

Augustinus Karl Wucherer - Huldenfeld

HEIDEGGROV POSLEDNJI BOG NASPROTI KRČANSKEMU BOGU

Na poti k razgovoru¹

V tem sestavku bom poskušal, ne da bi se hotel rešiti svoje zakoreninjenosti v krščanskem razumevanju bivanja, s Heideggrom stopiti v pogovor o tistem, kar mu je bilo v "Prispevkih k filozofiji" ("Beiträge zur Philosophie") dano misliti kot "poslednji bog."²

Heideggrova miselna pot je zrastle iz njegovega spoprijema z metafiziko. V njegovi prošnji za štipendijo z dne, 13. decembra 1915, lahko preberemo tudi naslednje: "svoje življenjsko znanstveno delovanje bom usmeril v ponovno oživitev v sholastiki zapisanega miselnega izročila zaradi duhovnega boja prihodnosti za krščansko-katoliški življenjski ideal."³

Tu se ne bom ustavljal pri tem, da si je Heidegger takrat c i l j zastavil povsem "idealistično", usmeril se bom le k nameri "oživitve" tistega, kar je šolska metafizika takratnega tomizma utrdila, opustila ali pa odložila. Mar se ne izreka že na tem mestu predhodna izkušnja bistvenega izvora metafizike, ki pomeni to, da je treba metafiziko misliti bolj izvorno? Mar to mišljenje ne spada že k "drugemu začetku"?

"Zahodna metafizika pa je od svojega začetka pri Grkih (...) predvsem ontologija in teologija"⁴, in sicer "v svojem bistvu hkrati ontologija v ožjem pomenu in teologija"⁵, torej ne le ontologija, temveč kot ontologija mišljenje začetka, **poslednjega** vzroka, in to predvsem pomeni tudi vedenje o božanskem, "saj se zdi, da je prav bog vzrok vsega in začetek in temelj (arché tis)" (Aristoteles, Met 983a). Novoveško rečeno, gre v metafiziki **generalno** za bivajoče, bivajoče nasploh, in **specialno** za najvišje in poslednje bivajoče, torej tudi tu za poslednjega boga.⁶

Če naj obstalo metafiziko spet oživimo, potem jo moramo ne le vrniti nazaj k njenemu začetku, temveč mora ta začetek biti ponovno

izveden "čisto drugače", namreč mišljen mora biti bolj izvorno in bolj prvotno. Od tod lahko pričakujemo, da v "prehodu iz metafizike v bitnozgodovinsko mišljenje" (B.,str.3) potem tudi rekanje boga ostaja nekaj neizogibnega, saj prihaja iz drugega, "najglobljega začetka". Zato nas pravzaprav sploh ne sme presenetiti, da se v "Prispevkih k filozofiji" mišljenje biti iz "najglobljega začetka" sklene s poglavjem "Poslednji bog".

Če je Heideggrovo bitnozgodovinsko mišljenje po svoji tendenci "zunaj vsake teologije" (B.,str. 3439), in to tako zunaj metafizične teologije kot tudi zunaj teologije krščanske vere, pri tem nikakor ne obnemi obnalogi, v kateri je metafizika (takrat, ko še ni bila v zadregi zvedena na splošno ontologijo) vedno videla svojo dopolnjenost;⁷ podobno kot se je ontologija orientirala po ideji boga, eksemplarični ideji najvišjega in najbolj popolnega bivajočega, tako se samodoloča in pojmuje bitnozgodovinsko mišljenje iz bogov (oz. iz poslednjega boga) (prim. B.,str. 437) in ne, kot bi pričakovali, bogovi iz biti.

V motu sklepnega, VII. poglavja o poslednjem bogu, prispevki tega izpostavijo kot nekoga "čisto drugega nasproti bivšim (bogovom), zlasti krščanskemu (Bogu)" (B.,str. 403). Kaj Heidegger razume z besedo **krščanski Bog**? Kaj nam pove to, da je ta (le?) **bivši bog** med drugimi bogovi, ki so prav tako bivši? Kaj potem pomeni, da je poslednji bog tisti čisto drugi **nasproti krščanskemu Bogu**?

I. Krščanski Bog

1. Metafizika kot platonizem in ontologija

Kdo je ta "Bog krščanstva" (B.,str. 24)? In kaj je temu ustrezno potem krščanstvo?⁸

Za razumevanje tega, kar Heidegger imenuje "Bog krščanstva", nam je lahko vodilo njegova recepcija **Kantove "ontoteologije"**. Kot je znano, razume Kant z "ontoteologijo" teologijo uma (theologia rationalis)⁹, ki se razlikuje od krščanske teologije razodetja (theologia revelata), v kolikor prva meni, da lahko božje bivanje spozna brez "pomoči

najmanjšega izkustva", a priori "skozi gole pojme" (KČU, B.660). V tem ko ne z moralno-praktičnim, temveč zgolj s teoretično-spekulativnim dokazovanjem boga "skušamo stopiti nad čutni svet" (KČU, B.619), in sicer v nadčutni predstavi svet idej in idealov, smo se "oddaljili od objektivne realnosti" (KČU, B.596).

Kaj pomeni oddaljitev od objektivne realnosti? Kant kot **objektivno realnost** razume resničnost, ki se loči od (zgolj misljive) možnosti ali, če se izrazimo s Heideggrom: "ono stvarskost, ki se izkazuje na izkušenem bivajočem kot resničnem, kot obstoječem."¹⁰ Kant to stopnjevito razumevanje izkustva, ki je lastno platonističnemu idealizmu, pelje naprej: izkustvo nam služi kot "pripomoček za odskok iz čutnega sveta v nadčutni miselni svet - podobno kot je danes s splošnim znanjem, ki je postalo v globalnem smislu nekaj običajnega in mimobežnega, njegovo pristno izkustvo pa je v današnjih časih zelo skromno. Po Kantu se izkustvo omejuje na naravoslovno empirijo, ki jo izvajamo iz nadčutnega, in pa na pragmatično poznavanje sveta in človeka, ki se s svojim obzirnim vplivanjem vedno orientira na druge."¹¹ Ker trditev o božjem bivanju ne spada v izkustveno območje, v katerem nekaj trdimo o danih predmetih, se pojavlja kot nekaj, kar se zelo oddaljuje od sleherne objektivne realnosti, daleč od vsega, kar nas v izkustveni bližini prizadeva v našem bivanju in iz njega. Oddaljenost od izkustva pomeni, da stopamo prek tistega, kar nam je najbližje, namreč temeljnega izkustva biti, ki ga potrebujemo za iskustvo boga, to pa pomeni tudi oddaljenost boga v smislu "izostajanja" boga, "manjkanja boga"¹² Golo predstavljanje boga samo sebi zakriva svoje brezbožno mišljenje, kolikor med sebe in izkustvo postavi predstavo o bogu. Zato se bog odteguje in izostaja.

Bivajoče Kantove "ontoteologije" "ni" več tisto, kar je prisotno (*id quod est*), temveč v pojmu neprotislovno mišljeno možno (*possibile*) racionalistične metafizike (**Leibniz, Wolf, Baumgarten** idr.). To bivajoče, pojmovano kot najbolj splošno in generalno - torej kot bivajočnost, se sedaj povzpne oz. idealizira v najbolj bivajoče, v presežniku je mišljeno kot najvišje (*summum ens*) in najpopolnejše bivajoče (*ens perfectissimum*): "To, kar je na najpopolnejši način, se očitno najpogosteje kaže kot eksemplarično bivajoče, na katerem lahko razberemo idejo biti (....).

Zato ni nobeno naključje, da je znanost o biti na prav posebno odlikovan način usmerjena k bivajočemu qua bogu."(GA 24,str.38) Kolikor se ta usmerjenost k najvišji ideji bivajočega od Platona naprej v različnih oblikah tiče vse filozofije, je ta meta-fizika. "Vsa metafizika je platonizem"¹³, "prestop prek bivajočega k bivajočnosti (ideji)" (B.,str.172), ta platonizem je ontoteologija oz. je ontoteološko zasnovan.¹⁴

Prehod od bivajočega k "biti" (t.j. k resnično bivajočemu) kot najbolj bivajočemu **obstaja** samo tako, da se človek vedno povrne nazaj na bivajoče. Človek prevzame resnico bivajočega, katere zgodovinsko bistvo se je izročilo mislecem. Zato "meta-fizika", ki mislece nekako "obseda", nikoli najprej ne pomeni "nauka ali filozofske discipline."¹⁵ V usodnem poslanstvu tega prestopanja, ki določa človekovo "bit", človek teži k raznovrstnemu gospostvu v okrožju sebi samemu prepuščenega bivajočega.¹⁶ Ta prestop se dogaja kot zgodovina same biti, namreč kot "odhod iz (prvega) začetka"¹⁷, kot samozakrivanje biti v neskritosti bivajočega kot takega¹⁸ - "usoda zahoda", ki se najprej pojavi na začetku planetarne vladavine metafizike.¹⁹

2. Metafizika in krščanstvo

Kaj ima metafizika opraviti s krščanskim Bogom? Mar ni krščanski Bog, oni, v "ognju" osebno izkušeni bog, ki ga je **Pascal** izrekel v svojem dnevniku: "Bog Abrahama, Izaka, Bog Jakoba in ne (bog) filozofov in učenjakov (....), Bog Jezus Kristus" - vendar potem z resnično muko "pristavlja": "Pozabiti na svet in vse stvari (bivajoče), razen na Boga?" Je krščanski Bog Bog Izraela in oče Jezusa Kristusa?²⁰ Ali ni krščanski Bog, kot meni Heidegger, "Kristus, križani bog", in sicer kot **tisto** za vero v razodetje "zoreče bivajoče"²¹? Toda skozi "dolga proces pokristjanjevanja boga" (B.,str.24) pride nekako do "Boga krščanstva", s katerim Heidegger razume svojstven teološki izraz, ki ga je metafiziki vtisnilo krščanstvo.²²

Zdi se, da Heidegger (naslanjajoč se na Nietzscheja) s krščanstvom razume cerkveno-institucionalizirano krščanstvo kot tisto posvetno-

politično in razlagalno moč, ki jo določa predvsem prevzem in svojevrsten prevoj metafizike.²³

S krščanstvom metafizika zavladala kot "platonizem za ljudstvo"²⁴, kot vulgarni in popularni nauk o dveh svetovih. Bog kot (izvenmundana) transcendenca v pomenu "ontične" transcendence: "tisto ustvarjeno bivajoče že vedno presegajoče ustvarjajoče, stvarnik, v povsem nejasni in zmedeni rabi besede "transcendenca"- transcendenca (tako kot njegova Magnificenca!) Bog sam, bivajoče **nad** ostalim bivajočim" (B.,str.216).

Transcendenca predstavlja tisto, kar "presega prisotno bivajoče in med njim zlasti človeka"(B.,str.24). Sama predstava je namreč onto-teološko posredovana. Toda, ali metafizika misli svojega boga vedno v pomenu nečesa nad- in zunajsvetno obstoječega? Je tako posploševanje dopustno? Vsaj v **Spinozovi** misli, ki se naslanja na **Descartesa** in je zavezana neoplatonizmu, Hegel pa jo je navdušeno prevzel, je vse bivajoče božji biti imanentno, s tem pa je transcendenca izvenmundane vrste, ki jo imamo za krščansko-ortodoksno, presežena.

Ne da bi se spustil v to vprašanje, je Heidegger leta 1957 nanovo premislil "bistveni izvor onto-teološke strukture vse metafizike"²⁵. Čeje bit, ki utemeljuje bivajoče, razumljena kot najbolj bivajoče (kot najvišje bivajoče), potem ontično, na način bivajočega, kot vzrok zasnuje bit v polnost njenega "je". Prav to je "vzrok kot causa sui. Tako se glasi stvari primerno ime za boga v filozofiji."²⁶

Z bogom causa sui ni mišljeno nobeno protislovno samopovzročanje in tudi ne sama temeljna misel Spinozove metafizike²⁷, marveč to, da mora bog obstajati na temelju svoje bistvenosti in s tem iz sebe samega (drugače se ga sploh ne da predstavljati). S tem se nam pokaže v platonizmu ontoteološko posredovana ideja boga. In nanjo se nanašajo naslednje Heideggrove besede: k bogu filozofije²⁸ človek ne more moliti, niti mu ne more žrtvovati. Pred causa sui človek ne more poklekniti, niti ne more pred njim igrati ali plesati."²⁹ Vendar to tudi drugače ni možno, saj je zaradi ontično-ontoteološko pojmovane transcendence človek določen kot tisto, "kar v svojem bistvu že ve, kot bivajoče, h kateremu in iz katerega se določa vsaka 'transcendenca', in sicer kot tisto, kar naj bi samo človeka šele določalo."(B.,str.25) Človek

je tu nezvodljivo obtičal v "napravljanju" (Machenschaft), v onem "razumevanju bivajočega kot pred-stavljivega", pri čemer "pred-stavljivo" pomeni (....) "dostopno v merjenju in računanju". Bog je toraj tisti, s katerim in na katerega lahko računamo. S pred-stavljivim postane človekova naloga pro-izvajanje jasnosti v pred-stavljanje, "pred-stavljajoče pro-izvajajoče po-jasnjevanje" (B.,str.108). Temu ustrezno postane vse bivajoče predstavljivo kot nekaj narejenega po bogu Stvarniku. Na ta način je bivajoče pojasnjeno, ne pa tudi razumljeno.

Z vpletanjem judovsko-krščanske misli o stvarjenju in njej ustrezne predstave o bogu v grško metafizično mišljenje postane ens ens creatum, bivajoče pa je razumljeno iz ideje o stvarjenju, torej po tem, da je nekaj povzročenega, s tem pa se na njem pokaže njegova napravljenost. Tisto napravljajoče na ta način vzide in se še jasneje postavi v ospredje (prim.B.,str.126,str.261).

Heideggrova ponovna kritika metafizičnega t.j. **poietično-tehničnega** razumevanja vere v ustvarjenje bi potrebovala posebno predstavitev. Tu se bomo omejili le na "Prispevke": "v **krščanstvu** in njegovi dogmatiki 'je' bivajoče v svojem izvoru **pojasnjeno** (....) kot ens creatum in stvarnik (je) tisto najbolj gotovo (....) vse bivajoče pa je učinek tega najbolj bivajočega vzroka (B.,str.110)." Z ontičnim "razmerjem vzrok - učinek", z eficientno kavzalnostjo si pomagamo, "ko hočemo nekaj pojasniti, t.j. nekaj spraviti v jasnost vsakdanjega in privajenega" (ibid.). Vera v stvarjenje ontoteologijo radikalizira. Odskok iz skušnje zgolj obstoječih in ugotovljenih stvari v nadčutno prav to nepoznano nadčutno pojasnjuje s ponovnim zvajanjem na znano (prim.B.,str.146). Vendar "poznamo le bivajoče, in tako domnevamo, da smo pri "bivajočem", "resničnem", da smo blizu "življenju" in "zaupamo v naše doživljanje" (B.,str.114). Ne da bi se zavedali, smo izvzeti iz temeljne skušnje dogodja, bit je pozabljena, pravzaprav je bivajočemu pripadajoča bit to bivajoče zapustila.

3. Krščanstvo in ateizem kot nihilizem

Krščanstvo je zapuščenost (od) biti na najbolj odločilen način utrdilo v pozabo biti in to pozabo "na najbolj odločilen način zakrilo" (B.,str.110). "(Zapuščenost biti) je morda najbolj zakrilo in zanimalo krščanstvo in potem njegovi posvetni, sekularizirani nasledniki" (B.,str.115).

"To, da je bivajoče **od biti zapuščeno**", pomeni, "da se je bit od bivajočega odtegnila (umaknila) in da je bivajoče (krščansko) postalo) najpoprej le nekaj, kar je narejeno po drugem bivajočem. Najvišje bivajoče kot vzrok vsega bivajočega prevzame bistvo biti. Bivajoče, ki je bilo včasih nekaj po bogu Stvarniku narejenega, potem postane človekova naprava, kolikor je zdaj bivajoče vzeto in obvladano le v njegovi predmetnosti" (B.,str.111). "Bivajoče (...) se razodeva kot predmet in navzočnost, kot da bit ne bi bistvovala" (B.,str.115).

Zapuščenost od biti se javlja na mnogotere načine, že "Prispevki" opozarjajo na izčrpavanje in uničevanje zemlje, v zvezi s temo, ki nas tu zanima, pa na "smrt moralično-krščanskega Boga" (str.118). To je onega Boga, ki je bil "ponižan v najvišjo vrednoto (idejo najbolj bivajočega med vsem bivajočim kot ideal, kot cilj, kot najstvo)".³⁰

Po Heideggru je to poslednji in najhujši udarec, zadan Bogu; vendar ne prihaja, kot bi lahko pomislili, od tistih, ki v boga ne verujejo, temveč od "verujočih in njihovih teologov, ki govorijo o najbivajočnejšem od vsega bivajočega, ne da (...) bi mislili na samo bit." Vendar je prav to mišljenje v pozabi biti in ono govorenje "iz perspektive (krščanske) vere nekaj naravnost bogokletnega."³¹

"Smrti" krščanskega Boga torej ne smemo izenačiti z eno od njenih najbolj izrazitih posledic, z raznolikim svetovnim fenomenom ateizma, ki je danes vse manj bojevit, le tu in tam lahko še opazimo njegovo, danes nekoliko žalostno pojavo, v celoti pa se vse bolj zvaja na ravnodušnost in nezainteresiranost za vprašanje o bogu. Po analih Britanske enciklopedije za leto 1990³² je od približno 5.2 milijarde ljudi na svetu danes približno 1.7 milijarde kristijanov; 1.1 milijarde ljudi pa se ne izreka za nobeno od religij; gre za t.i. teoretične (za ateizem opredeljene)

ateiste. Naj so te številke tudi po sociografskih merilih še tako nenatančne in nedoločene, pa vendarle ob njih ne moremo iti mimo tega, da ima danes globoko razširjeni ateizem svoje korenine predvsem v krščanstvu Zahodne in Srednje Evrope.

Krščanski teizem metafizike prav tako kot njegovo zaničanje in obrat v a-teizem stojita v metafizični zapuščenosti (od) biti, katere bistvena **posledica** šele je **nihilizem** (B., str. 119, 138). Zato lahko čisto pavšalno rečemo, da je metafizika kot vladavina platonizma "v svojem bistvu nihilizem"³³, seveda tako, da si noče priznati manjka nadčutnih idej, idealov in vrednot, ki obvladujejo zemeljsko življenje (prim. B., str. 139).

Pravi nihilizem si pred brez-ciljnostjo zapira oči. Zato se osnovni ustroj ciljnih postavk (idealov, vrednot), ki segajo v nadčutno, nikakor ni zlomil, nasprotno, čutno zemeljsko življenje odmirajočega krščanstva ta ustroj obvladuje prav tako kot njegove posvetne naslednike. "Beg od sveta v nadčutno nadomesti zgodovinski napredek. Onostranski cilj večne blaženosti se preobrne v zemeljsko srečo mnogih (....). Tisto ustvarjalno, prej izvorno pripadajoče biblijskemu Bogu, postane odlika človekovega početja. Njegovo ustvarjanje na koncu preide v golo obrt in posel."³⁴

Čese vprašamo še to, kako je mogoče, da je krščanstvo metafiziko lahko zaznamovalo na tako njej pristen način, najdemo nastavek odgovora pri Heideggru: "Antična ontologija je bila v svojih temeljih in temeljnih pojmi, kljub drugačnim izvorom, krščanskemu svetovnemu nazoru in pojmovanju bivajočega kot ens creatum hkrati pisana na kožo. Bog kot ens increatum je bivajoče, ki mu je ustvarjanje naravnost imanentno potrebno in ki je za vse drugo bivajoče causa prima."³⁵ Heidegger nas, ko omenja **Franza Overbecka**, spomni še na domnevno "svet zanikajoče pričakovanje konca, ki je temeljna poteza praksi krščanstva."³⁶ Tudi tu se zdi, da se krščanstvo odlično sklada s platonistično metafiziko in njenim "begom od sveta v nadčutno".

To, kar Heidegger pove proti Bogu metafizike in krščanstva, torej presega vso ateistično kritiko metafizike in religije, toliko bolj, ker je slednja sama znotraj bit-pozablajoče zapuščenosti (od) biti. Po vsem videzu pa je prevladujoča "interpretacijska tendenca" pri Heideggru provokativno negativna.³⁷ Mar iz nje ne govori agresivnost prizadetega?

Mar ne meče na zgodovino sence, ki se dviguje iz nihilistične čemernosti, zato da bi potisnila v svetlobo lastno miselno pot? In mar ni prav tako zelo veliko razlogov, ki govorijo v prid bistveno bolj pozitivni interpretaciji taiste zgodovine filozofije? Ali pa njeno nasprotstvo v sebi skriva smisel, ki ga je treba šele izpostaviti?

II. Smisel nasprotstva

Heideggrov poslednji bog ne stoji tako zelo nasproti "onemoglemu" (B.,str.237), izžetemu (B.,str.39) in odmirajočemu (B.,str.54) krščanstvu in njegovim Cerkvam, temveč "proti" krščanskemu Bogu. Glede na to, kar smo povedali doslej, je ta Bog na skrivnosten in temen način v vzrok stvarstva preobrnjeni nebožanski bog metafizike, ki je sama kot platonizem tako ontoteologija kot prikriti nihilizem, kar v temelju pomeni zapuščenost (od) biti (B.,str.119). Krščanski Bog s tem ni bog krščanstva le poimenu: "ko cerkveno - krščanska vera obnemore in se njena svetna vladavina razgubi, vladavina tega Boga ne izgine. Nasprotno, njegova postava se preobleče in njegova zahteva skrkne v nerazpoznavnost. Na mesto avtoritete Boga in cerkve stopi avtoriteta "vesti", "vladavina uma", "bog" zgodovinskega "napredka", "socialni instinkt".³⁸ Na ta način je nekaj povsem doslednega, da se mora Heideggrov poslednji bog pojaviti predvsem kot nekaj, kar je v nasprotju do krščanskega Boga, kot "čisto drugi". V poimenovanju "čisto drugi" pa odzvanja tudi dialektična teologija neznanega Boga, ki se je razodel v Jezusu Kristusu: v Jezusovi smrti Bog sam s svojo sodbo zanika človeka, v Jezusovem vstajenju pa zališimo tudi milosti polni "da" Boga. Radikalni "ne" v odnosu do grešnega človeka spremlja izvorni radikalni in neskončni "da". Obsojeni človek ostaja grešnik, bistvujoč v odpuščanju.

Sled podobnosti med dialektično teologijo in onim "čisto drugim" ne bi smela biti naključna. Vendar se taista misel bitnozgodovinsko zaobrne: če postane dogodje zastiranje in vlada odtegnitev biti in z njo zapuščenost biti, potem se na prvi pogled vse kaže kot zgolj nično, z vsem bivajočim ni nič, nihilizem je tu. Zgodovino oblikujoča sila krščanskega Boga postane nekaj minljivega in neutemeljenega. V skritem

ozadju pa je nasprotno prav ta "zapuščenost (od) biti (....) prvi jutranji somrak biti kot samozakrivanje, ki vznikla iz noči metafizike" (B.,str.293). Odtegnitev vlada kot darovanje biti, torej tisti "ne" kot "da", "zastiranje (kot) prvo in najvišje darovanje biti, (ki) je njeno začetno bistvovanje samo", in sicer v tem, "ko se resnica (biti) v njenem bistvu na novo odloča (B.,str.241) - v smeri k tistemu potujitvenemu biti same, ki je "tišina mimohoda poslednjega boga" (prim.B.,str.406). Poslednji bog s tem človeku ne stoji dialektično nasproti. Ta "čisto drugi" kot pravi moto (B.,str.403), stoji "nasproti bivšim bogovom, zlasti krščanskemu" Bogu. V tej formulaciji lahko razberemo zelo natančno kritiko pozabe biti v dialektični teologiji.

S tem pa se začne osvetljevati tudi smisel zgoraj omenjenega nasprotstva; tega "proti" ne smemo razumeti prehitro kot zavrnitev, razveljavljanje in odstranjevanje. Namen tega "proti" ni vzpostavitev nasprotnika (B.,str.173). Ta "čisto drugi" s tem ne naznanja nasprotstva, ki bi sovražno nastrojeno pobijalo predvsem krščanskega Boga in tudi druge bogove. Nasprotstvo namreč ravno v tem "nasproti" vase vključuje največjo bližino. Nikakor ni namreč nujno, da mora ta "proti" izrekati proti-postavljenost ali pa nasprotujoče "zoper to". Nekdo je lahko "nasproti nekomu", t.j. v primerjavi z njim, v odnosu do drugega drugačen ali pa "naredi korak proti vratom", t.j. se pomika v smeri nečesa, ali "se proti nekomu obrne", t.j. se obrne nanj, ali pa je "proti komu", t.j. do nekoga odprt.³⁹ Četa "proti" lahko tako veliko izreka, v kakšnem smislu je potem poslednji bog čisto drugi, "zlasti (t.j. predvsem, posebno, hkrati) v nasprotstvu do krščanskega Boga med ostalimi bogovi?

Čeprav "ne" bitnozgodovinskega mišljenja v svojem razločevanju drugega začetka nasproti prvemu, pride pred "da" prvega začetka, gre vendarle za neko shranjujočo sprostitev prvega začetka. Ta "destrukcija" (B.,str.179) je nujna, ker je prvi začetek (Anfang) kot temelj in izhodišče postal pričetek (Beginn) in od-hod (Fort-gang), izgubil je svojo utemeljenost in začetnost ter se odtegnil v neutemeljeno.

Zato nakazuje ta "proti" spoprijema s prvim začetkom prav smer ponovne vrnitve vanj. Prvi začetek kot temelj je treba misliti bolj začetno (temeljno), treba ga je spet privedi na plano (po-vzeti Wieder-Holen).

Toda ta "spet" "ponovne privedbe (po-vzemanja) v ponavljanju" istega začetka nam pove, da je s tem prvim začetkom zdaj "čisto drugače" (B.,str.73,prim.str.55): gre za pre-hod v drugi začetek. Ta je sam kot "najgloblji začetek" (B.,str.405) tisto poslednje, eshaton, tisto "najbolj začetno" (B.,str.1416) začetka, ki bivše presega, (prenaša čez k drugemu začetku), in posega v največjo daljavo ter sega čez vse prihodnje.

Upoštevati moramo, da je poslednji bog čisto drugi nasproti bogovom, ki so **bivši**. Kot bivši pa ti bogovi nikakor niso nekaj preteklega, s čimer je zgodovina počistila. Če pa je čas kot prihodnost bivšega, saj se pri-čujoče (gegen-wärtig) bivše razpre ter se hkrati umakne v prihodnje (prim.B.,str.383), kakšni usojenosti so tu prepuščeni bogovi religij - in ne le Grčije? Je njihovo prihodnje že odločeno? Kaj jim je prepuščeno v odločitev? Kaj bo lahko iz njih? Mar ni tako, da je lahko poslednja prihodnost bivšim dana šele v bogovanju "boga bogov"? Velika misel, ki bi lahko bila plodna tudi za vpraševanje po odprtih poteh k veliki ekumeni svetovnih religij.

Vendar se vrnimo nazaj h krščanskemu Bogu. Tudi on je bivši, nikakor pa ne pretekli, tisti, s katerim bi morali počistiti, vendar pa ga moramo kljub vsemu (v pre-hodu od metafizike v bitnozgodovinsko mišljenje) preseči (Überwinden). Vendar prav to preseganje terja razvijanje vprašljivosti onega krščanskega iz njegovega lastnega izvora in začetka (prim.B.,str.205). Pri tem moramo upoštevati naslednje razlike:

1. Ontoteološko pokristjanjenega boga ne smemo enačiti z Bogom v oznanilu Jezusovem: "Manjkanje Boga in božanskega je odsotnost. Vendar odsotnost sama ni nič, temveč je prav ona šele prisvajajoča prisotnost zakrite polnosti bivšega, ki tako zbira bistvujoče božanskega v grštvu, v profetsko - judovskem, v Jezusovi pridigi. To nič-več je neki še-ne zastrtega prihoda njegovega neizčrpljivega bistvovanja."⁴⁰ Odprto ostaja, kaj pove polnost božjega v "Jezusovi pridigi". Pomeni pridiganje tu prae- dicare: "nekaj vnaprej reči in s tem oznanjati ter slaviti in tako dopustiti, da se tisto, kar nam pri-govarja, prikaže v svojem blesku?"⁴¹ Ali se javno oznanja le prihod Izraelovega Boga v polnost? Ali pa se prek tega pojavi oziroma spregovori "vsa polnost"

(pleroma), ki dopušča da prihajajoči Bog in Oče Jezusa Kristusa "prebiva v njem" (Kol 1,19)?⁴²

2. Krščanstvo in krščanska vera nikakor nista eno in isto. Kar se danes v temelju dogaja, je derealizacija, razresničenje nadčutnega sveta krščanstva. To pa ne izključuje tega, da v ljubezni vladajoča krščanska vera "tu in tam"⁴³ tudi še bo. V navezavi na Nietzscheja je krščanstvo "zgodovinsko, svetovno-politično pojavljanje Cerkve in njenih teženj po moči znotraj oblikovanja zahodnega človeštva in njegove novoveške kulture. Krščanstvo v tem pomenu in krščanskost novozavezne vere nista eno in isto. Tudi življenje, ki ne sprejema krščanskosti, lahko priznava krščanstvo in ga uporablja kot dejavnik moči, kot tudi življenje v krščanskosti krščanstva nujno ne potrebuje. Zato spoprijem s krščanstvom ni nujno in brezpogojno žetudi pobijanje krščanskosti, prav tako kot tudi kritika teologije še ni kritika vere, katere razlaga naj bi ta teologija bila."⁴⁴ Po Heideggru teh "bistvenih razlik" ne smemo podcenjevati. Poleg tega jih poznamo tudi iz zgodovine teologije razodetja, saj so se v njej izrazile na različne načine.

III Misli o ponovitvi miselnogodovinskega izročila v prostoru krščanstva

Heideggrovo mišljenje nam kot "nastanjenost v novem začetku" (B., str. 171) dopušča, da miselnogodovinsko izročilo v prostoru krščanstva iz njega samega - prav v pogovoru skozi Heideggra in z njim, kot tudi po Heideggru in preko njega - razumemo v marsičem drugače in da še bolj odkrivamo njegove temelje.

1. Metafizika

Ne bom se dotaknil vprašanja, ali Heideggrova zgodovina prvega začetka kot od-hoda (proč od začetka), ki se dogodi v metafiziki, ni pogled skozi prizmo evrocentrizma. Mar ne leži to razumevanje zgodovine prav v senci tiste metafizike, h kateri spada (kot njena posledica) tudi

novoveško podjarmljenje ("subjektiviranje") sveta? Zato v nadaljevanju ne bomo govorili o nujnosti tega, da se Evropa sreča z zunajevropskim svetom, prav tako ne o tem, da je v drugem (neevropskem) svetu vzniknila nuja po ponovitvi najbolj lastnih začetkov, in nič o pripravljenosti za prisluhnjenje tistemu nenavadnemu v odgovoru, ki se prebujajo pri onih izvanih s planetarnostjo metafizike. Je danes še moč gledati svet skozi prizmo naloge "izvirne rešitve, t.j. upravičevanja Zahoda in njegove zgodovine"? (B.,str.54, prim.str.4,str.186) Katere naloge svet zastavlja "Zahodu"?

Heideggrova razlaga metafizike kot ontoteološko zasnovanega platonizma (idealizma) nam pokaže zelo bistvene povezave v zgodovini zahodne filozofije. Vendar zato ta razlaga sama še ni imuna pred historično kritiko, zaradi njene pavšalne obravnave pa ob njej lahko dobimo vtis, da gre za ideološko totalitarno miselno formo. Mar ni nujno, da se vsaj vprašamo, če sploh je in koliko je "vsa filozofija" po **Platonu** dejansko bila ontoteološka metafizika? K temu le tole kratko napotilo: Če ontološki način argumentiranja lahko velja za znamenje ontoteološkega mišljenja, potem vzbudi pozornost to, da se ontoteološki argument pojavi šele v srednjem veku⁴⁵, še takrat pa ni bil splošno poznan, poleg tega pa so ga nekateri misleci, na primer Tomaž Akvinski, zavračali, in to veliko bolj radikalno, kot je to domneval Heidegger.

Po Heideggrovi interpretaciji Tomaža Akvinskega eksistence Boga ne moremo spoznati kot nekaj "čistemu pojmu Boga" pripadajočega, ker naše spoznanje tega ni zmožno in je v slabem pomenu končno. Temu nasprotno pa Kant isti problem misli bolj temeljito in radikalno, s tem ko zanika, da eksistenca (obstajanje) pripada golemu pojmu najpopolnejšega bivajočega.⁴⁶ Vendar Heidegger pri tem niti z eno besedo ne upošteva Tomažev negativne filozofije, predvsem tega, da Bog nikakor ne more biti **obstajajoče** bivajoče, saj v pravem pomenu (proprie dictum) sploh ni nobeno bivajoče, nobeno samostojno bistvo (substancia), ki mu mora biti šele pripasti. Prav zato, ker po Akvinskem idealizirajoče predstavljanje ne vodi spoznanja, nima na poti spoznavanja Boga na razpolago vnaprejšnjega pojma Boga, prav tako pa ni pomanjkljivost, da načelno sploh ne moremo vedeti, kaj Bog je, ker morajo obča določila kajstva, (univokni) predika-

menti božje "bistvo" že v temelju zgrešiti. Zato smo pri izkazovanju božje prisotnosti napoteni na bivajočega, ki se nam razkriva prek čutov, kolikor je temu bivajočem verbalno - participativno dano **biti**. Nasprotno po Kantu eksistenca ni realna pojmovna določitev, ker spada h kategoriji modalnosti, realiteta pa h kategoriji kvalitete - torej se vprašanje, **kako** je nekaj postavljeno, vprašuje po nečem čisto drugem kot pa vprašanje, **kaj** je postavljeno. Kant obravnava božjo eksistenco, v nasprotju s Tomažem, kot kategorialni problem, kot vprašanje določljivosti tistega obstoječega, ki mu manjka sleherna čutna danost. Primer Heideggrove interpretacije Akvinskega, ki jo tu zgolj nakazujemo, vsiljuje sicer zadržanosodbo, da je morda ontoteološko mišljenje značilno le za racionalizem, za predstavljajoče-preračunavajoče mišljenje metafizike.

K ponovnemu in drugačnemu branju zgodovine filozofije nas vzpodbuja sam Heidegger. Prav v luči njegovega mišljenja se, kot se zdi, pokaže, da izhaja verbalno razumevanje biti, za razliko od bivajočega kot substancialnega principa, iz poznega neoplatonizma (**Porfirij**), srednjemu veku pa ga je posredoval **Boecij**.⁴⁷ Torej je bila Tomažu ontološka diferenca izrecno poznana: "Različna je bit (esse) in tisto, kar je (id quod est)." ⁴⁸ Bivajoče kot na biti participirajoče je razumljeno iz "akta", to pomeni iz akta samoposredovanja (communicac) njemu dajajoče se biti v "esse commune"; ta bit ni postavljena kot bivajočnost, kot občost in ideja, temveč je izkušena kot aktualni proces prihoda biti v vse dosedanje in prihodnje samostojno bivajočega, ki v biti prejema svoj temelj (processus essendi a divino principio in omnia existentia).⁴⁹ Mar ni to procesno in dogodno, v katerem bivajočemu pripade bit, blizu Heideggrovemu dogodju? Vsekakor je interpretacija, ki mišljenje, kot je npr. Akvinčevo, gladko (po principu ali pa le po prevladujočih težnjah v njem) uvrsti v ontoteološko metafiziko, ki jo določa pozaba biti, zgrešena.

V nadaljevanju neosholastične misli, ki jo je spoznaval zgodnji Heidegger, se danes veljavna prizadevanja v zvezi z dokazovanji bivanja Boga še vedno vrtijo okrog misli o kontingentnosti. Pri tem se ne bom spuščal v problematiko potrebnosti dokazovanja božjegabivanja, temveč se bom usmeril le na vprašanje, kako je pri tem mišljena **ens**

contingens⁵⁰

Zdi se mi, da v neosholastiki prevladuje težnja po pejorativni razlagi končnosti bivajočega kot minljivega, naključnega, omejenega, nepopolnega, nasploh kot nemoči, da bi lahko samo sebe držalo v postavljenosti. Posamično in spremenljivo je tu očitno mišljeno ontoteološko: v perspektivi zahteve po popolnosti ideala najvišje zamisljive bivajočnosti je bivajoče tisto, "kar bivajočnosti ni in nikoli ne bo zadostno" (B.,str.209), torej nekaj vnaprej ničnega, odrekajočega. Končnost ni več razumljena kot popolnost in dopolnjenost v tem smislu, da omogoča vznik pojava, v katerem se bivajoče drži in je držano v svoji biti.

Neosholastični dokaz o Bogu po navadi izhaja iz ontološke kontingence, namreč ravnodušne in formalno izenačujoče indeferentnosti obstajanja in neobstajanja, bistva in dastva (eksistence) kot konstitutivnih bitnih temeljev bivajočega. Vendar sama kontingentnost (v contingere) konotira (le da tega po navadi ne opazimo) intranzitivni pomen: dogodje, dogajati se. V nasprotju z neosholastiko izhodiščni fenomen na poti spoznavanja bivanja Boga za Tomaža sploh ni misel o kontingentnosti, temveč misel o participaciji. Zato Akvinski bivajočega ne razlaga pejorativno, temveč kot nekaj, kar ima vzrok v sebi (causa sui in sui causa), kot nekaj čemur je dana samostojnost (vsakokratnemu bivajočemu lastna popolnost) z njegovo udeležbo v biti.

Verjetno je bil za Heideggerovo razumevanje metafizike temeljnega pomena, kot smo nakazali že uvodoma, njegov zgodnji spoprijem z neosholastiko. Mar ni že v njenem razumevanju kontingentnosti zaznal "na najbolj odločilen način prikrito" (B.,str.110) zapuščenost biti bivajočega in s tem nihilizem?

2. O odnosu filozofije in bibličnega mišljenja

Soodnos zahodne filozofije in krščanstva Heidegger pavšalno predstavi tako, kot da bi se krščanstvo "zgodaj, na svoji poti skozi judovsko - helenistične nauke, na svoj način polastilo platonistične filozofije in tako poskrbelo za to, da se platonistična filozofija, ki je bila tedaj tudi

razglašena za vrhunec grške filozofije, od takrat pa do današnjega trenutka pojavlja v luči krščanske vere.⁵¹ Verjetno je treba pritrditi temu, da je v izredno diferencirani recepcijski zgodovini krščanstva, omejeni na čas helenističnega sinkretizma, v določeni meri šlo za zgodnjo prevlado platonizma, ki je bil sam spet izredno raznolik. Toda namesto da govorimo o polastitvi in prevzemu platonizma (izenačenega z metafiziko) s strani krščanstva, ki je ta platonizem vulgariziralo, lahko isti proces interpretiramo tudi v obratni smeri, namreč kot potujevalno heleniziranje krščanstva, kot to, da je krščanstvo podleglo zlemu duhu metafizike znotraj območja grško-rimske sužnjelastniške družbe ali pa kot le zelo neodločno in naknadno prilagoditev krščanstva tej metafiziki.

Naj to velja ali ne, vsekakor je po-vzemajoči povratek v začetke Izraela kot tudi za tisto grško odprtega judovstva in krščanstva nujen. Tudi tu namreč vseskozi obstaja nevarnost, da tisto, kar sledi pričetku, prvemu javljanju in kazanju začetka, veličini tega začetka, ki je pred vsem še prihajajočim, ni doraslo, da ga zgreši in ga zakrije. Od tod po-ziv k drugemu mišljenju (meta-noein): "To ti očitam, da si svojo prvo ljubezen zapustil. Spomni se na tisto, od koder si padel. Torej se obrni." (Raz.2,4). Toda tudi nezadostnost in nedoseganje začetnega v pričetku kot tudi zgrešitev začetnega v od-hodu (po-teku) še ni argument proti tistemu, kar se je takrat začelo.

Med filozofijo in krščanstvom so bila vedno znova tudi plodna srečanja, v katerih sta drug drugega obdarila in preobrazila - predvsem mislim na tisto dogajalno v biblični podobi in obliki krščanskega oznanila. Zato moramo tudi vprašanja pokristjanjevanja metafizike ali pa "helenizacije" krščanstva presojati bistveno bolj previdno in diferencirano.⁵² Je že to odpadništvo, če se v živosti specifično antične theoria o bistvenosti (ousía) Kristusa premišlja in silovito sprašuje o trajnem obstoju tistega, "kar je", ne pa tistega, "kar se je zgodilo"? Ali zaradi tega pomišljamo na to, da bi tajili zgodovinskost tega dogajanja ali pa osebno udeležbo v dogodku? Vendar nas lahko ta nastavek klasične metafizične teologije ki služi kasnejši dogmatični teologiji, s svojim zapostavljanjem dogodkov v bivanju Jezusovem privede v slepo ulico. Ti izredni, pa tudi vsakdanji dogodki namreč ne demonstrirajo le njegovega

bistva, temveč razvijajo tudi njegov osebni odnos do Očeta in Duha.⁵³ V tej odprtosti odnosa dogodki Jezusovo bistvo zbirajo v univerzalno pomenljivost in jih zato ne gre predstavljati zgolj linearno kot verigo ali sosledje merljivih zdajev, ki drug drugega razveljavljajo, med tem ko preminevajo.

Bernhard Welte je opozoril na to, da se predvsem v starejših, manj intenzivno heleniziranih plasteh Nove zaveze "pripoveduje zgodba in kaže na dogodke. Tako ni le pri sinoptikih, temveč tudi na primer pri sv. Pavlu. Najpomembnejša dogodka, Jezusovo smrt in vstajenje, vedno imenuje jedro krščanskega oznanila. Poroča se torej o srečanjih, in se ne sprašuje po bistvu. Imamo pričevanja in oznanjenja, ne pa abstraktnih izjav."⁵⁴ Mar se nima bitnozgodovinsko mišljenje iz dogodka za tisto bistveno zahvaliti prav onemu dogodnemu v zgodovinskem horizontu razumevanja judovstva in krščanstva?

Vendar se spomnimo še na drugi sad srečanja med grškim in bibličnim mišljenjem - na premeno v razumevanju "minimum ens", poslednje med aristotelovskimi kategorijami, kategorije relacije (esse ad), namreč na odkritje proste bitne možnostisamobitnosti osebe v medsebojni ljubeči odprtosti. Zdaj se bomo spustili prav v to personalno-dialoško razumevanje bivanja.

Heidegger kritizira tisto personalistično mišljenje (pri **Maxu Schelerju** in tudi pri **Edmundu Husserlu**⁵⁵), čigar smisel je zastrt zaradi pozabe biti in subjektne vmeščенosti v ego nekega jaz-ti odnosa. "Namesto da vselej govorimo le o t.i. odnosu jaz-ti, bi morali prej govoriti o nanašanju ti-ti, saj je jaz-ti izrečen vedno le iz mene, medtem ko gre v resnici za vzajemno nanašanje."⁵⁶

Zdi se mi, da je odprtost vzajemnega nanašanja personalno-dialoškega razumevanja bivanja v pristni izvornosti ohranjena v obratu (Kehre) v dogodju, in sicer v namigu in namigovanju poslednjega boga. Ta namig je samoodpiranje, kot dogodje / pri-svojitev (Er-eignung) je klic (po-klic), ki kliče v pripadnost dogodju same biti: "... obotavljajoče, nihajoče odrekanje je namig, v katerem je tu-bit (...) vzgibana, in to je nihaj obrata med po-klicem in pripadnostjo, do-godje, bit sama " (B.,str 380; prim.str.385).

V utemeljevanju časa-prostora tu-bitu odpirajoče se dogodje pomeni "namigovanje-sem (boga) in držanje-tja-čez (človeka) v odprtem tega tu - "in ne "nekega nasproti", nečesa nazornega in neke "ideje"" (B.,str.29) ali pa domišljanja predmetnega (B.,str.438) oziroma tistega napraviti-si-pred-stavljivo nekega pogleda (Augesicht).

Čemislmo iz tega odprtega nanašanja in v njem, potem je še bolj razumljivo, zakaj je Heidegger zavrnil predstavo o stvarjenju v pomenu tehnomorfne kavzalnosti. Kaj pa v odnosu do pravkar povedanega pomeni tisto, kar nas nagovarja v biblični veri v stvarjenje? Nikakor ne pojasnjevanje sveta, iz katerega bi lahko abstraktno sklepali na lastno proizvedenost. Stvarjenje primarno namreč sploh ni delovno, temveč besedno stvarjenje.

Hebrejski izraz za besedo (dabar) lahko med drugim pomeni tudi nagovarjajočo bit in dogodje. Besedno stvarjenje pa primarno ne pomeni niti ukazovanja, duhovnega in voljnega izjavljanja moči, niti napravljanja ali izdelovanja (demiurgein), temveč (v grščini LXX) "ktízein",t.j. utemeljevanje, ustanavljanje, zasnavljanje, osvobajanje oz. sproščanje prostora za naselitev, za prisotnost, za prebivanje.

Razumevanje stvarjenja v (zgodovinsko-redakcijsko mlajši) Genezi korenini v še starejšem izkustvu zaveze, v izkustvu, da je človek potegnjjen v območje, lastno Bogu, kjer mu je zanesljivo dan prostor in čas (milost, móči prestajati bivanje), razlog za biti, spokojno življenje v polnosti: hesed, sedaka, šalom itn.). Izvorno mesto vznika izkustva o stvarjenju torej ni apersonalno izkustvo dela, temveč praodnos med ti in ti.

Za krščansko razumevanje bivanja je izredno nenavadna Heideggrova misel, da Bog **potrebuje** bogove in bogovanje biti. Poslednji bog **rabi** resnico biti kot dogodje (B, str.234, str.408, str.438). Nasprotno pa si v metafizičnem motrenju Bog zadostuje; zlahka je brez ustvarjencga, ustvarjeno pa ne more biti brez njega, le ono in samo ono je postavljeno v območje potrebnosti.

Glede razumevanja gornje Heideggerove trditve bi si lahko pomagali z ontološko mistiko; prav na Heideggrovo recepcijo le-te bi morali biti še bolj pozorni.⁵⁷ S tem bi se namreč še jasneje in razločneje

prikazala njegova bliskost s personalno-dialoškim umevanjem bivanja.

Zgodovinsko mišljeno je človek po božji ljubezni in svobodni samoprivolitvi tako zelo pripuščen v bit, da Bog noče biti brez človeka. Resnično ljubeči namreč misli smrtno resno, ko pravi, da noče živeti brez partnerja, ki ga ljubi. To nam govori tudi znani izrek **Angelusa Silesiusa**: "Bog brez mene ne živi." "Vem, da brez mene Bog ne more niti za trenutek biti; če bom jaz šel v nič, bo moral v hudi sili tudi on svoj duh spustiti."⁵⁸ Izrečenega ni moč razumeti niti kot stvarno informacijo, ki nekaj teoretično zatrjuje, niti kot govorno dejanje jaza-subjekta, ki bi nekaj sporočalo, temveč kot natančno govorico ljubezni (emphatica locutio). Zdi se mi, da Heidegger tu misli na podoben način: to, da Bog bit rabi in potrebuje, nima nič opraviti s pomankljivostjo, nezadostnostjo ali pa potrebo božjo, pri čemer bi si Bog lahko pomagal in si hotel pomagati z onim hoteti-biti-v-drugem-pri-sebi, temveč to potrebovanje pomeni dopustitev, darovanje in osvoboditev, sprostitve ("nekaj izročati njegovemu lastnemu bistvu") in hkrati varovanje, hranjenje ("držati nekaj v varujoči roki").⁵⁹ V tem smislu bit potrebuje bistvo(vanje) človeka (B, str.251,262), prav tako nas poslednji bog potrebuje kot "čuvarje tišine mimohoda"(B,str.23). Bog "je" zato le s človekom in zato "se" bit ne daje brez človeka.

V nasprotju z (relativno) nezgodovinskostjo mišljenja temelja v metafiziki platonizma je mišljenje biti kot zgodovinsko mišljenje vseskozi **eshatološko** mišljenje "pripravljanja javljanja poslednjega boga" (B,str.411), samodogoditve največje bližine poslednjega boga (B,str.411). "Pomaknjeni smo v čas-prostor odločitve o begu in prihodu bogov" (B,str.405).

Po Heideggru zdaj ni več vprašanje to, ali se bogovi pomikajo k nam ali proč od nas, temveč se oboje (beg in prihod) primakne skupaj v bivše, zgolj preteklemu je odtegnjeno v območje zakritega pre-obrata bogov. Pri tem govor o "bogovih" ne predpostavlja "katerih koli bogov kot obstoječih", saj je z imenom "bogovi" imenovana le prehodna "neodločenost" (ki jo krščanstvo spregleda), kateri Bog in če sploh kateri Bog se bo prikazal kateremu bistvu človeka (B,str.437). Oziroma še bolj previdno: "Mnoštvo bogov ni podrejeno nobenemu številu,

temveč notranjemu bogastvu temeljev in brez-danjosti v trenutku zasvetenja in zakrivanja namiga poslednjega boga, ki je hkrati edinstvena bližina (B, str. 412) - in to bo tisti najrazsežnejši čas-prostor igre biti v njeni mimo-hodnosti; v zgodovinskem bistvu namiga poslednjega boga leži enotnost največjih skrajnosti apokaliptičnega boja, "najbližje približevanje in skrajna oddaljenost." (B, str. 408).

V odločilnem "boju za poslednjega boga" gre "za zasnavljanje resnice biti kot prostora tišine njenega mimohoda" (B, str. 412). Bog čaka na to zasnavljanje (B, str. 417) in ne mi v domnevni nemoči, na skrivnem brezbožni kot v **Beckettovem Godotu**. Mi torej moremo pripraviti zasnavljanje (utemeljevanje) resnice, ki nam je zadano skozi vztrajno pričakujoče približevanje (Entgegen-harren), in to na način, kot nas on potrebuje. To spominja na eno od osnovnih premis teologije milosti, ki je tudi eden od ključev za razumevanje Heideggra: "Facienti in se Deus non denegat gratiam. Pomagaj si sam, potem ti bo tudi Bog pomagal." Saj milost ne pomeni samovoljne opustitve kazni odvzema svobode v medsebojnem odnosu podrejenosti, temveč pomeni k samemu sebi sproščajoče (freigebende) dopuščanje biti. Bog se nam približa prav v tem čakanju na to, da bomo sami zasnovali (utemeljili) bivanje oziroma se nam odteguje kot tisto, kar pušča odprt čas-prostor igre.

Heideggróvo razkritje bitnozgodovinske poti od prvega začetka, od začetka grške fizis k poslednjemu eshatonu, ki "je najdaljša (pripravljalna) pred-hodnost sama" (B, str. 405), se mi ne zdi mogoče brez njene globoke vkoreninjenosti v eshatološkem judovsko-krščanskega mišljenja. Tega ne govorim zato, da bi Heideggra historično nekam uvrstili ali pa mu podtikal nekakšno prikrito odvisnost ali celo sekularizacijo, tudi ne zato, da bi si Heideggra z opozarjanjem na njegovo blizkost judovsko-krščanskemu Bogu irenistično prisvojil za krščanstvo, marveč zato, ker je Heidegger spoznal nujnost radikalnega spoprijema s platonistično deformirano krščansko eshatologijo in njenimi filozofskimi možnostmi.

Mišljenje eshatona iz dogodja izvije le-to iz rok filozofskega platonizma, ki "nudi prostor, v katerem se lahko utemelji judovsko (Filon)-krščanska (Avguštin) vera." (B, str. 211). Platonizem v eshatologiji Janezovo Apokalipso razlaga kot svet zanikujoče pričakovanje konca.

Njena vsebina je poslednji čas pred zatonom minljivega sveta, tik pred dokončnim uničenjem svetovnega odra zaradi selitve nesmrtnih duš v onstranstvo "večnosti", "ki ni nobena večnost, temveč le brezkončni in-tako-naprej najbolj izpraznjenega najbežnejšega" (B, str.409), namreč golega zdaj v "nunc stans".

V Janezovi Apokalipsi pa gre nasprotno za končni čas (čas konca), in to kot čas zbiranja božjega ljudstva, kot čas Cerkve, čas odločenosti za začetek (otvoritev) poslednje dobe sveta, kot čas priprave pojavitve Boga. Kot poslednji začetek je to tudi prvi in začetni začetek, ki v svoji besedi utemeljuje stvarjenje - stvarjenje kot vsesvetovno utemeljevanje človekovega prebivanja v klicu njegove Besede (samooznanjanje Boga), in ne začetek kot golo postavljanje minljivega, ki se izteka v zaporedju zdajev. Temu nasprotno je pojavljanje tistega začetnega v začetku (časa-igre-prostora stvarjenja) naravnost tisto poslednje.

Posebej nenavadno se sliši to, da do-godje (verbalno razumljeno bistvo biti kot bistvovanje) privede tubit pred "tišino mimohoda poslednjega boga" (B, str.406, str.412), še več: "Mimohod je način prisostvovanja bogov."⁶⁰ Temu ustreza izkustvo, ki ga imamo z Bogom. "Imeti izkušnjo - s stvarjo, človekom ali Bogom - pomeni, da nas to zadene (se nam pripeti), da nas zadeva, da pride nad nas, da nas to v temelju pretrese in spreobrne. "Imeti izkušnjo" tu pomeni (...): prestati (iti skozi) to, prenesti, pretrpeti, čuječe sprejeti to, kar nas zadeva, privzeti to, kolikor smo z njim ubrani."⁶¹

Heidegger tudi tu razmišlja proti platonizmu. Slednji svoj koncept večnosti, idejo "stalne" navzočnosti (nunc stans) črpa iz vulgarnega časa in zaporedja zdajev, s katerim sicer računamo. Večno se iz premoči pričujočnosti kot točke zdaja povzdigne v nekaj nadčasno stalno pričujočega. Vendar je ne smemo predstavljati kot abstrahiranje iz časa, niti kot preseganje časa, temveč jo moramo izkusiti iz neizkrivljenega fenomena časa, iz v prisostvovanju zakritega dogodka, iz trenutka vzajemne, prepletene igre neposrednega spusta (Angang) skozi bivše in neposredne prisotnosti onega, kar prihaja nad nas.

Večno je "ono, kar se lahko v trenutku odtegne, da bi se nekoč

povrnilo (...) kot tisto v novo preobračajoče, kot eno-edino, kot bit (B, str. 371). Čas-prostor (verbalno razumljenega) bistvovanja biti zasnavlja mimohod" poslednjega boga. Vendar mimohod ni niti nenehnost (Forwahren - trajanje naprej), niti zgolj prehajajoči mimohod (Vorübergehen), nič minljivega, temveč prisostvovanje, ki v "bežnosti komaj umljivega (ulovljivega) namiga" sicer traja le trenutek vendar samo v "hipu, ko gre mimo nas, lahko pokaže vso blaženost in grozo,"⁶² ki bivše in tako še bistvujoče iztrga minljivosti, ga preobrne v darovanje prihodnosti in zasnavlja tisto ne-minljivo."⁶³

Na kaj bi lahko navezali ta govor o mimohodu? Gotovo ne na mistična doživetja, morda preprosto na "službo božjo", praznovanje evharistije, kjer bi lahko, po Heideggeru, še "najlažje pričakovali živo izročilo".⁶⁴ Vendar, verjetno moramo to dodati, "seveda samo za tistega", kot pravi Heidegger, navezujoč se na **Nietzschejevo** misel o večnem vračanju, "ki ne ostaja gledalec, marveč **je sam** trenutek, ki se u-deluje (hineinhandeln) v prihodnost in pri tem preteklega ne pusti pasti, temveč ga hkrati prevzema in potrjuje."⁶⁵ Za Heideggerja je razočaranje, če potem ta služba božja "v svoji nemarni liturgiji" deluje "kot razstava".⁶⁶ In vendar je ta liturgija "praznik pashe za Gospoda - to pomeni - mimohod Gospoda, ustanavljanje zgodovinskega prostora v po-vzemajočem spominu. Iz tega vidika lahko evharistijo razumemo kot neke vrste **sacramentum transiens**, ko popredočevanje, priklicevanje v spomin (anamneza) svetih dogodkov, njihova v bivšem zakrita (shranjena) polnost prihaja z vznikanjem prihajajočega v prisostnost. Ti sveti dogodki Jezusovega bivanja, ki se vsakokrat povzdigujejo v kulturnih dogodkih letnega ciklusa, niso tu zgolj "v mislih", sicer pa so nekaj preteklega, nekaj, kar je že mimo, temveč se vsakokrat dogodijo iz prihajajočega poslednje prihodnosti, v katero segajo, v onem "danes" liturgičnega praznovanja. Anamneza ni nobena magična, misteriozna, historična ali subjektivna, temveč prav osebna udeležnost v anamnezi tistega, kar je kot prihajajoče v tem svojem prihajanju samo vedno že prisotno. Zato občestvo, po rimskem misalu, moli "Tvojo smrt oznanjamo o Gospod, in tvoje vstajenje slavimo, dokler ne prideš v slavi."

V zahodni Cerkvi pa je v ospredje stopila misel o nenehnem trajanju prisotnosti tistega, k čemur molimo, in sicer v podobi kruha in

vina. Pri tem se sicer Kristusova prisotnost svoji pneuma vedno nanaša na telesni sprejem, na uporabo sakramentalnih darov, vendar dobi večjo veljavo občestvo zasnavljaajoče izkustvo poslednje večerje, **sacramentum permanens**.

To je pripeljalo do razvoja posebnega evharističnega kulta. Ustanovljen je bil red "večnega češčenja", evharistijo so slavili celo pri razkritem Najvišjem itn. V liturgičnem gibanju prve polovice 20. stoletja je ponovno stopil v ospredje smisel pashe, mimohoda kyriosa, v katerem sacramentum permanens šele temelji. Po mojem mnenju bi lahko postavili tezo, da je Heideggrovo mišljenje zakoreninjeno v liturgičnem, velja pa tudi obratno, da Heideggrova misel o nenavadni tišini mimohoda poslednjega boga človeku, ki izhaja iz liturgičnega, lahko da misliti prav o bistvu liturgičnega.

V času II. vatikanskega koncila se je tu in tam pojavljalo tudi mnenje, da mnogovrstni ateizem ni samostojen fenomen, temveč ga je treba razumeti kot "reactio critica"⁶⁷, kot kritični odgovor na popačenje religije, posebno krščanstva (krščanskega Boga). Glede na vse večjo vprašljivost izvornosti in začetnosti tako krščanske kot tudi filozofske teologije (metafizike) je Heideggrovo, poslednjemu bogu posvečeno mišljenje veljavno vsaj kot vzpodbuda k premisleku tega problema. Morda se bo nekoč še jasneje izpostavilo, da je bilo prav Heideggru dano ugledati tisto še ne razkrito v judovsko-krščanskem razumevanju bivanja in da je Heidegger prav izhajajoč iz tega zmozel utreti pot enkratnemu spoprijemu z grškim mišljenjem in njegovim od-hodom v metafiziko.

OPOMBE:

1. Prim. podobni prispevek G. Haeffnerja, **Das Sein, das Heilige, der Gott. Heidegger und die philosophische Gottesfrage**, v: **Der Streit um den Gott der Philosophen**, izd. J. Möller, Düsseldorf 1985, str 140-156.

2. M. Heidegger, *Beitraege zur Philosophie (Vom Ereignis)*, (GA 65); v tekstu so citati označeni s črko B in navedbo strani. V našem besedilu

gre za ponoven pretres Heideggrovega odnosa do krščanskega mišljenja, ki je z objavo B. postal nujen.

3.Citirano po Hugo Ott, Martin Heidegger, *Unterwegs zu seiner Biographie*, Frankfurt/M. 1988, str.80.

4.M.Heidegger, *Identitaet und Differenz*, Pfullingen 1957, str.51. Prim. tudi sholastični učbenik, ki je bil paradigmatičen za Heideggrovo razlago metafizike: *Vom Sein. Abriss der Ontologie* (Freiburg/B. 1869) iz dela Carla Braiga *Grundzuege der Philosophie*, ki ga je Heidegger bral kot gimnazijec, prim. M.Heidegger, *Fuer den Herrn Verleger Dr. phil. h. c. Hermann Niemeyer*, v: *Hermann Niemeyer zum 80. Geburtstag*, Tuebingen 1963, str.30. Po C. Braigu tvori "sklep" ontologije temeljno temo metafizične teologije, katere ideja in ideal sta zrasla iz sveta končne popolnosti.

5.Heidegger tu terminološko zanj še popolnoma nespecifično govori o "onto-teološkem bistvu pristne filozofije", Aristotelove prve filozofije, v uvodu k: *Was ist Metaphysik?*, v: GA 9, str.379.

6.Prim. M.Heidegger, *Die Grundprobleme der Phaenomenologie* (GA 24), str.38; isto, *Identitaet und Differenz*, str.58: "Očitno ne gre šele za združitev dveh zase obstajajočih disciplin metafizike, temveč za enotnost tistega, kar ontologika in teologika mislita in o čemer se sprašujeta: bivajoče kot tako v splošnem in prvem, obenem z bivajočim kot takim v najvišjem in poslednjem." Prim. C. Braig, *Vom Sein*, str.5: "Ker je na splošno predpostavljena ena bit, na katero po razmisleku pride veliko bivajočega (...); ker je nepogojena bit, ki pogojuje posebne forme biti, nasploh imenovana Bog, se znanost metafizike po svojem najodličnejšem predmetu raziskovanja imenuje (metafizična) teologija."

7.Pogosti očitek, še leta 1980 ga je L. Oeing-Hanhoff izrekel v *Historische Woerterbuch der Philosophie*, zv.9, češ da Heidegger meni, da je "danes na območju mišljenja Boga bolje molčati", kar naj bi domnevno

pomenilo, da o tem ni hotel nič ali da celo ni mogel nič reči, čeprav hoče teologijo - "tako teologijo krščanske vere kot teologijo filozofije izkusiti iz njenega najpristnejšega izvora", razkriva zelo mučen nesporazum, ki ne kaže le na površno branje, temveč tudi na nerazumevanje Heideggrovega dejanskega hotenja: površno branje zato, ker k govorečemu govorenju (redende Sprechen) žev Biti in času (S 34) spada tudi možnost čuječnega poslušanja in molka. Molk pa ne pomeni onemelosti, temveč je čuječno poslušanje, ki pa ne pomeni, da nimamo česa reči in torej ne izključuje govorenja." Govorica temelji v molku." (B, str.510). Dejanska Heideggrova namera je obuditev one čuječno-prisluškujoče odprtosti za temeljno izkustvo biti in bližino poslednjega boga, ki vznika le v tišini molččega zadržanja (Verhaltenheit). Zato je "sigetika", "obmolknjenje" (...) "logika" filozofije v toliko, ker temeljno vprašanje vprašuje iz drugega začetka.

8.Na ti vprašanji se v kontekstu Heideggrovega razmišljanja (prim. B.,str.513) samo imanentno iz B., ne da bi pri tem upoštevali tudi druge do sedaj objavljene spise in predavanja, ne da lahko odgovoriti, ker dajejo B. glede tega le posamezna, neenaka napotila.

9.Tudi Heidegger loči ontoteologijo metafizike od krščanske teologije razodetja (prim. GA 24, str.38), kasneje pa podvomi, "ali je teologija sploh še lahko znanost, saj verjetno sploh ne bi smela biti znanost." (Dodatek iz leta 1964 k *Phaenomenologie und Theologie* (1927), v: GA 9, str.77, v GA 24, str.49.

11.O pojmu izkustva pri Kantu glej: Norbert Hinske, *Lebenserfahrung und Philosophie*, Stuttgart 1986, str.19-48.

12.Prim.M.Heidegger, *Wozu Dichter?*, v: GA 5, str.269; in Nietzsche, Bd.2, Pfullingen 1961, str.394.

13.Heidegger tu spet izrecno sledi platonističnem pojmovanju metafizike pri Braigu, *Vom Sein*, str.5: metafizika je "znanost o tistem, kar je onkraj,

za, nad vidnostjo, česar se ne da najti v "občutenem bivajočem", kar se pojavlja kot nekaj nečutnega, kot nekaj, kar zahteva mišljenje."

14. Prim. "Onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik" v: M. Heidegger, Identität und Differenz, str. 35-73.

15. M. Heidegger, Zur Seinsfrage, v: GA 9, str. 413; prim. GA 50, str. 3.

16. M. Heidegger, Nietzsche, Bd. 2, Pfullingen 1961, str. 486.

17. Isto, str. 377.

18. Isto, str. 486.

19. M. Heidegger, Ueberwindung der Metaphysik, v: Vorträge und Aufsätze, Pfullingen 1954, str. 77.

20. V pomenu "ho theós", prim. Karl Rahner, Theos im Neuen Testament, v: Schriften zur Theologie, Bd. 1, Einsiedeln 1954, str. 91-167.

21. Phaenomenologie und Theologie, v: GA 9, str. 52. Sicer le ono bivajoče in ne tisti "tu-bivajoči" (ho ón) v pomenu zvalniškega, slovesnega vzklika!

22. Prim. GA 50, str. 24.

23. Prim. Nietzsches Wort "Gott ist tot", v: GA 5, str. 219; prim. B, str. 39, 54; o rimsko-imperialni naravi krščanstva: GA 54, str. 64-79. Nasproti temu Heidegger v "teologiji Vzhodne cerkve", "za katero se Trojstvo bistveno določa iz sv. Duha in ne iz kristologije 'ugleda' če sploh kje, prikrit izvor prenove teološkega mišljenja" (M. Heidegger, Erhart Kaestner, Briefwechsel 1953-1974, hg. v. H. W. Petzet, 1986, Pismo iz dne, 1. Januar 1954, stran 22). Temu ustreza tudi pripomba v B, str. 54, ki je od Heideggerja ne bi pričakovali: "Čekje drema še ne razvit spiritualizem,

potem je to v ruskem narodu", v "rustvu". Ta misel spominja na Schellingovo razlago Vzhodne cerkve kot Janezove cerkve Duha in Ljubezni, ki zvede skupaj oz. na višji stopnji povzema Petrovo-katoliško cerkev avtoritete in prava ter Pavlovo-protestantsko, individualistično cerkev vere. Ta misel je bila eden izmed poglavitnih izvorov slovanofilstva. Prim. Andre von Ivánka, "Geistkirche" und "Gottträgervolk", v: Zeitschrift für katholische Theologie, 71 (1949), str. 347-354.

24. B, str 219; Prim. GA 40, str.113, in GA 50, str.22.

25. Identität und Differenz, str.71.

26. Isto, str. 70; prim. M. Heidegger, Zur Sache des Denkens, Tübingen (1969 str. 35).

27. Prim. Ethica, Pars prima, Def. I: Per causam sui intelligo id, cujus essentia involvit existentiam; sive id, cujus natura non potest concipi, nisi existens.

28. Identität und Differenz, str. 71.

29. Isto, str. 70.

30. Nietzsches Wort "Gott ist tot", v: GA 5, str. 260.

31. Isto.

32. Prim. Encyclopaedia Britannica. Book of the Year 1990, Chicago, str.216.

33. Nietzsches Wort "Gott ist tot", str . 264.

34. Isto str. 220; prim. GA 50, str. 21.

35. GA 24, str. 168.

36. Predgovor k Phänomenologie und Theologie, in v GA 9, str.46.
37. O pojmu negativne in pozitivne interpretativne tendence prim. Otto Muck, Sprachlogische Aspekte, religiös-weltanschaulichen Dialogs, v: Zeitschrift für katholische Theologie, 97 (1975 str.42-55).
38. GA 50, str. 24.
39. Prim. Tudi M. Heidegger o "Zoper- in nasproti natezajočem kot bistvenem momentu sklada" in "O težavi, kako misliti tisto nasprotno stremeče v - enem s skladom", GA 55, str.144-148, kot tudi Heideggrovo napotilo na izvirno enotnost sovražnih bistvenih moči v: GA 39, str.248.
40. Ein Brief an einen jungen Sudenten, v M. Heidegger, Vorträge und Aufsätze, Pfullingen 1954 str.183.
41. M. Heidegger, Hebel-der Hausfreund, v GA 13, 143.
42. V Phänomenologie und Theologie, v: GA 9, str.25 je posebej za vero v "Kristusa, križanega Boga" - to nekoliko preveč reformacijski pogled.
43. GA 5, str.254.
44. GA 5, str.219.
45. Prim. tudi monografijo Jana Rohla, Theologie und Metaphysik. Der ontologische Gottesbeweis und seine Kritiker, Gütersloh 1987.
46. Prim. GA 24, str.39,42 in 56.
47. Prim. Pierre Hadot, La distinction de l'être et l'étant dans le "Hebdomadibus" de Boèce, v: Die Metaphysik im Mittelalter, Berlin 1963 str. 147-153.

48. *Quaestiones disp. de veritate*, q.1, a.1., obj. 3 in ad. 3. o spremenjenem razumevanju obravnave biti Tomaža Akvinskega primerjaj J.B. Lotz, *Das Sein selbst und das subsistierende Sein nach Thomas von Aquin und das Denken der "ontologischen Differenz"*, v: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 50, str.134-144; B. Welte, *Zum Seinsbegriff des Thomas von Aquin*, v: *Auf der Spur des Ewigen*, Freiburg / B. 1965 str.185-196; isti, *Thomas von Aquin und Heideggers Gedanke von der Seinsgeschichte*, v: *Zeit und Geheimnis*, Freiburg / B. 1975, str.203-218; G. Pöltner, *Schönheit. Eine Untersuchung zum Ursprung des Denkens bei Thomas von Aquin*, Wienn 1978; R. Schönberger, *Die transformation klassischen Seinsverständnisses. Studien zur Vorgeschichte des neuzeitlichen Seinsbegriffs im Mittelalter*, Berlin 1986.

49. *De divinis nominibus*, c.5, letzt.1, nr.610: *Nomen vero entis designat processum essendi a Deo in omnia entia et secundum quod de Deo dicitur, est super omnia existentia*. Eksistenca (v srednjem veku ne le) pri Tomažu pomeni ek-(s)istiranje, to, da se ima bivajoče za svojo samostojnost zahvaliti biti kot temelju, da temelji na sprejemu daru biti, da pušča bit bistvovati kot temelječi temelj in gradi na njem, in prav ne pomeni tega, da je bistvo zunaj vzroka (z voljnim aktom postavitve) zgolj postavljeno (ponirano), proizvedeno in zdaj navzoče, da obstaja le v stanju aktuanosti možnega bistva kot "absolutna pozicija" (Kant). Prim. Schönberger, (gl. op. 48.) posebnost 330-334.

50. Prim. A.K. Wucherer-Huldenfeld, *Bemerkungen zur Aufgabe einer Erneuerung der philosophischen Theologie* v: Köszöntő Nyíri Tamas 70. születésnapjára. Festschrift für Tamas Nyíri zum 70. Geburtstag, Budapest 1990.

51. GA 54. str. 139.

52. Primerjaj B. Welte, *Über den Sinn einer "Enthellenisierung" des Christentums*, v: *Zwischen Zeit und Ewigkeit. Abhandlungen und Versuche*, Freiburg/b. 1982, str.233-248, predvs. str. 238; W.Christe,

Christologie und Seinverstaendnis. Zur Interpretation altkirchlicher Christologie bei Bernhard Welte, v: Theologie und Glaube, 76 (1986), str.17-37; Christologie und Metaphysikkritik. P.Huenermann zum 60. Geburtstag, izd. D.Hatrup, H.Hoping, Muenster 1989.

53. Prim. Gerd Lohaus, Die Lebensereignisse Jesu in der Christologie Karl Rahners, v: Theologie und Philosophie, 65 (1990), str.349-386.

54. Welte (gl.op.52), str.242.

55. Prim. GA 20, str.157-182; v J.Vorlaufer, Aktzentrum und Person-sein. Zur Martin Heideggers Ablehnung eines Personalismus, v: Wissenschaft und Weisheit 49 (1986), str.217-233.

56. M. Heidegger, Zollikoner Seminare, izd.M. Boss, Frankfurt/M. 1987, str.263.

57. O tem, da je Heidegger visoko cenil mistiko, gl. m. dr.: Der Satz vom Grund, Pfullingen 1957, str.68-71.

58. Cherubinischer Wandersmann, l.Buch, Nr. 8, navezuje se na Mt 27,50 in Jan.19,30, v: Angelus Silesius, Saemtliche Werke, izd.H.L.Held, zv.3, Muenchen 1924, str.12.

59. Prim.M.Heidegger, Der Spruch des Anaximander, v: GA 5, str.367; isto v "Was heisst Denken?", Tuebingen, 1971, str.114-117, str.168-169, tu str.115: "Pristno potrebovanje ni niti samo golo uporabljanje niti ne pomeni, da nekaj rabimo (....). Potrebovanje je le redko očitno in sploh ni stvar smrtnikov."

60. GA 39, str.111.

61. GA 12, str.149.

62. Isto

63. Prim. omenjeno interpretacijo Gerda Haefnerja, Heidegger ueber Zeit und Ewigkeit, v: Theologie und Philosophie, 64 (1989), str.481-517.

64. M. Heidegger, Aufenthalte, Frankfurt/M. 1989, str.3. V "svetem povzdigovanju" Heidegger vidi "tisto najbolj pristno mašne daritve, ki se" dogodi "na prostoru oltarja, v : Ueber die Sixtina, v: GA 13, str.119., tu str.121.

65. M.Heidegger, Nietzsche, zv.1, Pfullingen 1961, str.311.

66.M.Heidegger,Aufenthalte (gl.op. 64), str.3.

67.Prim.Nr.19 pastoralne konstitucije "Gaudium et spes" II.vatikanskega koncila.

(prev. Samo Krušič)