

Problem hermenevtike**

I.

Wilhelm Dilthey je dejal, da hermenevtika, torej "veščina razumevanja znaka življenja, ujetega v zapisanem", pridobi na veljavi ob "velikih zgodovinskih premikih"³. Ena izmed posledic teh premikov je namreč, da postane "razumevanje posameznega zgodovinskega bivanja" oz. "znanstveno spoznanje posameznega človeka, vključno s posameznimi velikimi oblikami človeškega bivanja na sploh", ena izmed ključnih nalog znanosti. Če smo torej danes sredi "velikih zgodovinskih premikov", je treba pretresti cilj hermenevtike. In tudi dejansko je postalo soočanje z zgodovinsko tradicijo bistven element vedenja o nas samih, kar pa je podobno kot vedenje o "velikih oblikah posameznega človeškega bivanja".

Po Diltheyevem mnenju je osrednji cilj hermenevtike odgovoriti na vprašanje "Ali je takšno spoznanje (torej o velikih oblikah posameznega človeškega bivanja) možno, in katera sredstva imamo na voljo, da ga dosežemo?" Če to poskušamo izraziti bolj natančno, potem se osrednje vprašanje glasi tako: "Ali lahko razumevanje posamičnega povzdignem na raven občeveljavnega?" "Kako

lahko posamičnost prek čutnega tujega znaka življenja doseže razumevanje, ki je obče dobro?"⁴ V središču je torej vprašanje možnosti *objektivnega razumevanja posamičnega zgodovinskega bivanja*, se pravi, preteklosti. To vprašanje je v svojem jedru vprašanje možnosti razumevanja zgodovinskih pojavov na sploh, kolikor so ti priče posamičnega človeškega bivanja; v tem primeru je hermenevtika znanost razumevanja zgodovine. Dejansko je Dilthey hermenevtiko omejil na razlago "trajno fiksiranih znakov življenja", torej kulturnih mejnikov, v prvi vrsti pisnih dokumentov, med katerimi pa so ključnega pomena tudi umetniška dela⁵.

II.

Od Aristotela naprej poznamo *hermenevtična pravila* za razlago literarnih del, ki so postala tradicionalna in tako samoumevna, da se o njihovi uporabi nihče več ne sprašuje⁶. Prvo takšno pravilo, ki ga je razvil Aristotel, je *analiza forme literarnega dela* glede njegove zgradbe in stila⁷. Razlaga se opira na analizo kompozicije dela, tako da razume posamezno iz celote in celoto iz posameznega. Na tak način se ustvari vtis, da se vsaka razlaga

giba v "hermenevtičnem krogu". V primeru razlage starega ali tujejezičnega besedila pa se prejšnjemu pravilu pridruži pravilo *razlaganja po pravilih gramatike*. Že v aleksandrijski šoli se pojavi težnja po poznavanju pravil jezika, ki ga nato primerjamo s vsakokratno analizo *avtorjeve rabe jezika*, da dobimo npr. kriterij za odločanje o resničnem avtorstvu Homerjevih del. Z nastankom historičnega dela v času razsvetljenstva se nauk o avtorjevi rabi jezika razširi na *rabo jezika v časovnem obdobju nastanka besedila*. Toda vprašanje razvoja jezika je tudi vprašanje zgodovinskega razvoja kot takšnega in tako postane spoznanje o časovni in krajevni *zgodovinski pogojenosti* slehernega literarnega dokumenta predpogoj vsake strokovne razlage.

Znanost, ki se ukvarja z interpretacijo literarnih besedil in uporablja hermenevtiko, je *filologija*. Vendar lahko iz njenega razvoja ugotovimo, da tradicionalna pravila hermenevtike še zdaleč ne zadoščajo za določitev hermenevtike kot umetnosti znanstvenega razumevanja. Harold Patzer je pokazal, kako je filologija, ki je sprva za interpretiranje uporabljala zgodovinsko vedo, počasi postala metoda zgodovinskih oz. družboslovnih ved, za katere pa je v nasprotju s filologijo besedilo "priča", "vir", iz katerih lahko izdelamo zgodovinsko odslikavo kot rekonstrukcijo preteklega časa.⁸ Razumljiv postopek, saj seveda obstaja povezava med filološkim in zgodovinskim spoznanjem. Rezultat tega razvoja je bil, da je filologija izgubila svoj predmet, razlago besedil, prav na račun razumevanja. Globlji razlog za to dogajanje pa je bil uvid, da naloga razumevanja ni bila dovolj temeljito premišljena ter da se ne konča z uporabo hermenevtičnih pravil – nekaj časa se je zdelo, da bo Schleiermacherjev uvid v *postopek razumevanja* ostal izgubljen.

Schleiermacher je uvidel, da do pravega razumevanja ne pridemo tako, da samo sledimo nekemu hermenevtičnemu pravilu. Takšno interpretacijo – mož jo imenuje "gramatična" – moramo dopolniti s "psihološko". Trdil je, da za razumevanje kompozicije in enotnosti

dela ne zadostuje uporaba kategorij formalne logične analize in analize stila. Primerneje je, da delo razumemo kot trenutek v življenju konkretnega človeka. K "zunanji obliki" je tako potrebno dodati "notranjo obliko", ki pa je predmet "divinatorične" interpretacije, ne objektivne.⁹ Interpretacija lahko postane "posnemanje" in "rekonstruiranje" šele v živem odnosu do literarnega ustvarjanja. Razumevanje je "lastno poustvarjanje žive povezave misli"¹⁰. Takšno "poustvarjanje" pa je mogoče samo, ker "posamičnost razlagalca in posamičnost njegovega avtorja nista neprimerljivi, ampak sta se "izoblikovali na temeljih vsem skupne človeške narave, ki je prav tako izvor zmožnosti ljudi, da govorijo in da razumejo."¹¹ Dilthey je s to mislijo soglašal in dodal, da so "vse posamične razlike posledice različnih duševnih procesov in ne kvalitativnih razlik med ljudmi. Ko pa razlagalec svojo življenje prestavi v neko drugo zgodovinsko obdobje, lahko iz tega položaja izpostavi in izoblikuje določene duševne procese ter za kratek čas ne uporablja nekaterih drugih duševnih procesov, da lahko v sebi naslika neko tuje življenje." Pogoj razumevanja je, da "nobena tuja posamična izjava ne vsebuje nečesa, kar ne bi vsebovala dojemajoča živost." Na podlagi tega pa je sledil naslednji zaključek: "Razlaga je plod osebne umetnosti, ki je pogojena z genialnostjo razlagalca; temelji na *sorodnosti*, stopnjuje pa se s pomočjo intenzivnega življenja z avtorjem ter trajnega študija."¹²

Schleiermacherjeva razlaga razumevanja je seveda zgodovinsko povezana z "Winckelmanovo interpretacijo umetniškega dela" in Herderjevim "kongenialnim vživetjem v obdobja in ljudstva".¹³ Osredotoča pa se na interpretacijo filozofskih in pesniških del. Bralcu se pri tem poraja vprašanje, ali lahko takšno razumevanje uporabimo tudi pri razlagi drugih besedil. Ali je razumevanje matematičnega ali medicinskega besedila rezultat podoživljanja duševnih procesov, ki so se odvijali v avtorju? Postanejo napisi egipčanskih kraljev, ki pričujejo o njihovih vojnih pohodih, ali zgodovinska kronistična

dela v stari babilonščini ter asirščini ali morda napisi na grobu Antioha, kralja Komagene, ali Res Gestae Divi Augusti, razumljivi šele, ko se poglobimo v ustvarjalni proces?

Zdi se, da ne! Interpretacija je namreč odvisna od tega, ali bralec razume vsebino, ki ga besedilo sporoča – kot npr. spoznanja matematike in medicine, pa tudi poročila o dejstvih in dogajanjih v svetovni zgodovini, saj je prav to prvotni interes bralca takšnih besedil. Seveda lahko ta besedila beremo iz drugih interesov, kot npr. Georg Misch¹⁴, ki je s svojimi interpretacijami napisov dokazal, da gre za “znake življenja”, ki so “oblike posamičnega zgodovinskega bivanja”, ne glede na to, ali gre za znake življenja posameznika, znake “življenjskega občutja” ali celo za razumevanje biti določenega obdobja. Tako postane očitno, da je Schleiermacherjevo in Diltheyevo pojmovanje enostransko, kolikor ga vodi samo določena zastavitev vprašanj.

Razumevanje – interpretacijo – vedno usmerja neka določena zastavitev vprašanja, ki se usmerja glede na neki zakaj. To pa pomeni, da ni brez predpostavk; ko se nekdo loti besedila, ga zmeraj vodi *predrazumevanje stvari*. Prav zaradi tega *predrazumevanja* sta zastavitev vprašanja in interpretacija šele možni.¹⁵

Stvar, ki jo Dilthey išče v besedilih, je “življenje”, natančneje, zgodovinsko, osebno življenje, ki v besedilih dobi podobo “trajno ujetega znaka življenja”; “duševno življenje”, ki naj ga interpretacija prek “čutno danih in čutno razumljenih izjav” povzdigne na raven objektivnega spoznanja. To pa ni edina stvar, na katero je interpretacija lahko naravnana; posledično je tudi postopek razumevanja, ki ga tak interes označuje, ki se v interpretaciji izvršuje, le eden od možnih. Najbolj določa postopek razumevanja omenjeni zakaj interpretacije.

Očitno ni dovolj, da rečemo: glede na vrsto besedila, torej glede na stvar, ki vsakokrat pride v besedilu neposredno do izraza. Nedvomno lahko vsa besedila analiziramo na način Diltheyevega izpraševanja; kot doku-mente zgodovinskega osebnega življenja.

Prva danost pa je vsekakor ta, da se izpraševanje besedila orientira glede na stvar, ki je v besedilu neposredno posredovana in prihaja v njem do izraza. Besedilo o zgodovini glasbe bi tako interpretirali z vidika vprašanja, kaj to besedilo doda k mojemu razumevanju glasbe in njene zgodovine itd.

III.

Postavitev vprašanja izvira iz interesa, ki temelji v življenju izpraševalca in je predpostavka sleherne razumevajoče interpretacije, in sicer tako, da ta interes na neki način dejansko obstaja tudi v besedilu, ki ga izpraševalec interpretira. Na tak način se vzpostavi komunikacija med besedilom in razlagalcem. Ko Dilthey meni, da je odkril *povezavo med avtorjem in razlagalcem*, ki jo razume kot možnost razumevanja, razkrije predpostavko sleherne razumevajoče interpretacije. Ta pogoj ne velja samo za posebno zastavitev vprašanja, kot pri Schleiermacherju in Diltheyu, ampak za vsako interpretacijo, ki je ne dosežemo tako, da samo sledimo tradicionalnim “hermenevtičnim pravilom”. Ključnega pomena je torej natančna določitev predpostavk. Namesto premlevanja posamičnosti avtorja in razlagalca ter njunih duševnih procesov, kot tudi genialnosti ali kogenialnosti razlagalca, je potrebno pozornost usmeriti na preprosto dejstvo, da je *predpostavka razumevanja življenjski odnos interpreta do stvari, ki pride v besedilu do neposrednega, ali posrednega izraza*.¹⁶

“Če se posamičnost avtorja in razlagalca razlikujeta”, ni interpretacije. Do interpretacije pride, ko imata tako avtor kot razlagalec podoben življenjski odnos (oz. do te mere, kot ga imata) do stvari, ki prihaja do izraza oz. ki je izprašana, ker so (oz. v meri, do katere so) življenjsko povezani. Ta odnos do stvari, o kateri govori besedilo oz. glede katere se ga izprašuje, je predpostavka razumevanja.¹⁷ Tako je razumljivo, da vsako interpretacijo vodi neki zakaj; orientirano vprašanje je mogoče samo, če obstaja življenjski odnos.

Prav tako pa postane mnogo razumljiveje, da vsaka interpretacija vključuje določeno predrazumevanje, ki izvira iz življenjskega odnosa, katerega del je tudi stvar.

To dejstvo, da je temelj vsake interpretacije življenjski odnos do stvari, o kateri govori besedilo oz. o kateri ga izprašujemo, lahko dokažemo na primeru *prevoda iz tujega jezika*. Namen tega početja praviloma zakrije dejstvo, da nam je poznavanje antičnih jezikov našega kulturnega kroga posredovano prek tradicije in ga ni treba odkrivati na novo. Na novo lahko odkrijemo poznavanje tujega jezika (če nimamo na voljo večjezičnega besedila) le, če so nam stvari (predmeti, razmerja itd.), ki jih označujejo besede, poznani – poznani prav iz uporabe in ravnanja iz življenja. Predmet ali razmerje, ki nima pomena v mojem življenjskem odnosu, okolju ali načinu, kako živim, je tudi v jezikovnem pomenu nerazumljivo in neprevedljivo oz. samo do te mere, da se za prevod izbere takšna beseda, ki opisujejo zunanjo podobo dotične stvari, kot npr. "br-nivka" za aboriginsko besedo "tjurunga"¹⁸. Ob nadaljnjem opazovanju bi lahko isto besedo opisal kot "starodavni čarobni inštrument", saj mi je ta pojem poznan iz lastnega življenjskega odnosa. Podobno velja v primeru, da besedo spremlja slika, ki je razumljiva iz nekega določenega življenjskega odnosa. Dejansko se tudi otrok uči razumevanja in jezika sočasno s spoznavanjem njegovega okolja, ravnanja, skratka v življenjskem odnosu.

Torej: interpretacija vedno predpostavlja *življenjski odnos do stvari*, ki, posredno ali neposredno, prihaja do izraza v besedilu. Besedilo, ki govori o glasbi, razumem samo, v kolikor imam odnos do glasbe (zato so nekaterim bralcem določeni deli Mannovega *Doktorja Fausta* nerazumljivi), besedilo, ki govori o matematiki, le, če imam odnos do matematike, zgodovinski prikaz, če sem seznanjen z življenjem v zgodovini, če torej iz lastnega življenja vem, kaj je država, kakšno je življenje v državi in kakšne so možnosti, roman le zato, ker iz lastnega življenja vem, kaj je npr. ljubezen in prijateljstvo, družina

in poklic itd. Prav zaradi tega je določena literatura nedostopna določenim starostnim in izobraznim skupinam.

Moj življenjski odnos do stvari je lahko seveda povsem naiven, nereflektiran, kar se lahko v teku razumevanja in interpretiranja ozavešči in razjasni. Lahko je površno in povprečno, vendar se to lahko prek razumevanja besedila poglobi in obogati, modificira ter popravi. Ne glede na okoliščine je predpostavka zmeraj življenjski odnos do dotične stvari. To spoznanje pa vnaprej odstrani napačne probleme, kot npr. vprašanje razumevanja "tujega duševnega" bivanja. To je že podano v odnosu med avtorjem in razlagalcem v vsakokratni stvari. Diltheyjevo trditev, da je predpostavka možnosti razumevanja "temelj skupne človeške narave", oz. dejstvo, da "v nobeni tuji posamični izjavi ni ničesar, ker ne bi bilo vsebovano v razumevajočem življenju", lahko izrazimo tako: pogoj razlage je dejstvo, da avtor in razlagalec živita v istem zgodovinskem svetu, v katerem se odvija človeško bivanje kot bivanje v svoji okolici, z razumevajočim ravnanjem s predmeti in soljudmi. Seveda pa sodi v takšno razumevajoče ravnanje tudi spraševanje, problematika, boj ter trpljenje, veselje in beg iz obupa.

IV.

Zanimanje za stvar motivira interpretacijo in dá zastavitvi vprašanja njen *zakaj*. Orientacija interpretacije je brez težav, če jo vodi vprašanje po tisti stvari, kot jo želi podati besedilo samo, kot npr. interpretacija besedila o matematiki ali glasbeni teoriji, če iz njega zajemam spoznanja o matematiki ali glasbi. Enako velja za interpretacijo pripovednega besedila, ko želim izvedeti nekaj o tem, o čemer besedilo pripoveduje, kot npr. interpretacija kronik, kot tudi Herodota, Tukidida, kolikor želim izvedeti samo to, kaj poročajo o zgodovinskih odnosih in dogajanjih. Podobno lahko trdimo za helenistični roman, ki govori o izmišljenih dogodkih, ki pa ga berem kot zabavno zgodovino. V vsakem primeru je

zakaj razumevanja zgodovinski poduk, četudi gre za zabavno zgodovino. V vseh navedenih primerih je zastavitev vprašanja povsem naivna: jasno je znotraj svojih posebnosti, če gre za razumevanje uglednega pesniškega besedila, kot npr. Homerjevega besedila, če namreč takšnih besedil ne beremo kot pesnitve, ampak preprosto kot pripovedi, kar se pogosto zgodi na začetku, podobno kot se zgodi v delu upodablajoče umetnosti, če jih izprašujemo z naivnim in domala otroškim opazovanjem z vidika vprašanja, kaj nam pripovedujejo. Upodablajoča umetnost ima že sama deloma ta smisel za ilustrativno umetnost, kot npr. "iluminirani" svetopisemski rokopisi ali cikli mozaikov v katedrali v Monrealu. Podobno je celo, če v sodobnem svetu izide album o Goetheju z upodobitvami njegovega življenja.

Zadeva pa se hitro zaplete: naivno izpraševanje besedila ne traja bistveno dlje kot otroško obdobje, četudi ne izgine popolnoma in se vsakič pojavi ob vprašanju neposrednega sporočila besedila. Naivno izpraševanje se ohrani na račun *znanstvenih besedil*, ki želijo spoznanje posredovati neposredno. Tudi ko takšna besedila beremo z vidika zgodovine vsakokratne znanosti, ne moremo brez predhodnega razumevanja, kaj je kot spoznanje neposredno posredovano. Tudi zanimanje za npr. zgodovino matematike se praviloma orientira na podlagi matematičnega spoznanja, torej glede na hoteno stvar predmetnega besedila, interpretacija pa se podredi tujemu interesu, kot npr. kulturni zgodovini – to lepo ilustrira dejstvo, da se kulturni zgodovinar strokovno ne ukvarja z zgodovino matematike, kot to počne Jakob Bruckhardt v svojem delu o zgodovini renesanse. Vendarle se zakaj znanstvenega besedila spremeni, kadar takšna besedila beremo kot priče zgodovine znanosti.

Podobna modifikacija nastopi v interpretaciji *pripovednega in še posebej zgodovinskega besedila*, in sicer na dva načina: 1. kadar jih ne beremo kot priče tistega, o čemer pričajo, ampak kot priče lastnega časa, iz katerega

poročajo. Takrat nas v prvi vrsti ne zanima to, kaj se poroča, ampak tisti, ki je poročilo ustvaril. Slednje je včasih vsebovano v namenu ustvarjalca poročila, če njegovo zgodovinsko spoznanje nudi kritično merilo za razumevanje njegovega poročila. In 2., ko postane zgodovinsko besedilo priča zgodovine zgodovinopisja, znanosti o zgodovini. Tukaj se povsem odmaknemo od namena besedila, saj nam besedilo ne podaja zgodovine znanosti, ampak zgodovino. Kar naenkrat pa samo besedilo sodi v zgodovino in tako preneha biti posrednik zgodovine ter ga interpretiramo kot predmet zgodovinskega spoznanja.

Kako pa je z *romanom*? Niti naivni bralec ga verjetno ne bere iz čiste radovednosti o tem, kaj se bo zgodilo: razlog za napetost zaradi tega kar se bo zgodilo, ni samo radovednost, ampak notranja soudeležba pri junakovi usodi, v katero se postavi bralec. Bralec ne vzame stvari na znanje, ampak jih živi, ga "gane", njegovo razpoloženje se spreminja, vzbudijo se strasti. Ali ni to že hkrati izpolnitev avtorjevega namena?

Dejansko takšno razumevanje ustreza *delom pravega pesnjenja*. Opira se na udeležbo pri razumevanju, ki ga Aristotel razloži z naukom o strahu in sočutju kot učinkoma tragedije. Opira se na takšno udeleženo razumevanje *človeške biti v njegovih možnosti kot možnost razumevanja*.

Takšen način pa ni primeren samo za razumevanje pesnitve ter posledičnih učinkov, ampak za *umetnost nasploh*. Če lahko lepo opišemo kot "resnica v vidnem"¹⁹ in v radikalnem pomenu opredelimo "resnično" kot odkrito človeško bit – odkrito zaradi umetnosti, kot moči, ki v lepem pokaže resnično, potem interpretacija na dan povleče razumevanje v pesništvo in umetnosti odkritih *možnosti človeškega biti*.

Če je "resnično" predloženo v pesnitvi in umetnosti ter postane v prevzetem mišljenju lastno, je kot objekt reflektirajočega ter raziskujočega mišljenja predmet filozofije. Interpretacija *filozofskih besedil* mora biti,

če želi biti resnično razumevanje, tudi sama iskanje resnice, kar pomeni, da lahko poteka samo v pogovoru z avtorjem. Platona razume samo tisti, ki z njim filozofira. Interpretacija ne razume, če izprašuje besedilo po izrekih, ki so rezultat znanstvenega raziskovanja, in ga posledično razume kot "vir" vsakokratnega preučevanja zgodovine filozofije ter to zgodovino razume kot neko dogajanje, ki se je odvijalo v preteklosti, namesto, da bi ga razumelo v sedanjosti. Opisovanje zgodovine filozofije še ne pomeni opustiti pravo filozofsko razumevanje, mora pa biti to opisovanje takšno, da je razumevanje zgodovine filozofije hkrati razumevanje filozofije same, njena zgodovina pa je razjasnjevanje razumevanja biti in samorazumevanja.

V.

Potrebno je ponovno pridobiti pravo zastavitev vprašanja interpretacije za besedila in spomenike pesništva, umetnosti, filozofije in religije iz rok t.i. *historicizma*, ki je v času svoje vladavine zatrl zastavitev vprašanja. Prav to pa vodi Diltheya in njegovo obuditev Schleiermacherja. Pod vladavino historicizma so bila besedila in spomeniki na več načinov razumljeni kot "viri" razumevanja oz. vsaj kot viri, iz katerih je mogoče rekonstruirati podobo preteklega časa ali njegovega poteka. Interpretirali so jih kot priče zgodovinske epohe ali kot elemente ali etape določenega zgodovinskega dogajanja, pri čemer razumevanje zgodovinskega procesa ni bilo pomembno; ali je bil to proces politične ali socialne zgodovine, ali je šlo za zgodovino ali kulturno zgodovino v najširšem pomenu.

Ne trdimo, da teh besedil in spomenikov ni moč razumeti tudi kot "vire", saj jih je tako tudi treba razumeti! Obstajajo besedila, ki si samo po zaslugi vsebine zaslužijo naziv vir. Te je treba ločiti od "klasičnih" besedil in spomenikov, tudi če je težko potegniti ločnico. Če takšne dokumente interpretiramo kot vire, jih je treba razumeti v smislu njihovega lastnega namena – vsaj predhodno; to pa se pogosto

zgodí brez refleksije ter površinsko. Če želimo npr. Platona brati z vidika atenske kulture 5. stol. pr. Kr., potem je treba vsaj na neki način razumeti njegovo vsebino, da lahko služi kot vir. Nasprotno pa kulturnozgodovinsko vprašanje, ki je naslovljeno na takšno besedilo, zgreši njegovo dejansko bistvo, ter se težko sooča z njegovo celovitostjo ter globino. Zastavitev vprašanja, ki z besedilom ravna kot z virom, ima svoje mesto le, kadar je v službi prave interpretacije. Vsaka interpretacija se namreč giblje v krogu: posamezen fenomen postane jasn z vidika svojega časa (in okolja), sočasno pa prav to razlaga. Razumevanje Platona z vidika njegovega časa se odvija na področju prave interpretacije Platona, ter sodi med omenjena tradicionalna hermenevitična pravila.

Analogno so bile v času historicizma tudi zastavitve vprašanja z vidika lastne legitimnosti v službi pravega razumevanja, kakor npr. Wölfflinova *slogovno-zgodovinska interpretacija* umetniških del ali pa številne raziskave zgodovine tipov in motivov, tako v literaturi, kot v upodabljalni umetnosti. Seveda lahko takšne raziskave zakrijejo tudi dejansko vprašanje interpretacije. Podobno lahko trdimo za *formalno analizo* literarnih in umetniških del z vidika estetike; njihovo izvajanje še ne pomeni dejanskega razumevanja, samo njegovo morebitno predpripravo, kot npr. Reinhardtovo delo o Sofoklu, ali Friedländerjevo delo o Platonu.²⁰ Kako različne so lahko interpretacije istega umetniškega dela, glede na to, ali jih vodi zanimanje za forme ali zanimanje za vsebino, opazimo, če primerjamo interpretaciji Michelangelove Poslednje sodbe Jackoba Bruckhardta in grofa York von Wartenburga, kot je to storil Karl Löwith²¹. Z veliko mero spretnosti uporablja Erich Auerbach v svoji knjigi "Mimezis" formalno analizo pesniških del pri njihovi interpretaciji.²²

Dilthey meni, da se pravo razumevanje pesnitev in umetnosti ter filozofskih in religioznih del – kot smo pokazali – vrti okoli vprašanja razumevanja posamičnega zgodovinskega bivanja, ki ga lahko zastavimo – kar

smo tudi prikazali – vsakemu zgodovinskemu dokumentu. Ali lahko ta interpretacijski namen izrazimo še bolj odločno in natančno? Do sedaj smo ga modificirali tako, da je pri pesnitvah in umetniških delih – ter filozofskih in religioznih besedilih – treba nakazati odkrite možnosti človeške biti. Poizkusimo to izraziti še bolj jasno.

V članku Fritza Blättnerja o podobi Grkov pri Johannu Joachim Winckelmannu²³ avtor članka ponudi poučno primerjavo med “*intentio recta*”, torej neposredno uperjenostjo, ter “*intentio obliqua*”, torej posredno naperjenostjo, za sprejemanje religioznih umetniških del. Prva predpostavlja vernost opazovalca, ki v delu vidi objektivno upodobljeno božje; umetniškega dela ne dojema kot umetniškega dela, zato imajo isti učinek npr. tisk Marije v oljni barvi, Rafaelova slika ali Michelangelova Pieta. “*Intentio obliqua*” pa se sprašuje po predmetnem pomenu umetniškega dela, zato je povsem enako, ali gre za “boga Apolona ali svetega Sebastijana in ali objektivno gre za Kristusa, Mojzesa ali sužnja”; sprašuje po “človeškosti”, po “duhu, ki iz dela izhaja in katerega priča je”.

Za ta obrat je odgovoren Wickelmann; “opazil je tisto, kar tiči za objektivno hotenim in izrečenim, duha, genij ustvarjalca in njegovega ljudstva, ki ga je prepoznal in ga zaznal kot bistvenega za stvaritev” (Blättner). Tako sta tudi velika filologa, Friedrich Ast in August Boeckh, iskala “duha” starega veka, ki je celota, iz katere naj razumemo posamezno delo.²⁴ To je način razumevanja, ki ga je izdelal Herder in ki prevlada v času romantike. Seveda se lahko tak način poveže s historicizmom, ki se osredotoči na to, kako je Wickelmann odkril epohe grške umetnostne zgodovine; tako, da je njihovo zaporedje sprejel kot pravilo ter si na tak način prislužil mesto predhodnika Oswalda Spenglerja. V času nacionalsocializma je tak način zastavljanja vprašanj na krilih biologizma privedel do skrajnosti, kljub temu pa v svojih temeljih še naprej živi v umetnostnozgodovinskih esejih Hermanna Grimmsa, katerega

cilj je bil napisati zgodovino narodotvorne fantazije.²⁵

Seveda ima ta način opazovanja svoj pogojni prav, kar pa ne pomeni, da bi moral zaradi tega zavladati (ali priti v zavest) njemu lasten relativizem (ki lahko temelji na panteistični veri v božanskost v vseh ljudeh). Tako kot je bil za Wickelmanna duh tisti, ki je po njegovem mnenju v grški umetnosti dobival svojo podobo, ki je bil primer reprezentacije človeškega duha, po katerem naj se človek ves čas oblikuje.

Očitno si je Dilthey prizadeval, da bi presegli romantični esteticistični način gledanja. Seveda se sam vanj ujame, ko utemelji “podoživljanje tujih duševnih stanj” v sreči, ki iz tega izvira, in pri tem govori o “čarobnosti”, ki jo “okus” tisti, ki prestopi meje svojega časa in zre pretekle kulture. Tak človek ne samo okusi, ampak “sprejme moč preteklosti”. Tako razumevajoči “v zgodovini odkrije zgodovino duše” in preko razumevajočega zrenja “dopolni” lastno posamičnost in spozna, “kako se razumevajoče vrniti k sebi”.²⁶ Iz teh stavkov je razvidno, da pravo razumevanje ni osrečujoče zrenje tuje posamičnosti, ampak temelji v možnosti človeške biti, ki se kaže v njej in predstavlja tudi možnosti razumevajočega, ki se prav z razumevanjem ozavešča. Pravo razumevanje je *poslušanje odgovora na vprašanje, ki ga zastavimo delu, ki ga interpretiramo*, in “dopolnitev” lastne posamičnosti ob odpiranju bogatejših in globljih lastnih možnosti v lastnem klicu sebi po napredovanju (svojega nedokončanega, počasnega, sebstva, ki je zmeraj podvrženo nevarnostim vztrajanja) preko dela.²⁷

Grof York je bil še bolj jasen v primerjavi z Diltheyem, ko je glede Rankejevega zgodovinopisja dejal: “Če kdaj, pa sta prav v zgodovini nebo in zemlja eno.” V ozadju je nazor, da zgodovine ne moremo razumeti z estetičnim zrenjem, ampak da gre za religiozno dogajanje, ker resničnost zgodovine za osebno neudeležena opazovalca sploh ni vidna. “Ranke je velik okular, ki mu, kar je minilo, ne more postati resnično”.²⁸ Koliko je

zgodovinsko razumevanje poslušanje zahteve zgodovine in kritično smoovedenje, pove Yorkov stavek: "Renesanso morale je najbolj enostransko pridigal Michelangelo v Sikstinski kapeli. Nemi in preprosti križi, ki so jih kristjani vrezali v Carcer Mamertinus, so prišli do besede prek Luthra. Če je kaj močnejšega od Michelangelove Poslednje sodbe, potem so to ti križi, svetlobne točke podzemnih nebes, znamenja transcendence zavesti."²⁹

Dodatno jasnost je vnesel Heidegger, ki razumevanje opredeli kot eksistencial preko svoje analize razlaganja, ki je izoblikovanje razumevanja, predvsem pa s pomočjo svoje analize problema zgodovine in interpretacije zgodovinskosti tubiti.³⁰ V duhu Heideggerjevega mišljenja je Fritz Kaufmann podal kritični pregled sodobne filozofije zgodovine, v kateri je jasno razviden pomen razumevajoče interpretacije historičnih dokumentov.³¹

VI.

Povzemimo! Predpostavka sleherne razumevajoče interpretacije je *predhodni življenjski odnos do stvari*, ki pride v besedilu posredno ali neposredno do izraza in ki vodi zakaj izpraševanja. Brez takšnega življenjskega odnosa med besedilom in interpretom izpraševanje in razumevanje ne bi bilo mogoče, izpraševanje pa ne bi bilo motivirano. S tem pa je tudi nesporno, da je za vsako interpretacijo potrebno *predrazumevanje* izražene ali izprašane stvari.

Način zastavitve vprašanja, omenjeni zakaj izpraševanja in posledično sleherno hermenevtično načelo izvirajo iz interesa do stvari. Zakaj izpraševanja je lahko enak kot namen besedila, ki v takšnem primeru neposredno posreduje izprašano stvar. Lahko pa izvira tudi iz zanimanja na dejanskih stanjih, ki prihajajo do izraza v vseh možnih življenjskih fenomenih in posledično v vseh možnih besedilih. V takšnem primeru pa zakaj izpraševanja ne sovпада z namenom besedila, ki posledično izprašane stvari ne posreduje neposredno.

Zakaj interpretacije je lahko npr. zanimanje za *zgodovinsko rekonstrukcijo povezanosti preteklosti* – zanimanje za politično zgodovino, zgodovino problemov in oblik socialnega življenja, duhovne zgodovine, kulturne zgodovine v najširšem pomenu, pri čemer bo vedno ključnega pomena, kako razlagalec razume zgodovino.

Zakaj interpretacije je lahko rezultat *psihološkega zanimanja*, ki besedilo analizira z vidika psihologije posameznika, naroda ali religije, vprašanje psihologije pesništva, tehnike itd. V vseh naštetih primerih vodi interpretacijo predpostavljeno razumevanje psihičnih fenomenov.

Zakaj interpretacije je lahko *estetski interes*, ki besedilo analizira s pomočjo formalne analize, ki odkriva strukturo dela kot umetniškega dela ter sprašuje po njegovi "zunanj" in "notranji" formi. Estetski interes se lahko poveže z romantično religioznim, lahko pa ostane na območju stilističnega opazovanja.

Zakaj interpretacije je tudi posledica *zanimanja za zgodovino kot življenjsko sfero človeške*, v kateri se giblje človeško bivanje, kjer dobi možnosti in se izoblikuje ter prek zavedanja o tem doseže razumevanje lastnega sebstva in svojih možnosti. Z drugimi besedami: zakaj je lahko *vprašanje po človeškem kot lastni biti*. Priročna besedila za takšna spoznanja so besedila s področja filozofije in religije ter pesništvo; dejansko pa je to lahko prav vsako besedilo (kot zgodovina nasploh). Takšno zanimanje je rezultat nekega vnaprejšnjega razumevanja človeške biti ter plod določenega eksistencialnega razumevanja, ki je lahko zelo naivno, iz katerega pa se kljub vsemu šele ustvarijo kategorije, ki takšno izpraševanje omogočajo – npr. vprašanje "blagra", "smisla" osebnega življenja ali "smisla" zgodovine, vprašanje etičnih pravil ravnanja, reda človeške skupnosti in podobnega. Brez takšnega *predrazumevanja* in vprašanj, ki jih rodi, bi bila besedila nema. Predrazumevanja ne smemo odstraniti, ampak ga moramo uzavestiti ter ga v teku razumevanja besedila kritično pretresti, ga postaviti pod vprašaj, ali drugače: se v

teku izpraševanja besedila pustiti izprašati s strani besedila samega, tako da do besede pride njegov nagovor.

S takšnim uvidom se dokopljemo do odgovora na dvomljiva vprašanja, namreč ali je objektivnost spoznanja zgodovinskega fenomena ter objektivnost interpretacije mogoča. Če si pojem objektivnega spoznanja sposodimo od naravoslovnih znanosti (kjer je med tem v tradicionalnem smislu danes verjetno že postal težaven), ta ne more veljati za razumevanje zgodovinskih fenomenov; gre namreč za drugačne fenomene narave. Kot zgodovinski fenomeni namreč sploh ne obstajajo brez zgodovinskega subjekta, ki jih pojmuje. Dejstva preteklosti postanejo zgodovinski fenomeni šele, ko dobijo pomen za neki subjekt, ki je sam del zgodovine in je je deležen, ko torej govorijo, kar pa počno samo za subjekte, ki jih pojmuje. Seveda ne na način, da bi bilo to dogajanje povsem poljubnega subjektivnega značaja, ampak tako, da postanejo za tistega, ki je v zgodovinskem življenju z njimi povezan, pomenljivi. Na neki način sodi k zgodovinskemu fenomenu njegova lastna prihodnost, v kateri se šele pokaže, kaj on sam je.

Ne bi storili prav, če bi trdili, da je vsak zgodovinski fenomen večplasten. Četudi je izpostavljen poljubnemu samovoljnemu tolmačenju, je za znanstveno razumevanje še vedno enoznačen. Pravilno pa je, če trdimo, da je vsak zgodovinski fenomen večstranski, kompleksen; podvržen je različnemu izpraševanju, naj bo to zgodovinsko, duhovnozgodovinsko, psihološko, sociološko ali katero koli drugo, če izvira samo iz zgodovinske povezanosti interpreti s fenomenom. Vsako takšno izpraševanje vodi k jasnemu, objektivnemu spoznanju, če ga izvedeno v skladu z neko metodo. Pravilno razumevanje se izoblikuje v diskusiji, ko se mnenja krešejo. Enostavno dejstvo, da je vsak interpret omejen s svojimi subjektivnimi možnostmi, namreč ni bistvenega pomena.

Metodično dobljeno spoznanje je "objektivno", kar pomeni, da ustreza predmetu, če ga

izprašujemo na točno določen način. Nesmiselno bi bilo samo izpraševanje označiti kot "subjektivno". To bi držalo samo v primeru, da bi želeli poudariti, da si ga izbere neki subjekt. Kaj pa pomeni "izbere"³²? Izpraševanje ni rezultat posamičnega poljubnega, temveč zgodovinskega sebstva, ki mu fenomen, glede na svojo kompleksno naravo, ponuja različne vidike, da torej dobi različen pomen glede na smer ali še bolje: zahteva – in glede katerega vsak interpret pridobi zastavitev vprašanja, na podlagi katerega ga nagovori fenomen, in sicer glede na raznolikost delujočih motivov v zgodovinskem življenju.

Zahteva, naj interpret utiša svojo subjektivnost in izniči svojo posamičnost, da bi dosegel objektivno spoznanje, je nesmiselna. Smiselna je samo, če želimo povedati, da naj interpret svoje osebne želje podredi glede na rezultate interpretacije – kot na primer želji, da besedilo potrdi določeno (dogmatično) mnenje, ali da bi iz njega razbrali praktična uporabna navodila – kar pa se je pogosto dogajalo v teku zgodovine eksegeze. Prav gotovo! *Biti brez predpostavk* glede rezultatov je potrebno, kot pri znanostih je to samoumevno in obvezujoče tudi za interpretacijo. Sicer ni moč spoznati zahtev bistva pravega razumevanja. Prav to namreč predpostavlja *življenjskost razumevajočega subjekta ter čim bolj bogate razgrnitve njegove posamičnosti*. Tako kot je lahko interpretacija pesniškega dela ali umetniškega dela samo glede tega, kar se lahko pretrese, tako je lahko razumevanje političnega ali sociološkega besedila samo glede problema političnega in socialnega življenja. Enako velja za sleherno razumevanje, na podlagi katerega Schleiermacher in Dilthey razvijata svojo hermenevtično teorijo, in ga lahko označimo kot razumevanje zgodovinskih fenomenov v zadnjem in največjem pomenu, torej kot interpretacija, ki besedila izprašuje o možnosti človeškega kot lastne biti. "Najsubjektivnejša" interpretacija je "najobjektivnejša", to pomeni, da samo nekdo, ki ga gane vprašanje lastne eksistence, sliši nagovor besedila. Spomeniki zgodovine

“nam govorijo iz globine resničnosti, ki se iz njih poraja, samo, ko na podlagi lastne pripravljenosti spoznanja vemo za problematiko nepremostljive revščine in ogroženosti, ki predstavlja temelj in brezno našega bivanja v svetu.”³³

VII.

Za interpretacijo Svetega pisma veljajo enaki pogoji razumevanja kot za literaturo nasploh. Nesporno najprej veljajo stara hermenevitična pravila gramatične interpretacije, formalne analize, razlage zgodovinskih pogojev. Tako je razvidno, da tudi tukaj velja predpostavka razumevanja povezave med besedilom in interpretom, ki ga tvori življenjski odnos interpretu, ki je posledica njegovega predhodnega odnosa do stvari, ki se posreduje prek besedila. Predpostavka razumevanja je tudi tukaj predrazumevanje stvari.

V današnjem času se tej domnevi očita, da so stvar, o kateri govori Sveto pismo, posebej Nova zaveza, božja dela, o katerih ne more obstajati nikakršno predrazumevanje, saj naravni človek nima predhodnega odnosa do Boga, ampak o njem ve zaradi božjega razodetja, torej prav prek njegovih del.

Ta ugovor se samo zdi upravičen. Nedvomno človek o dogajanju resničnega božjega dela ne more imeti predrazumevanja, tako kot tudi ne more imeti predrazumevanja o slehernem dogajanju kot dogajanju. Dokler nisem iz tradicije izvedel za Sokratovo smrt, o njej nisem imel nobenega vedenja, tako kot tudi nisem vedel za umor Cezarja ali za Lutrovo tezo. Če pa želim te dogodke razumeti kot zgodovinske in ne samo kot naključne pripetljaje, potem moram imeti predrazumevanje zgodovinskih možnosti, znotraj katerih ima tak dogodek svoj pomen in dobi svoj značaj zgodovinskega dogodka. Vedeti moram, kaj pomeni življenje v okviru filozofskega spraševanja, zakaj je neki dogodek politični dogodek in ne samo pripetljaj, kaj pomeni katoliško in protestantsko samorazumevanje kot možnost, znotraj katere je človeška biti

kot biti, ki odloča o sebi. (Najbrž ni potrebno posebej poudariti, da takšno vedenje ni nujno eksplicitno.)

Prav tako predpostavlja razumevanje poročil o dogodkih kot božjih delih, predrazumevanje tega, kaj božja dela sploh so – za razliko od človeških in naravnih del. Na trditev, da človek pred božjim razodetjem o Bogu nič ne ve, posledično pa tudi ne ve, kaj so božja dela, je treba odgovoriti, da človek dobro ve, kdo je Bog, na podlagi vprašanj o Njem. Če njegove eksistence (zavedne ali nezavedne) ne bi ganilo vprašanje božjega bivanja, potem ne bi, tako kot pove že Avguštin v Izpovedih “Tu nos fecisti ad Te, et cor nostrum inquietum est, donec requiescat in Te!”³⁴, v nobenem božjem razodetju prepoznal Boga. V človeškem življenju je vprašanje Boga navzoče kot vprašanje “sreče”, “blagoslova”, smisla sveta in zgodovine ter vprašanje pravdnosti lastne biti. Ali je upravičeno trditi, da takšna vprašanja kot vprašanja božjega bivanja izvirajo iz razodetja – fenomen kot takšen se nanaša na razodetje.

Eksistencialno vedenje o Bogu je takrat, ko pride v zavest, v kakršnikoli obliki razlage. Če se npr. uzavesti vprašanje “Kaj naj storim, da se rešim?” (Apd 16, 30), obstaja neka predpostavka o “rešitvi” (ali če upoštevamo nemški prevod, obstaja predstava o “duhovnosti”). Vprašanje, ki se zastavi Novi zavezi, mora biti pripravljeno, da prek poslušanja besede popravi vsebovano predstavo, kar pa lahko stori samo, če osnovni namen vprašanja, ki je zajeto v pojmu “duhovnosti” (oz. “rešitve”), sovpada z namenom odgovora, ki ga podaja Nova zaveza.

Odločilno – vsaj za znanstveno eksegezo – je, da je vprašanje ustrezno postavljeno, kar pa hkrati pomeni: *ustrezno postavljeno glede na človeško eksistenco*. To se pridobi s pomočjo človeškega razmišljanja, natančnejše filozofske, eksistencialne analize človeške biti. Seveda takšno početje ni pogoj za poslušanje besede Nove zaveze, ki se neposredno nanaša na eksistencialno samorazumevanje, ne pa na eksistencialno vedenje. Povsem drugače

pa velja, če gre za znanstveno interpretacijo Pisma. Njen zakaj je vprašanje bibličnega razumevanja človeške eksistence. Zaradi tega si mora prizadevati za ustrezne pojme, ki govorijo o človeški eksistenci.

To je utemeljeno v življenjskem odnosu eksegeta do stvari, ki jo besedilo ubesedi, in vključuje predrazumevanje stvari. Zmotno je stališče, da lahko brez tega ter pojmov, ki iz tega izvirajo, razumemo besede Nove zaveze, če naj bodo te razumljene kot Božje besede. Interpret je odvisen od kritičnega premisleka, ki temelji na ustreznih pojmi, še posebej, kadar se želi izogniti branju bibličnih besedil kot dogmatičnega kompendija ali kot "virov" za rekonstrukcijo dela preteklih časov ali zavoljo preučevanja religioznih fenomenov ali religije ali zaradi spoznanja psihološkega poteka in spoznanja teoretične objektivacije religioznih doživetij. Interpret želi, da Pismo spregovori samo, in sicer kot moč, ki govori v sedanost, sedanji eksistenci. Če je zakaj interpretacije vprašanje božjega bivanja, vprašanje božjega razodetja, to pomeni, da je to vprašanje po resnici človeške eksistence. Posledično se mora interpretacija potruditi za pojmovnost eksistencialnega razumevanja eksistence.

VIII.

Karl Barth zavrže stališče, da je neki teološki stavek veljaven samo takrat, če se izkaže kot sestavni del krščanskega razumevanja človeške eksistence.³⁵ Tukaj se bomo tega dotaknili samo v tolikšni meri, kolikor so teološki stavki interpretacije Pisma, torej samo v tistem delu, kjer Barthovo stališče nasprotuje eksistencialni interpretaciji Pisma. To stori na tem mestu (v povezavi z glavnimi stavki krščanske veroizpovedi): "Ti (stavki) se vsi nanašajo na človeško existenco. Omogočajo in utemeljujejo krščansko razumevanje in tako postanejo – v spremenjeni obliki – odločilni za določitev človeške eksistence. Izvirno pa to niso. Izvirno določajo biti in ravnanje Boga, ki je drugačen od človeka, ki

človeku prihaja nasproti: Oče, Sin in Sveti duh. Že iz tega vidika je razvidno, da je ne gre reducirati na človeško življenje."

Zadnji stavek kaže globoko nerazumevanje eksistencialne interpretacije in pojma eksistence, ki je v njej zajet. Nikakor ne gre za "notranje življenje človeka", ki ga zajamemo glede na to, kaj je od njega različno in mu stoji nasproti (naj bo to okolje, soljudje, Bog) – morda bi to lahko storili z vidika psihologije religije, ne pa iz eksistencialnega. Slednjega namreč zanima resnična (zgodovinska) eksistenca človeka, ki je samo v življenjskem odnosu s tem, kar se od njega "razlikuje", in ki obstaja samo v srečanju! Eksistencialna analiza se ukvarja z določitvijo ustreznega razumevanja, znotraj katerega se to lahko dojam. Barth se pri razlagi opira na pojem antropologije, ki si ga sposodi pri Feuerbachu, pri čemer trdi, da ga v takšnem pomenu uporablja že Wilhelm Herrmann, ne da bi upošteval, da se Herrmann bori (četudi brez ustrezne pojmovnosti) za to, da bi bilo človeško bivanje razumljeno kot zgodovinsko.

Od Bartha je treba zahtevati, da za svoja stališča položi račune. Priznal je npr., da Jezusovo vstajenje ni takšno dejstvo, ki bi se ga dalo potrditi s sredstvi zgodovinske znanosti. To pa ne pomeni – tako pravi – da se ni zgodilo: "Ali ni možno, da se je resnično zgodila tudi takšna zgodovina, ki bi jo lahko tudi legitimno priznali, jo poimenovali "historično dejstvo", kar se seveda ni dovoljeno že zaradi dobrega okusa, ki ga "zgodovinar" v modernem času raje označi z besedama "pripovedka" ali "legenda", ker se tudi v resnici izmika sredstvom in metodam tihih predpostavk tega zgodovinarja".³⁶

Zastavimo naslednje vprašanje: kaj za Bartha pomeni "zgodilo" in "zgodovina"? Kakšni dogodki so tisti, za katere lahko rečemo, da "je veliko bolj verjetno, da so se tudi v resnici zgodili v času, kot vse, kar lahko "zgodovinarji" doumejo"?³⁷ Povsem očitno je, da Barth za interpretacijo Pisma uporablja predhodno pojmovnost. Kakšen pa je izvor in smisel pojmovnosti?

Nadalje! Kašen način "verovanja" je ta, ki se opira na domneve o dogodkih, ki so se zgodili v času, vendar jih ni mogoče določiti s sredstvi in metodami zgodovinske znanosti? Kako takšni dogodki pridejo v vidno polje vere? In kako se takšno verovanje razlikuje od slepega sprejemanja zaradi sacrificium intellectus, torej žrtve razuma? Na kak način apelira Barth na zapoved resnicoljubnosti, ki je višje in se razlikuje od zapovedi resnicoljubnosti, ki zapoveduje, da ne sprejmemo za resnično nečesa, kar je v nasprotju z resnico, ki je faktična predpostavka mojega razumevanja sveta, ki vodi vsa moja dejanja?³⁸ Kakšne elemente vsebuje mitični svet, na katerega nismo v celoti vezani, si pa od njega marsikaj eklektično izposojamo?³⁹ Spraševati po veljavnem smislu mitičnega sveta je namen naše eksistencialne interpretacije mita, kjer želimo postopati metodično, medtem ko se zdi, da Barth nudi le samovoljne domneve. Na kaj torej opira svojo izbiro?

Očitno mi v duhu Karla Bartha nasprotuje Walter Klass³⁹: "Kdor sprejme Pismo kot edino merilo in smerokaz oznanila (kje bi naj temu nasprotoval?), kdor se podredi besedam prerokov in apostolov ter to ponavlja, kakor je odgovorno slišal, ta se ukvarja z razlaganjem Svetega pisma." Takšne besede samo povedo, da njihov avtor problema razlage Pisma še sploh ni načel. Ekseget naj "razlaga" Pismo po tem, ko je njegovo besedo odgovorno "slišal"? Kako pa naj sliši, ne da bi razumel? Problem interpretacije pa je prav to razumevanje!

Prevedel: Jani Šumak

* Rudolf Bultmann (1884 - 1976) velja za enega največjih (protestantskih) teologov in eksegetov 20. stoletja, ki je glavnino svojega raziskovanja posvetil razlagi Nove zaveze ter kristologije. Najbolj znana je njegova teza o demitologizaciji evangelijev ter iskanje kerigme prvih krščanskih skupnosti. Bil je profesor na univerzi v Marburgu, kjer je med drugim spoznal Martina Heideggerja, na katerega je imel velik vpliv.

** Rudolf Bultmann, *Das Problem der Hermeneutik*, v: Rudolf Bultmann, *Glauben und Verstehen: gesammelte Aufsätze*, zv. 2, dopolnjena izdaja, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1993, str. 211–236.

1. Wilhelm Dilthey, *Die Entstehung der Hermeneutik* (1900), v: *Wilhelm Dilthey, Gesammelte Werke*, objavljeni z dodatki iz rokopisov, 5. zv., str. 317 – 383.
2. *Ibid.*, str. 317, 334.
3. *Ibid.*, str. 319.
4. Prikaz hermenevtike v vsebinsko bogatih člankih G. Heinricha v 7. zvezku *Realenc. f. prot. Theol. u. Kirch.* (1899), str. 718–750, se omeji na razvoj tradicionalnih hermenevtičnih pravil. Podobno je pri Fr. Thomas, *Hermeneutik des NT* (1930), medtem ko Er. Fascher (*Vom Verstehen des Neuen Testaments*, 1930) želi to preseči, čeprav mu ne uspe začrtati jasne smeri. – Joachim Wach je v svojem velikem delu *Das Versehen orisal* temeljne poteze hermenevtike 19. stoletja (3 zvezki 1926/29/33); izjemno temeljit popis, kjer pa avtor ne zavzame lastnega stališča, ki bi ga bilo moč kritično preučiti. Hermenevtični principi v *Journal of Biblical Literature* 55 (1936), str. 59–63, orišejo samo stara hermenevtična pravila ter govorijo samo o "necessity of psychological understanding", torej nujnosti psihološkega razumevanja, ki želi uveljaviti Schleiermacherjeve zahteve, ne da bi bile te zahteve razdelane v luči Diltheyeve spodbude. Tudi članek "Verstehen" v *Rel. in Gesch. u. Gegen. V* (1931), str. 1570–1573, ostaja glede pojmov preveč orisen. – Kritično debato o diskusiji glede problema hermenevtike v sodobni protestantski teologiji poda Fritz Buri v reviji *Schweizerische Theologische Umschau*, zbornik ob 60. rojstnem dnevu Martina Wernerja. 1947. Z njim delim stališče v boju za zgodovinsko-kritično razumevanje Svetega pisma, kot tudi njegov boj proti "pnevmatično-nadčasovnem razumevanju Svetega pisma" ter t.i. teološke hermenevtike, pa tudi "kristološke eksegeze" Stare zaveze. Da žal ni razumel mojega dela, pa je deloma posledica tega, da do sedaj nisem razmislil znanstvenega razumevanja ter poslušnosti kerigmi. Predvsem je nesporazum posledica tega, da ne loči med eksistencialom in eksistencielom, ko piše o mojem poizkusu "eksistencialne eksegeze", glede česar ne morem drugega, kot da mu oporekam. Navaja moj stavek (iz "Offenbarung und Heilsgeschehen", str. 41), da je treba mitologijo NZ interpretirati eksistencialno, medtem ko on napiše, da jo je treba interpretirati eksistencialno.
5. Glej Dilthey, *ibid.* 321 ter 321 ssl.
6. Harald Parter, *Der Humanismus als Methodenproblem der klassischen Philologie*, *Studium Generale I* (1984), str. 84–92.
7. Glej Dilthey ter Wach, *ibid.*, str. 83 ssl, 102 ssl, 143, 148 sl.
8. Glej zaključek Diltheyevega dela *Charakteristik*, *ibid.*, str. 327 sl., ter prav tam, str. 328, 335.
9. Dilthey, n. d., str. 329, primerja Wach, n. d., str. 141: Schleiermacher utemelji divinatorični postopek tako, da človek ni samo "dovzeten" (?) zase, ampak tudi za druge ljudi.
10. Dilthey, n. d., 329 sl., 334, 332.
11. Dilthey, n. d., 326 sl.
12. Georg Misch, *Geschichte der Autobiographie I*, 1907.
13. Stališče, da je razumevanja pisatelja in njegovega dela cilj eksegeze (Hermann Gunkel, *Monatsschrift für kirchliche Praxis*, 1904, str. 522), je pravilno, kolikor ne dopusti (ali omogoči), da eksegeze vodijo dogmatične ali praktične predpostavke. Sicer pa k hermenevtičnemu problemu ne prispeva ničesar, saj ta šele zdaj nastopi! Kakšno razumevanje pisatelja imamo v mislih: Psihološko? Biografsko? Itd. Kako na j razumemo delo: Z vidika zgodovine problemov? Estetsko? Itd.

14. Ta uvid se očitno kaže v "idealistični metafiziki razumevanja", v skladu s katero je zgodovinsko spoznanje mogoče samo na podlagi identitete človeškega duha v njegovih različnih objektivacijah ter absolutnega duha (Buri, n. d., str. 25) – Toda tudi von Hofmann je to uvidel, ko trdi, da biblična hermenevtika ni samostojna in samosvoja disciplina, ampak predpostavlja splošno hermenevtiko, ki pa jo prilagodi glede na svoj predmet, natančneje vsebino Biblije (*Biblische Hermeneutik* 1880, str. 1 ssl). Glede tega tudi Wach, n. d., str. 365, 369 sl.
15. Tako so razumeli historično predpostavko "kogenialnosti" tudi Wilhem von Humboldt, Boeck in še posebej Droysen. O tem glej Hildegard Astholz, *Das Problem "Geschichte" untersucht bei Joh. Gust. Droysen*, 1933; Avtorica med drugim navaja Droysenov stavek: "Res je, da je vsak človek zgodovinar. Kdor pa *historein* izbere za poklic, si izbere posebno človeško nalogo." (str. 97 sl.)
16. Nathan Söderblom, *Das Wesen des Gottesglaubens* 1961, str. 41 ssl.
17. Patzer, n. d., str. 90.
18. Karl Reinhardt, *Sophokles*, 2. izdaja, 1943; Paul Friedländer, *Platon II, die Platonischen Schriften*, 1930; kot tudi Reinhardt, *Vorträge und Aufsätze*, ki so izšli v delu "Von Werken und Formen".
19. Theologische Rundschau, letnik II (1930), str. 44 – 46.
20. Erich Auerbach, *Mimesis, Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*, 1946 – V delu *Bildnisstudien* (1947) želi Ernst Buschor analizo stila zastaviti tako, da bi bila, tako se namreč zdi, uporabna za eksistencialno interpretacijo, četudi mu ne uspe jasno izdelati kategorije.
21. Fritz Blättner, *Das Griechenbild J.J. Winckelmanns*, v: *Antike und Abendland*, letnik I (1949), str. 121–132.
22. Prim. Wach, n. d., str. 106; 185.
23. Prim. predgovor Reinhardt Buchwalda k "Deutsche Künstler" v: *Hermann Grimms, Essays*.
24. Diltheyeva formulacija v n. d., str. 317, 328, in v referatu Fritza Kaufmanna, *Geschichtsphilosophie der Gegenwart* (*Philosoph. Forschungsberichte* 10) 1931, str. 109–117.
25. Prim. Kaufmann, n. d., str. 54 sl, ko kritizira Simmlovo stališče o osebnem odnosu do dogajanja v zgodovini – O zahtevi zgodovine pri Droysenu glej Astholz, n. d., str. 106; prav tam str. 120 sl, o razumevanju kot življenjski potrebi, kot dejanju.
26. Korespondenca med Wilhelom Diltheyem in grofom Yorkom 1877–1897 (1932), str. 60.
27. Ibid., str. 120.
28. Martin Heidegger, *Bit in čas*, Slovenska matica, Ljubljana, 2005; posebej § 31 in § 32. O Heideggerju pa Fritz Kaufman, n. d., str. 118 ssl.
29. Prim. Kaufmann, n. d., str. 41: razumevanje lastnega zgodovinskega življenjskega odnosa je razumevanje "kako je tubit nekoč pravilno in nepravilno razumela lastno problematiko, to zdržala ali od problematike pobegnila". Glede Droysena glej Astholz, n. d., str. 121.
30. Kolikor ne gre za zadrego in naključno izbiro teme za disertacijo.
31. Kaufmann, n. d., str. 41.
32. Karl Barth, *Die kirchliche Dogmatik* III, 2 (1948), str. 543.
33. Prav tam, str. 535.
34. "Ustvaril si nas zase in naše srce je nemirno, dokler se ne umiri v tebi!"
35. Prav tam, str. 535 sl.
36. Prav tam, str. 536.
37. Prav tam, str. 536 sl.
38. Walter Klass, *Der moderne Mensch in der Theologie Rud. Bultmanns*, 1947, str. 49. Spis je trezen in simpatičen prispevek k debati. Na žalost pa pisec ne razume smisla hermenevtičnega principa "demitologizacije" in ne razlikuje med eksistencialnim in eksistencialnim razumevanjem.