

Heidegger in teologija*

I.

Problem objektivacije, in s tem njenega preobračanja ali razstavljanja po delih, je navzoč v zahodni teologiji že od njenega začetka, povezan pa je z grško svetopisemsko besedo *logos*. Torej je star toliko kot krščanska teologija sama, če ne še nekoliko starejši. Kateri vidik prevladuje in kateri je manj pomemben, je prikazano v prvem izmed dveh srečanj s Filonom Aleksandrijskim. Ustrezen simbol tega, kar se je preko njega in njegovih naslednikov zgodilo s svetopisemsko besedo, je nehote prikazan z alegorijo, ki jo Filon razvija iz etimologije besede "Izrael". (Heidegger ni bil prvi, ki je svoje filozofske teorije podprl z mojstrskimi etimologijami.) Ime pomeni "Tisti, ki vidi Boga". In to, da si je Jakob pridobil to ime, pomeni, da predstavlja napredek bogoiskalca od stopnje poslušanja na stopnjo gledanja, kar je bilo mogoče s čudežno spremenitvijo ušes v oči. Pris podoba je skladna s splošnim vzorcem Filonovega pogleda na "spoznanje Boga". Ta teorija je oprta na platonično predpostavko, da je najbolj naraven odnos z bitjo intuicija, zrenje. Ta vzvišenost gledanja določa tudi najvišji in najbolj pristen odnos z Bogom – in z njim tudi *besedo* Bog.¹ Tej besedi Filon nenazadnje pripiše lastnost, ki naredi gledanje, tj. razumsko zrenje, in ne poslušanje za najvišji kriterij. Navaja vrstico iz Druge Mojzeve knjige "Vsi ljudje so videli glas" (2 Mz 20,18) in razlaga: "Zelo pomembno za človeški glas je, da ga slišijo, toda Božji glas je v resnici treba videti. Zakaj? Zato, ker Bog ne govori z besedami, ampak z deli, ki jih oko bolje razloči kakor uho" (*De Decalogo*, VII, 47).² "Dela", končne stvarnosti, so to, kar

Bog "govori", tj. kar s svojo bitjo ali delovanjem postavi pred naše oči. In to, kar je končno ali popolno, je objektivno navzoče in to lahko le gledamo; predstavlja se v *eidosu*. Vendar, svetopisemsko gledano je Božja beseda prvotno klic in ukaz. Ukazov pa se ne gleda, ampak posluša – se jim pokorimo ali ne. Sedaj je očitno, da Filon ni imel v mislih antiteze. Logos kot "le" poslušanje, ki ga Filon postavi nasproti gledanju, je apofantičen (ne velelen) logos, ki se izjavlja o predmetih, tj. o "tem, kar je vidno" v najširšem pomenu. Tako kliče gledanje, da bi izpolnilo in osvobodilo njegov simbolni namen. Tak logos o stanju stvari, ki pristno navzočnost nadomešča s pomenskimi znamenji, sprejmemo začasno "zgolj s poslušanjem", ki samo po sebi stremi po tem, da samega sebe pre-sega v gledanju vsebine, ki jo označuje. Arhetipski in popolnejši logos, izvzet iz človeške dvojnosti znamenja in stvari, ki tako ni stisnjen v kalup govora, ne bi zahteval posredovanja s poslušanjem, ampak bi ga um takoj uzrl kot resnico o stvareh. Z drugimi besedami, nasprotje med gledanjem in poslušanjem, o katerem je razpravljal Filon, se v celoti nahaja v področju "gledanja". Tako torej ni resničnega nasprotja, ampak le razlika v stopnji, ki je sorazmerna idealu intuitivne prisotnosti predmeta. Z vidika tega ideala pojmuje "poslušanje", ki je tu v nasprotju z "gledanjem", kot nadomesten, začasen način, in ne kot nekaj svojstvenega, ki bi se v osnovi razlikovalo od gledanja. Zato je obrat od poslušanja h gledanju, ki ga tukaj opisujemo, bolj napredek od omejenega k ustreznejšemu spoznanju istega predmeta in znotraj istega spoznavnega projekta. Vendar imamo

pravico, da obravnavamo Filonovo prisposodob o izpolnitvi prek spreobrnjenja ušes v oči po svoje, kot prisposodob za obrat od poslušanja h gledanju, ki ga je on sam in za njim krščanska teologija (ne govorimo o gnosticizmu) izkusila v prvi skupnosti. Obrat od izvirnega poslušanja klika živega, ne-besednega Boga k teoretični želji po gledanju nadnaravnih, božanskih resnic. V tem pomenu lahko "spreobrnjenje ušes v oči" razumemo kot prvorazredni simbol.

Če se nekoliko odmaknemo od Filona, se lahko vprašamo: če je bila prisvojitve "gledajočega" pristopa iz grške filozofije nesreča za teologijo, ali potem zavrnitev ali preseganje tega pristopa v sodobni filozofiji zagotavlja pojmoven prijem za teologijo, s katerim bo prenovila samo sebe in tako postala bolj primerna za svoje poslanstvo? Ali lahko to vodi v novo zaveznitvo med teologijo in filozofijo, potem ko se je npr. srednjeveško zaveznitvo z aristotelizmom razdrlo? Vprašanje predpostavlja, da je nekaj filozofije, tj. preučevanja narave stvarnosti s posvetno mislijo in narave razmišljanja o stvarnost v posvetni misli, za teologijo zaželeno in celo potrebno. To predpostavko moramo sprejeti, saj je teologija, kot logos o Božjih zadevah, po definiciji diskurzivno, v nekem pomenu znanstveno preučevanje vsebine vere (seveda ne notranje *strukture* vere, kar bi bila fenomenologija), ta pa zato nujno prevzema običaje in pravila preučevanja in diskurza kot takega. In ker vsebina vere obsega tudi povezavo Boga s svetom in človekom, mora biti preučevanje zemeljske in človeške strani tega odnosa oblikovano tudi z znanjem o tem, kaj svet in človek sta, filozofija pa naj bi to znanje zagotavljala. Iz tega bi sledilo, da je takšna filozofija kar najbolj v skladu s teologijo, ki pa je kar najbolj v skladu z bitjo, tj. ki je kar najbolj resnična po kriterijih filozofije same, to je po kriterijih posvetnega razuma. Vendar ker teologi za odločitev o tem ne morejo ča-

kati na soglasje filozofov, niti ne morejo nujno zaupati njihovi avtoriteti, jih pri izbiri lahko vodi klic privlačnosti, študij preteklih izkušenj s filozofskimi zvezami, trenutne potrebe v njihovi stroki in ocena o tem, katera filozofija lahko najbolj pomaga teologiji pri izpolnjevanju njenega poslanstva, in je najmanj nevarna tistemu, kar ji je zaupano, njeni avtentičnosti, je najmanj zapeljiva in odtujajoča. Vodi naj jo kateri koli ali vsi izmed teh razlogov, čim manj pa trenutna moda. Pri vseh teh točkah bo teolog uspel, če bo izkazal veliko mero pazljivosti in nezaupanja. Posebej vpricho zapeljive podobnosti: kar v tem odnosu potrebuje teologija, je drugačnost od filozofije, ne pa podobnost. O tem mi ni potrebno govoriti pred teološko publiko. Vseeno pa je poskus odnosa samega neizbežen in edina prepovedana izbira je vzdržnost. Torej, odprtost sodobni misli, ki jo je pokazala teologija v tem poskusu – kakor tudi v vseh časih –, je potrebno pozdraviti.

II.

Najprej glede privlačnosti. Privlačnosti Heideggrove misli, ali vsaj njegovega jezika za krščanskega teologa ne moremo zanikati. V ospredje prinese natančno to, kar je filozofska tradicija spregledala ali zavračala – pomembnost klika nasproti formi, poslanstva nasproti sedanjosti, razumevanja biti nasproti razumskemu obvladovanju, dogodka nasproti objektu, odgovora nasproti pojmu, celo ponižnega sprejemanja nasproti ponosu avtonomnega razuma in na splošno pietetne drže nasproti samopotrjevanju subjekta. Končno, če povzamemo filonično, "postajanje," ukinjeni element po dolgi premoči gledanja in obdobju objektivacije, ki je past za misel, postane slišno; in krščanska misel lahko obrne svoje oči, ki niso več zaslepljene z metafizičnim pogledom, na to področje in jih preoblikuje v ušesa, da bo spet slišala, in morada svoje sporočilo napravila znova slišano.

Tako se nekaterim zdi. Na prvi pogled se zdi očitno, da evangelijska teologija tu sliši znane zvoke in se počuti bolj domače kot v nekaterih drugih vejah moderne in tradicionalne misli. Vendar, ni morda tu preveč doma? So znani zvoki tu upravičeni? Ne peljejo teologije na majava tla, ki postajajo še bolj nevarna s skrivnostnim prikrivanjem in navdihujočim tonom, ki dela poganstvo teh zvokov veliko težje zaznavno od poganstva v enostavni in razumljivi sekularni filozofiji?

Vprašajmo se, kaj v resnici pomeni privlačnost na prvi pogled. Če vzamemo zelo znan primer, Heidegger trdi, da je "mišljenje" "zahvaljevanje" za milost biti. Pravi, da je to "prvotno" (*anfänglich*) ali "bistveno" mišljenje nasproti "drugotnemu", izpeljane-mu (*abkünftig*) mišljenju metafizike in znatnosti. Medtem ko je jezik zadnjih dveh jezik objektivacijskega diskurza, je jezik bistvenega mišljenja jezik zahvaljevanja. Svetopisemski ali splošno religiozni okvir teh izjav je očiten. Vendar, ali to sozvočje na strani filozofa izhaja iz neodvisnega filozofskega mišljenja ali pa je bil svetopisemski model sam po sebi spodbuda za mišljenje? Mislim, da ni nobenega dvoma, da drži drugo. Vsi se zavedamo dobro in vedno znanega dejstva, da je v Heideggrovi misli veliko sekulariziranega krščanstva. To je bilo očitno že od začetka, od *Sein und Zeit* naprej. Kljub nenehnemu zatrjevanju Heideggra in njegovih zagovornikov, da imajo pojmi, kot so krivda, skrb, zaskrbljenost, glas vesti, pogum, *Verfallenheit*, pristnost – nepristnost, čisto ontološki pomen, brez ontičnega (tj. psihološkega), še najmanj pa moralnega sopomena, pa razumnega opazovalca, ne da bi se spustil v vprašanje osebne poštenosti, taka zanikanja ne bodo odvrnila od tega, da bi dal tradiciji, kar ji gre. Nato bo spoznal, če še enkrat ponovim, da Heideggrova sekularna misel vsebuje elemente krščanske misli. Vendar, ali to opravičuje trditev, da sta vzporedni

in avtonomni? Da je med njima skladnost ali sovisnost? Da zato ena lahko ponudi pomoč in poživilo drugi; stran znanja strani vere? V primeru Mojzesa in Platona – v primeru pred Filonom – *bi lahko* bila neodvisna in zato pomembna povezava, dopolnjevanje ali medsebojna potrditev; vendar je v primeru odvisnosti, s katero se tukaj ukvarjamo, situacija logično drugačna in poziv k skladnosti je nepristen, celo potvarjajoč. Tak poziv pa je za nekatere teologe skušnjava. Zakaj tudi teologija – da ne bi zaostala – hoče sedaj biti "prvotno" mišljenje, čeprav naj bi po svoji naravi, glede na to da je izpeljana iz razodetja, ne imela in niti gojila takšne želje. Vendar odkar tudi Heidegger govori o razodetju, namreč, o samo-razkritju biti, se ta dva – mišljenje, odvisno od razodetja, in "prvotno" mišljenje – zdita skladna, celo popolnoma ista. Mar ne moli, kot utemeljuje nek teolog (Henirich Ott) v podporo tej skladnosti, Anzelm Canterburyški: "Nauči me iskati te in *pokaži se* mi, ko te iščem, saj te niti iskati ne morem, če me ne poučiš, in najti, če se mi ne pokažeš." (*Proslotion*, pogl. I)³? Mar ne ustreza odnos med teologijo in Bogom, kot ga je tu opisal Anzelm, popolnoma odnosu med mišljenjem in bitjo, kot ga vidimo pri Heideggru? Ali ni "usodnostni" [fate-laden, op. prev.] (*geschichtlich*) značaj mišljenja, kot odgovor na razkrivanje biti, ki mu je dana, da jo misli, ustrezno izražen v podobnih pojmihi teološkega mišljenja, tako rekoč poseben in uporaben primer tega, kar je bilo sedaj filozofsko prikazano kot splošna narava "bistvenega mišljenja"? Tako je prikazana skušnjava, ki so ji nekateri teologi podlegli.⁴ Vendar, mar ni to postavljanje stvari na glavo? Ali naj ne rečemo, da v najboljšem primeru odnos, ki ga ima mišljenje do biti, kot ga vidi Heidegger, ustreza odnosu, ki ga ima teologija do Boga? In da njegovih značilnosti ne moremo predstaviti v filozofsko, tj. ne-verno govorico bo-

lje, kot je to storil Heidegger s svojim naukom o usodnostnem [fate-laden, op. prev.] značaju mišljenja ... odgovora ... razkrivanja biti? Bomo videli, če je to res. Vendar obrniti odnos kot tak še zdaleč ni nekaj, kar ne bi imelo nobenih posledic (kakor bi lahko kdo rekel "skladnost je skladnost, s katerega koli konca začnem"). S tem se namreč v

celoti spremenil status skladnosti, tega namreč, kaj je merilo skladnosti. Tokrat, pri tej točki stanje ni tako, kot ponavadi, da bi teologija želela posegati na področje filozofije in tako posegati tudi na področje biti, ampak filozofija posega na področja teologije in se pri njej zadolžuje – karkoli *to* že pomeni za filozofijo. To je problem filozofa in teologa



ne bi smel skrbeti. Nihče od njiju pa ne bi smel pozabiti na resnično medsebojno odvisnost stvari. Žal mi je, ampak jaz sem samo otrok tega sveta, teologom pa moram vendar reči tole: namesto da teologija išče veljavnost in potrditev zase v tem, kar so si od nje izposodili, je resnični problem v tem, da mora filozofija pregledati filozofsko veljavnost tega, kar si je Heidegger izposodil pri teologiji. Vendar to ni naša sedanja naloga, čeprav bi lahko njen rezultat znatno zmanjšal teoretični prestiž teh elementov, ki si jih teolog želi ponovno prisvojiti, jim to ne bi vzelo koristnosti pojmovnega izraza, ki so ga prejeli skozi filozofsko obravnavo. Teolog pa mora vprašati, preden ponovno uvozi svoje lastno blago: kaj ste storili z mojimi malimi? V kakšni družbi ste jih vzgajali? So še zmeraj moji nepokvarjeni otroci? Jih lahko od vas dobim nazaj? In če jih vzamem, kaj bom dobil z njimi? Čeprav je ključno vprašanje "Jih lahko od vas dobim nazaj?" vprašanje odločitve, na katerega lahko odgovorijo izključno krščanski teologi, ne pa jaz, so tudi druga vprašanja, posebej zadnje: "In če jih vzamem, kaj bom dobil z njimi?", ki je vprašanje dejstva in logične nujnosti, o katerem lahko razmišlja in nanje odgovori filozof, ki ima znanje, pa čeprav le objektivno, z obeh strani. In tukaj lahko začasno usmerim pozornost na vsaj eno vrlino objektivacijskega govora. Namreč, na plan bo prinesel neskladnosti in tako npr. omogočil teologiji, da govori o herezijah.

Sedaj se vprašajmo, kako je Heidegger lahko prevzel predvsem judovsko-krščansko besedišče, besedišče krivde in vesti, klika in glasu, poslušanja in odgovora, poslanstva in pastirja, razodetja in zahvaljevanja. Seveda ne moremo jemati resno trditve – če je bila dana –, da so na to besedišče napelevali pojavi sami in so rezultat njihove analize brez vnaprejšnje sodbe. Nobena čista analiza ne bo nikoli obrodila takih pojmov in takega jezika (in kasneje se bomo ukvar-

jali z dejstvom, da niti Heideggrov nauk o mišljenju ne izvira iz "analize" mišljenja, kot pogosto trdijo v ameriških razpravah). Vsekakor odmev Svetega pisma pri Heideggru ni čisto naključje, ki bi ga narekovala narava jezika neodvisno od svojega predmeta po vsebini sami in bi v najboljšem primeru lahko štel za čas starodavnega predhodnika. Vendar ta odgovor v nobenem primeru ni lasten Heideggru in se ne sklada z njegovim razumevanjem mišljenja. V skladu z usodnostnim [fate-laden, op. prev.] značajem mišljenja kot samorazkrivanja zgodovine biti same bi Heidegger verjetno raje rekel, da sta krščanski govor in razpiranje biti, ki je vanj položeno, preko tradicije sestavni del usode, na katero mora odgovoriti naše mišljenje in da je posledično jezik resničen kot odgovor *njegovega* mišljenja odgovarja na nalogo, ki jo *narekuje* zgodovina. Nekako tak odgovor je verjetno blizu resnice o stvari, čeprav zanemarja vlogo svobodne izbire. In do neke mere je filozofija s tem, ko se je njen svet odprl, prišla do področij, ki jih je vse predolgo zapostavljala. Vendar teolog nima nobenega vzroka za veselje ob tem, da je njegova dediščina dobila potrditev pri tako vplivnem mislecju. Kot jaz to razumem – seveda je zame nekoliko nerodno, da delujem kot zagovornik ali branitelj v imenu krščanske teologije –, bi se moral teolog upreti poskusu, da bi kdor koli obravnaval sporočilo kot zgodovinsko usodo, ki je tako le del obsežnega postajanja in element med drugimi v tradiciji, nekaj deljivega, nekaj, kar lahko vzamemo ali pustimo, nekaj, kar je pripravljeno, da obere nevernik. Vprašati se mora, ali lahko vzame del zgodbe, ne da bi potvoril celoto – kot se bo moral nekoč vprašati obratno, ali lahko prevzame samo del Heideggrove filozofije, ne da bi vzel celoto. Najpomembneje pa je, da zavrne idejo usode kot take. In s tem prihajam do Heideggrovega nauka.

III.

Začnimo z idejo usode.⁵ Ta se grozeče pojavlja v Heideggrovi misli in v njegovi ideji mišljenja. Usoda mišljenja ima svoj izvor v biti. Bit govori mišljenju; kar govori, je usoda mišljenja. Vendar kaj, kako in kdaj govori, je določeno z *zgodovino* biti in ta zgodovina je kot zgodovina njenega lastnega razkrivanja in zakrivanja. In ker to ne poteka na ukaz misleca, ima mišljenje o biti – ki je kot *genitivus subjectivus* hkrati tudi mišljenje same biti, namreč njeno samo-pojasnjevanje, ki poteka v človeku – značaj usode (ali je “usodnostno” [fate-laden, op. prev.]: *geschicklich*). Usodna narava mišljenja je odvisna od tega, kar ji je poslano, pošiljanje pa ima svoj izvor v zgodovini biti. Ob tem bo sedaj sekularni filozof (pleonazem) rekel, da je ravno mišljenje poskus, da ne bi bili prepuščeni na milost in nemilost usodi, poskus, da bi zaščitili ali dosegli svobodo uvida (nekoč imenovanega “razum”) nasproti pritisku biti in nasproti naši lasti pogojenosti – poskus, da bi imeli možnost vsaj delnega uspeha. Zdi se, da se včasih sam Heidegger, čeprav ne čisto konsistentno, sklicuje natančno na ta vidik moči, plemenitosti in samo-odgovornosti mišljenja – na primer ko vztraja, da mora pravi filozof izhajati iz nove odprtosti do biti (kakor odprtost pri predsokratikih!), iz odprtosti, ki jo lahko dosežemo le, če *osvobodimo sama seba* od izkrivljenih konceptualizacij, ki jih je našemu pogledu naložila usodna zgodovina.⁶ Čeprav v zavetju prvotnega mišljenja protislovja pomenijo malo, pa morajo tisti, ki so zavezani neprijetnim zahtevam objektivne misli, postaviti vrsto vprašanj. Je to “osvobajanje nas samih”, ki se domnevno godi, na primer, v Heideggrovem mišljenju, dejanje, ki je samo osvobojeno usode in samo ni v usodi? Je usoda premagana, presežena, ukinjena v “samo-osvobajanju” od bremena pretekle usode? Ali je samo dar usode – naši izvoljeni generaciji, ker se je dopolnil čas? Ker

so možnosti, ki so bile odtegnjene vsem generacijam od prekinitve prvotne grške milosti, usodno darovane nam? Ker smo počaščeni z njenim razkrivanjem, kar pomeni, da prihaja na dan iz dolge pozabe biti, ki ga določa samo-zakrivanje biti, to pa je spet njena lastna usoda – razkrivanje pa je dogodek ne samo *od* biti, ampak tudi *za* bit, kot tudi za nas? Je to zadnji obrat v njeni usodi? V tem primeru bi bili lahko mi – vsi ljudje! – v stanju milosti, katere prihod s pojavom prvotnega mišljenja naznanja v novo apostolsko dobo. Ali pa je ta možnost, da bi bili deležni resnice – njenega malega koščka –, odprta vsem generacijam in so jo tudi vsi preizkusili, vendar s spremenljivim uspehom? In ali je element usode le v tem, kako koristna ali nekoristna je zgodovinska situacija – in seveda v neprecenljivi možnosti, da iz nje izide velik mislec? Stvari, nepomembne za premišljevanje, namesto da bi se lotili naloge, kot najboljše znamo. V tem pogledu nismo nič na boljšem niti na slabšem kot druge dobe: vse je odvisno od nas, kot je bilo nekoč od tistih, ki so bili v tisti dobi. Mi smo komaj primerni sodniki za to, ali bomo uspeli. Zavedam se, da sem zdrsnil v jezik, ki ne ve ničesar o zgodovini biti, ampak le o zgodovini omejenih človeških poskusov, da bi razumel bit, tj. spoznanje biti – spoznanje pa je vedno začasno, preklicno, nepopolno. Vseeno pa se ne smem premakniti iz sklicevanja na heideggerjanski okvir, če želim ostati v razgovoru z njegovimi teološkimi oboževalci. Če torej obstaja usoda, mar moramo – kot zadnjo možnost – pobožiti [deificirati, op. prev.] zgodovino kot izpeljavo njene lastne usodnosti, ki uporablja človeške ume kot svoje organe – če ne v hegeljanskem smislu, kjer je naše sedanje stanje milosti enako fazi Absolutnega Duha, pa s kakšno drugo logiko ali ne-logiko določanja?

Vse to so vprašanja za filozofa. Vendar, kar zadeva teologa – ali raje bi rekel verni-

ka –, lahko za trenutek spregovorim v njegov prid? Zdi se mi, da mora kristjan, pa tudi krščanski teolog, zavrnil vsako tako idejo usode in zgodovine, ki bi bila podaljševanje trajanja njenega mandata. V prvi vrsti kristjan ve, da je rešen pred močjo usode. Tega se spomnim iz branja preprostih knjig. Drugič, tisto, kar ga je rešilo, če je razumevanje vere nekaj drugačnega od razumevanja sveta, ni bil dogodek sveta, pa tudi ne dogodek usode, niti ni bilo nikoli določeno, da bo to postalo usoda sama ali del usode, ampak dogodek, ki presega vse, kar je bilo o usodi povedanega, in zavrača besede, ki jih usoda govori človeku, vključno z besedami o samo-razkrivanju biti. Tretjič, to niti ni samó razkrivanje: križanje, moram reči, ni bil najprej dogodek jezika. Moram to reči krščanskim teologom? Zdi se tako. Saj berem “[Besede] kot odgovor na besedo biti so na način usode povezane z delom biti. Usoda ... je, da govorijo, kot govorijo. To je tudi resnica teologije. ... Naš odgovor na klic razodetja je jezikoven. ... Ekstistenca sama (je) po svojem bistvu jezikovna. ... Govorica naše vere ... je naš bistveni odgovor na klic Božjega razodetja, ne pa samo neustrezen *izraz* našega bistvenega odgovora.”⁷ In ker klic, sam na sebi brez besed, spregovori le v našem odgovoru, tu najdemo podobnost: “Kakor nekdo naleti na bit v tej ali oni zgodovinsko usodni pojmovnosti, samo tako je krščanski jezik ... zgodovinski, usodnostni posrednik, s katerim nam Bog spregovori. ... Obstoje sam na sebi bistveno jezikoven in vera ima prostor znotraj našega jezika, ki je naš odgovor Bogu” (Robinson – Cobb, 55). V skladu s tem, in precej konsistentno, je Sveto pismo en jezikovni posnetek takšnega *odgovora*, “svetopisemski odgovor na Božjo besedo” (isti, 54). Vendar v Svetem pismu najdem več kot le odgovor na njegov klic. Slišim vprašanja človeku, kot so naslednja “Adam, kje si?” (1 Mz 3,9), “Kajn, kje je tvoj brat Abel?” (1 Mz 4,9): to ni glas biti;

in “Oznanil ti je, o človek, kaj je dobro, kaj Gospod hoče od tebe: nič drugega, kakor da ravnaj pravično, da ljubiš dobrohotnost in ponižno hodiš za svojim Bogom.” (Mih 6,8). To zahteva več kot jezikovni odgovor.

Vendar glede na Heideggrovo *bit* je to dogodek razkrivanja, usodno dogajanje na osnovi misli. Tako je bilo s fűhrerjem in klicem nemške usode pod njim: resnično razkrivanje nečesa, klic po tem, da bi bilo vse v redu, usoda v vsakem pomenu. Niti takrat niti zdaj pa Heideggrova misel ne prinaša norme, po kateri bi se lahko odločili, kako odgovoriti na tak klic – jezikovno ali drugače. Nobene norme ni, razen globine, odločnosti in čiste moči biti, ki prihaja iz klica. Vendar za vernika, ki je vedno nezaupljiv do tega sveta, globina lahko pomeni brezno in sila vladarja tega sveta. Kot če hudič ne bi bil del glasu biti! Heideggrov odgovor je, v sramoto filozofiji, dokazan in upam, da nikoli ne bo pozabljen.⁸ Vendar ne glede na to osebno dejstvo (katerega filozofski pomen je ogromen) teolog, če ohranja v sebi vero, ne more sprejeti *katerega koli* sistema zgodovinske usode ali razuma ali eshatologije za okvir, v katerega bo položil svoje upanje – pa naj bo to Heglov, Comtov, Marxov, Spenglerjev ali Heideggrov –, zaradi enostavnega razloga, ker gre v teh primerih za “ta svet”, ο κόσμος ούτος, in njihova resnica je v najboljšem primeru resnica tega sveta. In glede tega sveta se je kristjan naučil, da ima zagotovo svoj zakon (naj bo razum ali usoda), svojo bit, svojo moč in svoj glas, ali raje glasove, kot napeljuje množina “arhonti tega sveta”. Tako se lahko resnično uči iz teh nauk – in to toliko bolj, kolikor bolj resnični so –, s čim se mora kosati – z naravo oblasti in moči – in čemu je podložen. Toliko bolj ker je tudi on ustvarjen in prebivalec tega sveta. Vendar, je privzemanje njihovega pogleda, da bi razumeli svojo problematiko, važno? Ne. To mora biti nekaj radikalno drugega. Popol-

noma jasno in nedvoumno mora biti, da je Heideggrova "bit", z "ontološko diferenco", *znotraj* oklepajev, v katere mora teologija postaviti celoto ustvarjenega sveta. Bit, s katere usodo si Heidegger beli glavo, je klasičen primer tega sveta, je *saeculum*. Proti temu pa mora teologija ščititi radikalno transcendenco svojega Boga, katerega glas ne prihaja iz biti, ampak prodira v kraljestvo biti od zunaj.

Moji teološki prijatelji, moji krščanski prijatelji, ali ne vidite, s čim imate opraviti? Ne občutite, če ne vidite, temeljno poganškega značaja Heideggrove misli? Resnično je poganška, do te mere, kot je filozofija, čeprav ni treba biti vsaki filozofiji brez objektivnih norm; vendar bolj poganška od drugih iz vašega stališča, ne kljub, ampak tudi zaradi njenega govorjenja o klicu, samo-razkrivanju in tudi o pastirju. Premislite ta dva stavka, kjer nam objektivacija pomaga razkriti nekaj nedružljivega. "Svet je božje delo" in "Bit razkriva samo sebe". Vseeno pa objektivacija, in tukaj prvega stavka ne smemo vzeti dobesedno, tudi v najbolj demitologiziranem pomenu, najverjetneje izključuje (prav tako objektivajočo) izjavo, da Bit – tj. Bit biti – *razkriva smo sebe*, po *svoji pobudi*, v izkušnji, v srečanju bitij (človeških) z bitji (stvari); tj. da je razkritje imanentno svetu, in celo, da pripada njegovi naravi, tj. da je svet božanski. Čisto v skladu s tem se bogovi spet pojavijo v Heideggrovi filozofiji. Vendar tam, kjer so bogovi, ne more biti Boga. Preseneča me, da bi teologija sprejela tega sovražnika med svoje svetinje. Sovražnika, ki ga ne gre podcenjevati, vendar bi se od njega lahko naučila tako veliko o prepadu, ki loči svetno mišljenje od vere. Oziroma, če se izrazim bolj spoštljivo, to presega moje razumevanje.

IV.

Da bi pokazal, da nisem preveč poudarjal bistvenega imanentizma Heideggrove misli, na kratko pogledjmo njegovo tolmačenje os-

novnih načel naravne teologije. Pojavi se v njegovem *Pismu o humanizmu* na mestu, kjer lahko prijatelji religije dokažejo, da Heidegger ni ateist. Seveda ni – slišali smo o povratku bogov v njegov svetovni nazor. Vendar pa resnično nasprotje krščanskemu in judovskemu nazoru ni ateizem, ki motri nevtralen svet in torej uporablja oznako božanstvo za tisto, kar ni božje, ampak poganstvo, ki pobožuje [deificira, op. prev.] svet. Kot pravi Heidegger: "Šele iz resnice *biti* je mogoče misliti bistvo *svetega*. Šele iz bistva svetega je mogoče misliti bistvo *božanstva*. Šele v luči bistva božanstva moremo misliti in izreči, kaj naj beseda "Bog" pomeni. "... Sveto pa, ki je zgolj šele prostor za bistvo božanstva, ki pa samo zagotavlja spet le dimenzijo za bogove in Boga ..." To absolutno velja za filozofsko in metafizično izročilo, zagotovo pa ne za njun jezik. Naj samo spomnimo na Sokratovo razpravo o svetem in njegovi povezavi z bogovi v *Evtifronu*. Vzpon misli od biti k Bogu: analiza biti prinaša sveto in božansko, sveto in božansko pripada strukturi resničnosti kot take, božansko daje osnovo ontološke dimenzije bogov in Boga za bivanje ali nebivanje – tega mi ni treba razlagati. Če to ni osnutek ontološkega postopka za naravno teologijo, katere oddaljena prednika sta Platon in Aristotel, ne vem, kaj je. Jaz, kot star prijatelj metafizike, s tem nisem skregan. Toda, ali ne bi moral biti teolog?

Da ne bi to ostalo samo retorično vprašanje, sedaj raziščimo, kaj se resnično zgodi ob srečanju Heideggrove misli in teologije. Za izhodišče bom vzel Ottovo izjavo: "*Božja bit* pomeni, v skladu z načinom, kako smo do tod razumeli "bit", *dogodek razkrivanja* (od-stiranja: *Entbergung*). Da Bog razkriva samega sebe mišljenju kot Tisto, kar On je; da On sam zadane mišljenje kot usoda in se vsili vanj kot subjekt-ki-ga-mislamo" (Ott, *n. d.*, 148). Sprašujemo se, ali je se razkriva "bit" ali bitja? Če drži prvo, kar je Heideggrovo sta-

lišče, potem Bog, ki *je* bit (proti Heideggrovemu stališču), ne "razkriva samega sebe" (čeprav, s svetopisemskimi pojmi, morda "razkriva" samega sebe), ampak Bit razkriva samo sebe preko njega, in tako njegovo nujno samorazkrivanje morda celo ovira razkrivanje Biti. Morda, tako rekoč, zapira pogled na bit. Ali obratno, odvisno s katere strani gledamo. Se-

daj vam moram ukazati, da greste z mano na polje neizprosne dialektike. Naslednje dobimo, če s Heideggrovega stališča pogledamo na predmet teologije.

Bitja so priložnosti za izkušanje biti. Bog je bitje. Zato je Bog, ko se srečamo z njim, priložnost za izkušnjo biti. Bit se izkusi v bitjih kot začudenje ob njihovem bivanju (ob-



stoju), tj. začudenje, da sploh so, tako da je izkušnja biti Boga začudenje, da sploh je. Začudenje, da nekaj sploh je, je v tem, da njegovo bit mislimo tudi kot ne-bit ali prigradnost. Torej je izkušnja biti ob srečanju z Bogom mišljenje o ne-bitu ali prigradnosti Boga.¹⁰ Ker pa bit ni bit tega ali onega bitja, ampak kot bit sama presega vsa posamična bitja, je mišljenje biti v vsakem posamičnem bitju mišljenje, ki se oddaljuje od vsakega posamičnega bitja in gre proti biti kot taki in proti vsem ostalim bitjem. Tako je prvotno mišljenje Boga mišljenje stran od Boga in mišljenje onstran Boga. In končno, ker je stvar, vsaka stvar, srečanje ali sestavljanje štirih stranic ontičnega "kvadrata" (*Geviert*), zemlje, nebes, božanskega in umrljivega, vsaka stvar, s katero se resnično srečamo, predstavlja celotno razkritje strukture biti v vseh njenih razsežnostih – in to bolj popolno kot Bog, ki verjetno predstavlja samo božansko. Evangeličanski teolog lahko to pozdravi tako: "V Heideggrovi interpretaciji "stvari" usodne ideje zaprte imanence ni več čutiti: resnični, konkretni svet je strukturalno odprt proti možni transcendenci. ... Odnos z "božanskimi" kot nasprotjem (vis-a-vis: *Gegenüber*) človeka pripada bistveni strukturi "stvari" kot take" (Ott, *n. d.*, 224). To pa (kot avtor pazljivo dodaja) ne vključuje apriorne razkritosti živega Boga, ampak je zaradi apriorne razkritosti "božanskega" v vseh stvareh razkritost živega Boga nekaj odvečnega. Na tej točki se bom raje obrnil na Zen, kjer je nauk o razkrivajoči in ohranjevalni funkciji vsake stvari doma. Do teh stvari čutim med kristjani znaten upor. Seveda pa se lahko motim.

Kakorkoli že, celoten predhodni argument je osnovan na predpostavki, da "Bit" razumemo strogo ontološko in ne ontično, ne kot nekaj, kar samo biva (kar med drugimi vključuje neskončno nazadovanje). Z drugimi besedami, zdržal sem prepoved, da bi bit hipostaziral, medtem ko Bog seveda

mora biti bitje. Pod tem pogojem ne moremo doseči *analogije* med bitjo Heideggrove filozofije in Bogom krščanske teologije, ampak morajo iz tega izhajati vse posledice ontološke difference, ki sem jih pravkar razvil. Vseeno pa Ott, očitno s Heideggrovo podporo, ugotavlja analogijo, ki jo "ontološka diferenca" izključuje: "Kakor je filozofsko mišljenje povezano z bitjo, ko bit govori mišljenju, tako je mišljenje vere povezano z Bogom, ko se Bog razkriva v svoji besedi" (Robinson – Cobb, *n. d.*, 43). Ali s Heideggrovo zgoščeno formulacijo "Filozofsko mišljenje je za bit to, kar je teološko mišljenje za samorazkrivanje Boga." To je ustno izročilo.¹¹ Če to drži, potem moram reči, da smo s tem izvedeli skrivnost in da Heideggrova v njegovih besedah ne smemo jemati preveč resno. Glede analogije – saj analogije med ontološkim in ontičnim *ne more* biti – je jasno, da so Heideggrove izjave resnično, vsaj deloma, ontične, ne pa ontološke, ne glede na njegove ugovore – in moramo reči, da so metafizične. To ni nekaj slabega in nima namena žaliti. Vseeno pa znatno razjasni stvari. Kar sem samo izpeljal iz povzete analogije, to Heideggrove izjave popolnoma podkrepijo s svojim nadvse ontičnim, objektivirajočim, in s tem metafizičnim jezikom. Zagotovo "bitje", ki deluje, mora biti. Ta, ki prevzame pobudo, mora biti; kar razkriva samega sebe, je imelo to že prej, ko je bilo še skrito in zato ima bit onkraj dejanja razkrivanja; kar lahko da samega sebe, se razlikuje od tega, komur se daje – in ne razlikuje se na način ontološke difference, ampak ontično, kot tu in tam, kot vis-a-vis. Torej, kako lahko nekdo govori o dejavnosti biti in človeškem sprejemanju, o tem, da ima bit in je usoda, o dogodku biti, ne samo o ustvarjanju možnosti za mišljenje, ampak o dajanju mišljenja, o razjasnjenju ali skrivanju sebe v takem mišljenju, o tem, da ima glas, ki kliče človeka, se mu dogaja, ga pošilja, o tem, da se zaupa v varstvo člove-

ku, ga sprejema v varstvo, ga podpira, pridobiva njegovo zvestobo, ga poziva k hvaležnosti, hkrati pa ga tudi potrebuje - kako lahko nekdo biti vse to pripiše, če je ne razume kot dejavnost in moč, kot neke vrste subjekt? Zagotovo je jezik poznega Heidegggra, v nasprotju s skrajno ontološkim v *Sein und Zeit*, postal vedno bolj in nenavadno ontičen, a vseeno simboličen in pesniški, kot naj bi tak jezik bil (in je pesniški, pa čeprav je to slabo pesništvo), in njegov ontični pomen je neodtujljiv, saj bi sicer postal prazen zvok. Naj nas ne prestrašijo mrki pogledi "ontološke difference" in potrditev, da je "bit" hipostazirana pri Heidegggru, kot je bilo "dobro" pri Platonu in "*causa sui*" pri Spinozi, vendar zagotovo ne v kategoriji substance. Kot je nazorno prikazal Whitehead, *so* alternative biti substance *tostran* ontološke difference.¹² Vendar, če dopuščamo ontičen ali metafizičen pomen Biti v teh vidikih, ki smo jih obdelali - naj neskončno nazadovanje poskrbi samo zase -, lahko dopustimo tudi analogijo, o kateri smo razpravljali pred tem. Torej, po novi hipotezi lahko zavržemo prejšnji argument, da je teologija pristala v Zenu in tako svobodno ocenimo ponovno postavljeno analogijo, namreč "kar je filozofsko mišljenje za bit, je teološko mišljenje za samo-razkrivanje Boga". Poglejmo, kje sedaj pristane teolog. Bojim se, da ni nič na boljšem.

Da pa ta analogija ne bi postala neka obrabljena fraza, jo moramo preoblikovati, torej "kot je filozofsko mišljenje *po Heidegggru* samo-razkrivanje biti, tako bi moralo biti teološko mišljenje samo-razkrivanje Boga". Vendar ker po Heidegggru tisto, kar je pomembno, ni toliko filozofsko, ampak bolj prvotno mišljenje biti, v katerem je filozofija le en način in pesništvo drug, moramo izrek še enkrat preoblikovati in reči da, "kar je *prvotno* mišljenje za bit, to bi moralo biti teološko mišljenje za Boga" (tu lahko zanemarim "odkrivanje" in "razkrivanje", saj je vključeno

v "prvotno"); ali *teologija bi morala biti prvotno mišljenje o Bogu*. Vendar, še enkrat, ker je pojmovanje "*prvotnega mišljenja*" že funkcija določenega koncepta, po katerem ga je treba misliti, namreč po "*biti*" (prezrimo ta zmotni krog) in ga vključuje in nima pomena brez njega, se analogija - da bi teologija morala biti prvotno mišljenje - zoži na stavek: Heideggrovo mišljenje o biti v dvakratnem pomenu *kako* in *kaj* razmišlja o njej, bi moral biti model za razmišljanje teologije o Bogu in s tem, če je model za pojmovanje Njega, tudi model za pojmovanje narave Njegovega samo-razkrivanja. Napraviti pa moramo še zadnji korak: ker je mišljenje, in sicer prvotno mišljenje v odgovoru na klic biti, človekov najustreznejši odnos z bitjo in torej najvišji ali najbolj resničen način človekovega obstoja (dozdevno aksiom filozofije že od Parmenida!), obravnavana analogija sedaj postane tole: Heideggrov pogled na mišljenje kot človekov resničen poklic in kot njegov ustrezen odgovor na klic biti - ne, na primer, dejavnost, bratska ljubezen, odpor do zla, napredovanje dobrega - pravim, *mišljenje*, kot ga vidi Heidegger, bi moralo biti model za teologovo pojmovanje človekove izpopolnitve v Bogu v ustreznem odgovoru na klic Boga in tako za njegovo pojmovanje vsebine samega klica.

V.

Popolnoma se zavedam, da si nihče ne želi iti tako daleč in da se nameni profesorja Otta končajo nekje vzdolž črte, ki sem jo potegnil. Verjamem, da tega ni mogoče storiti, da morate vzeti ali pustiti celoto, in da če sprejmete del, s tem hočes nočes sprejmete celoto. Vendar ker nimam časa, da bi zdaj to pokazal, bom zavoljo dokazovanja z izbirnim pristopom obdelal posamezne teme, kakor da bi jih bilo moč ločiti od ostalega.

1. Najprej torej, zadnje, kar bi sprejeli, je nauk o *stalnem razkrivanju*. Resnično neloč-

ljivo od analogije razkrivanja biti kot lastne zgodovine biti itd. je, da je tudi njegova religiozna analogija vedno obnavljajoč dogodek, v dogajanju in vsebini določen z usodo. Doktrinarno bi to lahko izrazili npr. z neke vrste adamovskim preroštvom, ki ga najdemo v nekaterih gnostičnih razpravah ali z idejo stalne razkrivajoče dejavnosti Svetega Duha. To verjetno ne bo prestrašilo teologa, ki tako samozavestno govori o *communio sanctorum*. Nadaljnje implikacije, ki jih izkušen teolog lahko sam reši in na njem je, da se odloči, ali želi imeti to, kar je našel, je naslednje. Da je razodetje nedokončano in ima popolnoma odprto obzorje za nadaljnje prihode besede; da se prihodnjih razodetij ne da oceniti po predhodnih in da nobeno razodetje ne podaja veljavnega kriterija, po katerem bi lahko sodili ostale. S tem smo opravili z možnostjo, pa tudi s potrebo po ločevanju med pravim naukom in krivoverstvom in tako ideja pravega nauka izgine. Hkrati pa, se bojim, da postane nemogoče ločevati med navdihi Svetega Duha in demonov. (Upam, da se strinjate z mano, da demoni obstajajo.) Druga posledica je, da je celotno biblično razodetje, vključno z dogodkom Kristusa, le faza v trajnem postopku božjega samo-razkrivanja skozi dogodke jezika. In tako zagotovo ne moremo imeti teologije rešilnih dejstev, ampak le teologijo dogodkov jezika (dogodek jezika pa je že sam dovolj čuden), in njen kriterij ni resnica božjega delovanja, tj. pravi pomen teh rešilnih dejstev, ampak pristnost govora o tem delovanju.

2. To nas pripelje do drugega dejstva, ki ga sprejemamo od Heidegggra, in hkrati nazaj do naše teme, problema ne-objektivskega govora. Do dejstva namreč, da mora biti teologija pnevmatična teologija, ali, kakor bi lahko rekli, glosolalija ("govorjenje v jezikih"). Ta posledica je vpletena v zahtevo, da je teologija, ali bi vsaj morala biti, vrsta prvotnega mišljenja. Teologom ne pravim jaz, kako bi

se teologija lahko nevede skrčila zaradi vezništva s Heideggrom, ampak je ta točka odkrita izbira za teologa in os vsega njegovega prizadevanja; namreč prenesti Heideggrov koncept "prvotnega" ali "bistvenega" mišljenja na teologijo in nastaviti svoje mišljenje kot prvotno in bistveno, natanko tako kot mišljenje pesništva, ločeno od drugotnega subjektivno-objektivacijskega mišljenja metafizike in znanosti (prim. Ott, *n. d.*, 45). Ko sem slišal, da bo teologija odslej prvotno mišljenje, je bila moja prva misel: "Bog ne daj!" in druga "Ubogi teologi!" – torej običajna reakcija na tragedijo – strah in sočutje. Saj prvotno mišljenje, kot smo se naučili, ni stvar ukaza misleca, ampak se mu zgodi kot milost biti. In tako je teolog človek, ki mora biti neprestano obdarovan s tem dogajanjem, da bi lahko opravljal vsakdanje delo, ali človek, ki se mora neprestano zadrževati tako blizu vira. Življenjski poklic, ki ga ne bi želel izbrati. Če smo poštene do Heidegggra, moramo reči, da to, kar je tukaj naloženo teologiji, ne izhaja iz njegove filozofije in nauka o mišljenju kot takem. Nasprotno, njegovo neobjavljeno predavanje iz leta 1928 o "Teologiji in filozofiji", ki sem ga imel priložnost pred nedavnim prebrati, teologijo jasno označuje za pozitivno znanost, saj se ukvarja s *positivom*, Bogom – *bitjem*, in je zato ontična veda, drugače kot filozofija, ki je ne-pozitivna, ontološka, saj se ukvarja s čisto bitjo. In kot znanost, ki misli o svojem objektu, je teologija seveda drugotno in ne prvotno mišljenje. To je bilo pred znanim "obratom", ko je bil Heidegger še racionalni mislec (razum in globina se ne izključujeta nujno). Vendar tudi v skladu z njegovim kasnejšim mišljenjem sploh ni verjetno, kaj šele nujno, da bi teologija morala biti, ali da bi sploh lahko bila prvotno mišljenje. Zdi se kot kasnejši domislek, da je Heidegger ustregel želji teologov, ki so želeli svojo vedo osvoboditi prizvoka znanosti, potem ko je bila znanost

spoznana kot pozaba biti,¹³ in (vsaj ustno) dovolil, da se teologija doda pesništvu in filozofiji kot možen način prvotnega mišljenja. Ontološko opustošenje, ki izhaja iz tukaj vpejlane analogije, smo pravkar preučili, jezikovno pa ni nič manjše. Da mora teologija postati pnevmatična in njen govor glosolalija, sledi iz zelene analogije k Heideggrovemu mišljenju biti, ki mora vključevati njegov način mišljenja o biti – ti dve stvari sta neločljivi. Ko jezik sovпада s samorazkrivanjem biti, postane govornik bolj jezik kot pa človek: “jezik govori”.¹⁴ Kakšne vrste jezik je to? Robinson (*n. d.*, 24) govori o “bolj priklicujoče suggestivnem slogu poznega Heideggra, kot pa o pojmovno jasnem”. Naj mi bo dovoljeno, sicer zelo neprizanesljivemu, vendar simpatično skrbnemu otroku sveta, moliti: Bog, zaščiti teologijo pred skušnjavo ponovnega zatekanja k omamnemu jeziku! Ni slučajno, da se mi zdi veliko jezikovnih ponudb prototipa prekomerno *kičastih*, kakor pa omamnih, in drgetam, ko pomislim, kaj bi se zgodilo, če bi se ljudje začelo odločati, da bodo postali pesniki. Bolj pomemben, kot ta razmišljanja o okusu, se mi zdi spekter samovoljnosti in brezvladja, ki se ob tem pojavlja. Tako ni mogoče ničesar več dokazati – to boste morda vseeno zavrnilo –, vendar tu ne morete ničesar ovreči ne zavrniti. Vsekakor govorjenje pod vprašanjem ne more reči “Ne” glasu biti, kateremu odgovarja. Edini kriterij, ki ostaja, je pristnost jezika. Vendar verjamem, da o pristnosti ne more nihče govoriti. Vsak bi si moral neprestano prizadevati zanjo pri svojem delu, hkrati pa se ne vtikati vanjo pri delu drugih. Kakšno merilo bi uporabil?

Vendar, ali se moram res zaustavljati pri tem? Nevarnosti karizmatičnega govora so znane teologom, ki poznajo zgodovino svoje vere. Kljub vsemu pa moram z drugega zornega kota spregovoriti o tej temi, saj nas vodi v srčiko našega problema. Poleg dvomljivosti

možnih produktov, ki izhajajo iz omenjene jezikovne drže – kakšna predrznost, kakšna domišljavost v sami drži! Za kaj imam sebe in svoje govorjenje, da se tako povzdigujem? Vendar, ali ni, kot bo kdo ugovarjal, prvotno mišljenje le nasprotje predrznosti in domišljavosti? Prepustiti pobudo biti, poslušati, kaj bit govori, odgovarjati na njen klic, dovoliti, da nas zgrabi njena moč, in najpomembneje: opustiti celotno držo subjektivnosti in premagovati predmet s pojmovnostjo – ni to poklon, ni to ponižnost? Tu moram nekaj reči o dozdevni, o lažni ponižnosti Heideggrovega premikanja pobude na Bit, ki je tako privlačna za krščanske teologe, vendar pa je v bistvu to največja *hybris* v celotni zgodovini mišljenja. To namreč ni nič drugega kot zahteva misleca, da naj mu mišljenje pove bistvo samih stvari, in hkrati zahteva po avtoriteti, ki je mislec nikoli ne bi smel zahtevati. In razen tega je to tudi zahteva, da je treba osnovno človekovo stanje, to je odmik do stvari, ki ga moramo *mi* premostiti s tem, da se naš um steguje navzven, takoimenovani prelom subjekt-objekt, zmanjšati, odpraviti, preseči. To je zahteva po neposrednosti, ki ima morda mesto v medosebnih odnosih, ne pa v odnosih do neosebnih bitij, stvari in sveta. Za to v zahodni filozofiji ni nobenega primera. V enem pogledu se temu najbolj približa Schopenhauer. To je vzporednica s Heideggrom, ki jo lahko toplo pozdravimo, vendar je zaradi pomanjkanja časa ne moremo natančno obdelati, čeprav je mikavna,¹⁵ razen z enega vidika: Schopenhauerjeva glasba, edina ne-objektivajoča umetnost, je neposreden glas stvari-v-sebi, univerzalne Volje. Tako z Nietzschejevim izrazom postane glasbenik govorec Absolutnega. V duhu Nietzschejeve opazke (dobro si je zapomniti, da je Nietzsche imel take domislice) bi bil Heideggrov prvotni mislec govorec biti, tako govorjenje pa je sekularna inačica glosolalije. Schopenhauerjeva fantazija je bila nedolžna, saj

je glasba ne-odgovorna in ne more trpeti zaradi napačnih predstav o dolžnosti, ki je nima. Mišljenje pa ni neopredeljeno do pojmovanja svoje naloge in narave. Ker je odgovorno, je ključno odvisno od pojmovanja svoje odgovornosti. Tu navidezna ponižnost in dejanska ošabnost ob pojmovanju prvotnega mišljenja lahko skupaj zrušita mi-

sel. Človekova misel je dogodek samo-razjasnjenja biti, ne pa njegovo lastno moteče se potegovanje za resnico! Človek pa je pastir biti – naj vas spomnim, ne bitij! Ne glede na bogokleten prizvok, ki ga mora imeti taka raba posvečenega naslova za judovska in krščanska ušesa – težko je slišati človeka, ki vzklika kot pastir biti, medtem ko se mu je rav-



nokar bedno ponesrečilo, da bi bil varuh svojega brata. Slednje najdemo v Svetem pismu. Vendar grozovita brezimnost Heideggrove "biti", nedovoljeno okrašene z osebnimi značilnostmi, zaustavlja osebni klic. Ne zgrabi me bit druge osebe, ampak samo "bit"! In moje odgovarjajoče mišljenje je lasten dogodek biti. Vendar če sem poklican kot oseba od osebe – drugih bitij ali Boga –, moj odgovor prvotno ne bo mišljenje, ampak delovanje (čeprav tudi to vključuje mišljenje), in delovanje je lahko ljubezen, odgovornost, usmiljenje, pa tudi jeza, ogorčenje, sovraštvo, celo boj do smrti: on ali jaz. ... V tem pomenu je bil celo Hitler klic. *Taki klici so potopljeni v glas biti, kateremu nihče ne more reči ne;* kot je to tudi, kakor smo rekli, ločevanje subjekta od objekta. To je zadnji ukaz ošabnosti in izročitev človekove naloge, ki izhaja iz sprejemanja svoje usode. Naj zdaj rečem še tole: *odnos* subjekt-objekt, ki predpostavlja, drži odprto in prežema dvojnost, ni pomota, ampak prednost, glavni motiv in dolžnost človeka. Platon ni odgovoren zanj, ampak človekovo stanje, njegove meje in plemenitost, pod poveljstvom stvarjenja. Ne bi se rad oddaljil od biblične resnice, vendar ta postavitev človeka nasproti skupni vsoti stvari, njegovo subjektivno stanje, objektno stanje in vzajemna predmetnost stvari samih, so postavljeni v idejo stvarjenja in v človekov položaj vis-a-vis naravi, ki je določena z njo. To stanje človeka, kakor ga *razume* Sveto pismo z ustvarjenostjo, je treba sprejeti, predelati – in preseči le ob nekaterih soočenjih z drugimi bitji in Bogom, tj. v bivanjskih odnosih zelo posebne vrste. Filozofovo spoštovanje do svetopisemske tradicije sloni na priznanju vloge, ki jo je tradicija igrala s tem, ko je z veliko in natančno napetostjo vtisnila to ontološko shemo v zahodno mišljenje – posebej še zato, ker je bila ta vloga verjetno bolj jasna kot vloga grške tradicije. Izvor prelomnice, pa če jo grajamo ali hva-

limo, ni nič manj v Mojzesu kot pa v Platonu. In če morate na nekoga prenesti odgovornost za tehniko, ne pozabite, razen grešnega kozla, ki je metafizika, na judovsko-krščansko tradicijo.

VI.

Kje je torej jezikovni problem teologije? Da problem obstaja, da je naloga, ki muči teologe, resnična, sem priznal že na začetku tega nagovora. Da pojmovnost in objektivni jezik teorije v teologiji ni upravičen, ampak je do neke mere nasilje nad izvorno vsebino, ki je zaupana skrbi teologije, o tem se strinjamo. Prav tako kot tudi, da obstaja neobjektivacijsko mišljenje in govor. Najdemo ga pri prerokih in psalmistih, v jeziku molitve, izpovedi in pridig, pa tudi v liričnem pesništvu in v dialoškem življenju. Večino tega, kar je Buber rekel o odnosu "jaz-ti" in njegovem jeziku nasproti tretjeosebni odnosu "jaz-ono" in njegovem jeziku, se neposredno nanaša na področje našega problema. Vendar teolog, *ko* se posveča teologiji (česar ne počne ves čas), ni niti prerok, niti psalmist, niti pridigar, niti pesnik, niti v položaju jaz-ti, ampak v jarmu teoretičnega diskurza in zato zavezan objektivnemu mišljenju in govoru. To breme ima teologija na ramenih in niti pozni Heidegger ne daje legitimne rešitve zanj in take osvoboditve niti ne bi smeli iskati. Na tej točki se popolnoma strinjam z Rudolphom Bultmannom in s tem, kar je v svojem slogu rekel v ameriški razpravi, ki jo poznamo iz esejev Coma in Ogdena.¹⁶ Vseeno pa, in točno to je bultmannovsko stališče, je lahko slog pojmovnosti in jezika v teologiji bolj ali manj ustrezen, ali manj ali bolj neustrezen, saj bo neustreznost še vedno naša usoda. Na kratko, obstajajo *stopnje* objektivacije. In končno – da zdaj na koncu dam še svoj neodločen pogled na zadevo, ki se do neke točke sklada z Bultmannovim, kasneje pa se razlikuje – ni vprašanje, kako izumiti ustrezen jezik za teologijo,

ampak kako obdržati potrebno neustreznost *prepusťno* za to, kar je treba z njo nakazati. Njena manjša ali večja nepropustnost je zadeva, za katero lahko kaj storimo.

Ob svojih zgodnjih spoprijemanjih s problemom objektivacije in njenimi hermenevitičnimi vidiki sem trčil ob pojem "demitologizacije".¹⁷ To sem razumel kot en korak v postopku de-objektivacije, po katerem, kot se zdi, kličejo nekatera starodavna besedila. Prevod – oziroma ponovni prevod – mitičnih izrazov v koncepte eksistencialne filozofije bi *logos* približal substanci, iz katere je izšel, namreč, dinamiki in samo-izkustvu človeške eksistence. Torej je demitologizacija pomenila povratek te substance iz najbolj stisnjene, najbolj neupogljive, iz skrajne oblike objektivacije, v katero je bila zaprta. Tako so kategorije, razvite v Heideggrovi analizi eksistence v *Sein und Zeit*, ponudile odlično sredstvo, ki osvetljuje temelj, iz katerega so se razvili znanstveni osnutki z njihovo resnico. Tako dialektični značaj konceptov nudi nekaj zaščite pred neko objektivno postvarlostjo, h kateri se nagibajo koncepti filozofije substance. Torej so manj nepropustni, bolj prozorni, bolj *primerni* za "predmet teologije". Do tu se popolnoma strinjam s svojim prijateljem in učiteljem Bultmannom. Tu pa pridemo do točke, ko se od njega ločim. Kako daleč se "prevod" legitimno razteza? Do katere sfere v svetu religioznega diskurza? Nevarnost "primernosti" konceptualne sheme je v tem, da skrha občutek za paradoks in ustvari domačnost, kjer ni dovoljena. To ločilno črto, ki bi – če bi s pojmom demitologizacije šli čez njo – imela takšen učinek, lahko jasno zaznamo. Če skupaj z Bultmannom rečemo, da "so koncepti Heideggrove eksistencialne analize bolje prilagojeni razlagi krščanskega razumevanja človeka kakor mitološki koncepti, ki so jih uporabljali pisci Nove zaveze" (Robinson – Cobb, *n. d.* 167), lahko ugotovimo: da – posebej z ozi-

rom na človeka; ne – z ozirom na Boga ali na božansko. Tu se mora začeti simbolični govor. Pod pretnjo imanentizma ali antropologizma razumevanja Boga ne smemo zožiti na Samo-razumevanje človeka. Dena eksistencialnega pojma gre tako daleč kot fenomenologija, območje njihovega preverjanja pa onstran človeške samo-izkušnje "pred" Bogom, *coram deo*, ne pa v Bogu, ali *homo sub lege*, ne pa *homo sub gratia*. Kjer je vstopilo božje samo, izlitje duha, "Božja ljubezen [je] razlita v naša srca po Svetem Duhu" (Rim 5,5), "ozdravljenje duše od madeža greha", tam fenomenologija ne govori več in z njo tudi preverljivi koncepti eksistencialističnega vedenja in torej ne demitologizacija! Vse to pa še veliko bolj velja za področje samega božjega. Končni paradoks je bolje zaščiten s simboli mita kakor s koncepti mišljenja. Kjer je skrivnost zakonito doma, "vidimo skozi steklo, motno". Kaj pomeni "vidimo skozi steklo, motno"? V oblikah mita. Obdržati *čisto neprosojnost* mita prosojno za neizrekljivo je na nek način laže, kakor obdržati domnevno prosojnost pojma prosojno za to, kar je v bistvu tako prosojno, kot jezik mora biti.

Mit, če ga vzamemo dobesedno, je surova objektivacija.

Mit, če ga vzamemo alegorično, je popačena objektivacija.

Mit, če ga vzamemo simbolično, je steklo, skozi katerega motno vidimo.

New School for Social Research

Prevedel Leon Jagodic

* Članek je bil v nekoliko skrajšani obliki predstavljen kot nagovor ob odprtju Druge konference o hermenevtiki, ki je bila posvečena problemu ne-objektivacijskega mišljenja in govoru v sodobni teologiji, ki ga je organiziral Graduate School of Dew University od 9. do 11. aprila 1964.

** Hans Jonas, Heidegger and Theology, v: *The Review of Metaphysics*, 18 (1964), 2, 207-233.

- I. Navedki Filona Aleksandrijskega so v skladu z zvezki in oznakami iz izdaje Loeb Classical Library v desetih zvezkih, ki je ponatis standardnega grškega besedila *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt*, ur. Leopold Cohn in Paul Wendland, Berlin, 1896-1930.
"Gledanje z očmi je najjasnejši od vseh čutov ... vendar pa gledanje s prevladujočim načelom duše prekaša vse druge sposobnosti. To je uvid (*phronesis*), videnje uma. Ta, ki je uspel ne le pridobiti vedenje o vsem, kar obstaja v naravi, ampak tudi videti Očeta in Stvarnika vsega, je dosegel vrh blaženosti, saj ni ničesar višjega od Boga; in vsakdo, ki Ga je dosegel, lahko torej z voljnimi pogledom svoje duše moli, da v tem stanju ne bo popustil, ampak bo vztrajal." (*De Abrahamo*, VI 57 f). Pazite, kako je tukaj Bog vključen kot najvišje bitje v red vseh bitij. Ta vključitev, pa čeprav na vrh, je natančna ontološka vzporednica vizualnemu pristopu. Pod pogoji, ki jih predpostavlja tak pristop, izjava, da je Bog "bivajoč" (ὢν), podaja jasen pomen, ki mora trčiti z enako poudarjeno zahtevo, da On presega vsako ontološko določitev. Ta pomen Božjega "biti" postane jasen, ko ga Filon imenuje "najbolj popolno dobro" (τὸ τελειότατον ἀγαθόν, npr. v *De Confusione Linguarum*, IV 180). Če to razumemo platonsko, je dobro (ali "dobro na sebi") najvišja kategorija biti, ki je postavljena v red bivanja vseh bitij kot takih. Čeprav "onstran bistva" (ker bistvo pripada določnemu bitju) obstaja še bistvo vsega bistva, ali oblika oblik – ki je kot tak skrajni *objekt* spoznavajočega erosa, ki v njem doseže svoj cilj: neosebno ontološko počelo, ločeno od strukture biti, zajete kot celote v metafizičnem pogledu, ki je po svoji naravi soodnosn s Θεωρία in ga ni mogoče najti nikjer druge kot v čistem spoznanju. Torej, ko Filon imenuje svojega Boga "najbolj popolno dobro" in ga tako naredi za vrh hierarhije vseh bitij, ostane vpet v izviren grški "vizualni" pristop in v ontologijo, ki jo tak pristop določa. Toda kaj to pomeni za človekov odnos do Boga, tj. za pobožno življenje? Najvišje dobro je končno-dobro, končni cilj hrepenenja po lastništvu, po imeti, ki se spremeni v biti; in način lastništva je zrenje. Lahko si drznemo izjaviti, da Boga vedno, ko je opredeljen kot *summum bonum* (npr. pri Avguštinu), razumemo kot končni objekt hrepenenja, tj. kot možna zadnja zadovoljitev želje po navzočnosti in tako mora biti najbolj učinkovit odnos pobožnosti videnje, ki dopušča najčistejši način prisotnosti predmeta. Filon torej razume pot pobožnosti, biti na poti proti Bogu, kot napredek k popolnosti, v katerem prehod od poslušanja h gledanju označuje odločilno točko. Tipološko je Izmael,

- sin služkinje, "samo poslušajoč" tip, nasprotje od Izraela, ki je pristen po rojstvu in gledajoč tip (prim. *De Fuga et Inventione*, V 208). In povišanje Jakoba samega v Izraela je predruženje iz položaja poslušanja v položaj gledanja: "Jakob je ime za učenje in napredovanje, tj. za sposobnosti, ki so odvisne od poslušanja; toda Izrael je ime za popolnost, saj pomeni "gledanje Boga" – in kaj bi lahko bilo na področju resnice bolj popolnega kot gledanje resnično bivajočega?" (*De Ebrietate*, II 82; prim. tudi *De Migratione Abrahami*, IV 47 sl.). Prehod se zgodi v spremembi ušes v oči: "Po Božjem dihu je Logos spremenil Jakobova ušesa ("asket", ki se bori z angelom) v oči in ga tako predružil v nov tip, ki se imenuje Izrael, gledajoči" (*De Somniis*, i, V 129).
2. Prim.: *De Migratione Abrahami*, IV, 47 sl. "Sveto pismo uči, da, medtem ko glas umrljivih stvari lahko razumemo s poslušanjem, besede (izjave, *logoi*) Boga lahko vidimo v svetlobi, saj je rečeno "vsi ljudje so videli glas ..." Saj govor, ki je razdeljen na samostalnike, glagole in druge stavčne člene, lahko slišimo, ... glas Boga, ki ga lahko zre oko duše, pa lahko vidimo. ... Zato imajo Božji stavki za kriterij vidni čut duše. Božje občevanje je čisti neskaljen *Logos*, ki ga čista duša zre z ostrim pogledom."
 3. [Slovenski prevod: J. Janžekovič. Sv. Anzelm, Proslogion, v: J. Janžekovič, Anzelmov ontološki dokaz in njegova usoda, v: *Bogoslovni vestnik*, 43 (1983)/2, 190, op. prev.]
 4. Prim.: James M. Robinson – John B. Cobb [ur.], *The Later Heidegger and Theology (New Frontiers in Theology, zv. I)*, New York, 1963, 47. Ocena Ottove trditve, ki sem jo podal zgoraj, je vzeta iz tega vira. To knjigo, odličen posnetek nemško-ameriške razprave o naši temi, bom nadalje navajal kot Robinson – Cobb.
 5. Heideggrov nemški pojem je *Geschick*, ki ga raje uporablja od bolj običajnega *Schicksal*: s to izpeljano obliko iz korena *schicken* želi rešiti element "pošiljanja" od golega "odloka" ali surove sile, ki prevladuje pri povprečni uporabi bolj pogostega pojma.
 6. Prim. Cobbovi komentarji, v: James M. Robinson – John B. Cobb, *n. d.*, 188.
 7. H. Ott, *Denken und Sein. Der Weg Martin Heideggers und der Weg die Theologie*, Zürich, 1959, 190 sl.
 8. Dokazi so zbrani v: G. Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger. Dokumente zu seinem Leben und Denken*, Berlin, 1962. Naslednji navedek iz Heideggrovega razglaša (ki je bil takrat rektor) študentom Univerze v Freiburgu novembra 1933 služi kot primer: "Naj pravila vaše biti ne bodo dogme in "ideje". Samo Vodja in edino on je današnja in prihodnja nemška stvarnost ter njen zakon. Vedno globlje spoznavajte: sleherna

- posamezna stvar odslej zahteva odločitev in vsako ravnanje odgovornost. Heil Hitler!" (*n. d.*, 135 sl.). [Slovenski prevod: M. Javornik, v: U. Grilc [ur.], *Primer Heidegger: besede, dejstva, misli*, Ljubljana, Krtina, 1999, 22.]
9. Martin Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den "Humanismus"*, Bern, 1947, 102 (ležeče dodano). Prim. tudi *n. d.*, 85 sl. [Slovenski prevod I. Urbančič, v: M. Heidegger, *Izbrane razprave*, Ljubljana, Cankarjeva založba, 1967, 221 in 208.]
 10. To točko je v drugačni obliki obdelal James Robinson: "Če začudenje nad bitjo bitij ustreza numinoznemu zavedanju, da je njihova bit od Boga ustvarjena [kot je predlagal Ort], potem je zavedanje Boga navzoče v zavesti o biti bitja. Če to povezavo uporabimo za Boga kot samo bit, ... se pojavi zmešnjava. Če strahospoštljivo zavedanje biti bitja ustreza zaznavanju biti kot ustvarjene, je potrem Bog ustvarjen? Če je to strahospoštovanje ob biti bitja končni poklon Stvarniku biti, ima potem Bog, kot bit, Stvarnika?" (Robinson – Cobb, *n. d.*, 42).
 11. Obe izjavi sta bili zabeleženi na srečanju "Starih Marburgerjev" l. 1960 (glej Robinson – Cobb, *n. d.*, 43, 190). Kot so mi v Nemčiji povedali prisotni na tem srečanju, je bil vsaj Heideggrov prispevek v tej formulaciji hipotetičen in bolj namenjen argumentaciji, kot pa da bi bila to izjava o njegovem stališču.
 12. Whiteheadovo študijo zelo priporočam heideggerjancem. *Inter alia* bo mogoče vcepila trohico prilagoditev v brezpogojno sprejeto tezo o "koncu metafizike". Na drugi strani pa boste tu našli, na žalost koncepta, veliko tega, česar ste se razveselili pri Heideggrovih novostih: prelom s "substanco", dogodni značaj biti, skrčenje entitete na dejansko priložnost, jedro priložnosti je izkušnja, kontekst priložnosti je dojemanje itd. Vendar je pri Whiteheadu vse to na objektivacijski, ontični ravni. *Process and Reality* je "Razprava o kozmologiji". Iz Heideggrove misli ne moremo izluščiti filozofije narave.
 13. "Znanost ne misli," prim. Heidegger, *Was heißt Denken?*, Tübingen, 1961, 4 in na raznih mestih.
 14. M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, 1959, na raznih mestih.
 15. Pomislite, na primer, na naslednje točke. Svet je objektivacija univerzalne Volje. Volja je stvar-v-sebi, posamične oblike pa si njen videz. Njihova omejenost in negibnost skrivata nenehno gibanje Volje. Vidimo in določimo jih lahko s koncepti. To je svet kot *Vorstellung*: predstava. V njej je predstavljena Volja. Lahko pa se tudi pojavi – v sluhu, vendar ne kot klic, ampak kot glasba. Glasba je umetniška oblika, v kateri neposredno govori glas Volje, saj je ne-objektivajoča, ne-prostorska in čisto gibanje časa. Vse druge umetnosti, jezik in teorija so združene z videzom, s predstavitvijo, z objektivnostjo. Nietzsche je to temo nadaljeval v novi smeri z ločevanjem dionizičnega in apoliničnega. Heidegger predstavlja skrajno zavrnitev apoliničnega.
 16. Robinson – Cobb, *n. d.*, št. 3 in 5.
 17. V študiji o hermenevtiki Cerkevne dogme, ki jo najdete v: *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 44 [N.F. 27])*, Göttingen, 1930, Anhang I: *Über die hermeneutische Struktur des Dogmas*, 68. (Druga izdaja je v pripravi.)