

Jean-Luc Marion

ONTOLOŠKA HIPOTEKA

To, da je "Boga" treba osvoboditi vprašanja o/po biti, četudi je takšna osvoboditev v nasprotju s pogoji mišljenja, je v določenem smislu najbolj izpostavljal prav Heidegger. Gromozanskosti našega stavka-osvoboditi "Boga" biti - ne bo moč tolerirati, niti si je predstaviti, če je ne bomo zaradi možnih izostrenih zadržkov formulirali na dovolj strog način in je ne bomo spravili v še znosen paradoks. Tako bomo morali slediti heideggrovski izpostavitvi hiazme med "Bogom" in bitjo, četudi le zaradi njene premaknitve. Kajti če "Bog" križa bit, lahko samo to križanje razumemo v več pomenih.

Po prvi odločitvi, katere se je držal vse do zadnjih tekstov, Heidegger absolutno razmeji med teologijo in vprašanjem biti, še več, besedo biti; prva se kot takšna, se pravi v skladu s svojim bistvom, konstituira samo z izključitvijo drugega. Tako so ga leta 1951 v Zuerichu ponovno vprašali: "Ali imamo bit in Boga lahko za identična?" Heidegger je odgovoril: "...Bit in Bog nista identična in nikoli ne bi poskušal misliti bistva Boga iz biti. Nekateri verjetno veste, da izhajam iz teologije in da sem še ohranil staro ljubezen do nje, tako da nekaj vem o njej. Če bi že pisal teologijo, k čemur me včasih mika, potem v njej besede bit ne bi bilo. Vera ne rabi mišljenja biti. Če ga potrebuje, to že ni več vera. Luter je to razumel. Kaže pa, da so to pozabili celo v njegovi lastni cerkvi. O biti mislim glede na primernost razmišljanja o bistvu Boga zelo omejujoče. Z bitjo tu nimamo kaj početi. Prepričan sem, da biti ne moremo nikoli misliti kot temelja in bistva Boga, da pa se skušnja Boga in njegove razodetosti, kolikor zadeva človeka, dogaja v dimenziji biti, kar nikakor ne pomeni, da bi bit lahko obveljala kot možni predikat Boga. Tu rabimo povsem nova razlikovanja in

razmejitve."¹ Ta kompleksni tekst povezuje več tez, ki jih ne smemo pomešati:

- a) ne-identiteto Boga in biti,
- b) neustreznost besede biti za teologijo,
- c) ustreznost dimenzije biti za skušnjo Boga.

V sedanjem trenutku naše poti si bomo zapomnili le drugo tezo, ki se nanaša na inkompatibilnost biti s teološkim besediščem. Leta 1953 je Heidegger v Hofgeismarju to potrdil zelo jasno: "Mislec govori o razprtosti (Offenbarkeit) biti; toda beseda bit ni teološka beseda. Ker razodetje samo določa svoj način razodetosti, teologija nima potrebe, da bi se izkazovala pred filozofijo, kajti tudi potrebe po tem, da bi 'bit' interpretirala, nima...Krščanska skušnja je tako zelo različna, da ji ni treba prav nič tekmovati s filozofijo. Četudi ima teologija filozofijo za 'norost', je mistični karakter razodetja veliko bolj omejen. Zaradi tega se ti dve poti ločujeta na ravni skrajne razlike".² Zareza je jasna: mišljenje, tukaj filozofija, se osredotoči na odprto razprtost (Offenbarkeit) biti, teologija pa se veže na razodetje (Offenbarung) "Boga"; pietetnost prvega je v strogosti njegovega vpraševanja, pietetnost druge pa v moči vere. Ne samo da ostajata "do brezdanjosti različna"³, ampak vera, ki edina kvalificira teologijo, ima filozofijo za "smrtnega sovražnika, Todfeind"⁴. Kajti teologija se ne omeji na razliko s filozofijo; v skladu z besedami Svetega Pavla, da je "Bog modrost tega sveta obrnil v norost" in sledeč Lutrovi avtoriteti Heidegger vso težo prenese na versko dojetje filozofije kot norosti. "Filozofija je za izvorno krščansko vero norost"; sodobne vernike pa sprašuje, "ali se bo krščanska teologija končno še enkrat odločila ter z apostolovo besedo in v skladu z njim

1 Martin Heidegger, GA 15, 436; Klostermann, Frankfurt/M 1978.

2 Berichte aus der Arbeit der Evangelischen Akademie Hofgeismar, Bd. I, 1954.

3 Martin Heidegger: Nietzsche II, Neske, Pfullingen 1961, str. 132.

4 Martin Heidegger: Phaenomenologie und Theologie, GA 9, 66.

jemala filozofijo resno kot norost?⁵ Kolikor se vera ne razume, ji manjka lastni temelj, se pravi ona sama in tako sama zablodi; zblodena si skuša utrditi nova tla, sklicujoč se na biti in to kljub prepadu, ki ju ločuje ter si celo domišlja, da bo zgradila "krščansko filozofijo", v čemer mišljenje ne more prepoznati nič drugega kot "okrogli kvadrat" oz. "leseno železo"⁶.

Ta zareza ne dopušča sprave: če teologija filozofijo preneha imeti za norost, tedaj v očeh filozofije sama postane norost. Norost pomeni tu več kot kako zmoto, kako razhajanje, kak spor; norost pomeni ireduktibilnost dveh logik, ki se na noben način ne moreta in ne smeta sporazumeti: vera ne more razumeti mišljenja in mišljenje ne vere; in nobene tretje pozicije ni, ki bi jima lahko omogočila spravo, kajti "ti dve poti se ločujeta na ravni poslednje razlike". Norost pomeni, da se logiki uveljavljata na ireduktibilni način, v samotnostih, ki ju ne more razpreti nikakršno posredovanje; natančneje, logika, ki je odvisna od biti, se ne pokriva s poljem razodetja, z vero, ki jo odpira Janezova Beseda (Logos). Teologijo ločuje od biti prav norost.

Ta razporeditev disciplin pa še ne zadošča našemu izhodiščnemu načrtu - osvoboditi "Boga" vprašanja biti. Najpoprej zaradi tega, ker Heidegger povsem v skladu s svojo trditvijo ne razvije modalitet avtentičnega teološkega diskurza. Ker mu je tuj že v izhodišču. Pridemo le do naslednje indikacije: beseda biti ne sme intervenirati v teološki diskurz. Pravilo, ki bi ga morali teologi skrbno upoštevati, če že ne dobessedno spoštovati. Nato pa zato, ker ločitev disciplin nudi možnost neteološkega diskurza o "Bogu". Kajti če naj teologija ne govori z vidika biti in če je bil "Bog" kljub temu mišljen z vidika biti, je na podlagi tega potreben neposreden sklep, da nekatere misli o "Bogu" ne izhajajo iz teologije. Da torej polje teologije ne sovpadá s poljem "Boga": "Bog"

5 O filozofiji kot "norosti" pred Bogom glej Einführung in die Metaphysik, Niemeyer, Tübingen 1957, str. 6; sicer Wegmarken, GA 9, 379.

6 Einführung..., prav tam in Nietzsche II, str. 132.

lahko izhaja tudi iz teologije, iz vedenja, ki se nanaša na bivajoče par excellance: "Prva filozofija je kot ontologija obenem tudi teologija resnično bivajočega. Natančneje bi ji morali reči teologija. Veda o bivajočem kot takem je na sebi onto-teološka". Dodatek z i, ki teologijo spremeni v teologijo, ne pomeni malo; odslej se logos bolj bistveno kot na "Boga" (ho theos) nanaša na instanco, ki ga edina kvalificira kot eksemplarnega, kot božje (to theion) samo. Bivajoče se izreka v svoji biti z vidika dveh razsežnosti: bivajoče v občem in bivajoče kot najvišje; slednje definira možnost striktno filozofske vede o božjem, teologije.

Za to, da gre tu le za bivajoče v njegovi biti in ne za tisto, kar vera nudi avtentično krščanski teologiji, je nesporen dokaz v tem, da teologija (onto-teo-logije), ob tem ko pozitivno izraža "eksistenco Boga", kaj lahko zapade v blasfemijo; "Kak dokaz Boga je n. pr. lahko zgrajen z vsemi sredstvi najstrožje formalne logike, pa vendarle ničesar ne dokazuje, kajti Bog, ki si mora svojo ekistenco pustiti šele (erst) dokazati, je navsezadnje zelo neboštveni Bog, tako da se dokazovanje njegove eksistence steče kvečjemu v blasfemijo."⁷ "Povzdigniti" pojem "Boga", na primer, v pojem "najvišje vrednote" pomeni največji "udarec" "Bogu", kajti to je predvsem "največja od blasfemij, ki si jih moremo misliti zoper bit"⁸. Teološki diskurz o "Bogu" oz. o bivajočem par excellance izhaja iz filozofije, natančneje iz onto-teo-logije, ki karakterizira ustroj metafizike. Dejansko metafizika nima nikakršne potrebe po teologiji vere, da bi izrazila božja imena: "Bog" kot zadnji temelj, po Leibnizu,⁹ "Bog" kot "moralni Bog" po Kantu, Fichteju in Nietzscheju¹⁰; končno in povsod "Bog" kot causa sui, po Descartesu,

7 Martin Heidegger: Nietzsche I, str. 366.

8 Glej Holzwege, str. 240 in Ueber den "Humanismus", v Wegmarken, GA 9, str. 349.

9 Martin Heidegger: Satz vom Grund, str. 53 in 55.

10 Nietzsche I, str. 251, 321, 333 itn.

Spinozi in navsezadnje v vsej metafiziki¹¹.

Ti koncepti "Boga" izhajajo striktno iz metafizike, iz potreb onto-teo-logije. Potemtakem, če naj mišljenje, ki želi "destruirati" ontologijo metafizike, prisluhne "bolj božjemu bogu"¹², temu, ki edinole spada k mišljenju biti, čigar teologija zadeva bivajoče - mora ostati brez odnosa do teologije, ki zadeva vero. Drugače rečeno, "Bog" ne vstopi v filozofijo zaradi tega, ker bi iz krščanskega razodetja prešel v grško misel; kajti sam ta prehod je kot tak postal mogoč samo zaradi tega, ker se je glede na onto-teo-logijo najpoprej (grško) mišljenje biti vnaprej konstituiralo kot bit bivajočega misleče¹³. - Tako postane "brezdanja" razlika med filozofijo in teologijo sicer bolj kompleksna kot pa je preprosto nasprotje: teologija nima ekskluzivnega področja, kateremu bi brez nadaljnega ustrezalo področje filozofije; dejansko filozofija, namreč kot teologija, ravno tako doseže nekaj takega, kot je "Bog". Na področju "Boga" ima teologija prav toliko pravic kot teologija oziroma druge, a ravno tako nesporne. Prej kot o nasprotju bi bilo treba govoriti o podrejenosti, razen če v obeh primerih ne gre za "Boga" znotraj iste igre.

Tega vprašanja se lahko lotimo tudi drugače; tedaj se bomo vprašali: Če "Bog" ni izključni formalni objekt teologije, kako naj jo potem definiramo v odnosu do teologije? Heidegger natančno definira teologijo kot tako, kar ni bilo, kolikor vem, še nikoli ovrženo: "teologija kot razlaga božje besede razodetja"¹⁴. Teologija se torej v nobenem

-
- 11 Martin Heidegger: Identität und Differenz, str. 51, 64 in 65; glej tudi Die Frage nach der Technik, Vorträge und Aufsätze, str. 26.
- 12 Nietzsche I, str. 324: "...ob der Gott göttlicher ist in der Frage nach ihm oder dann, wenn er gewiss ist...".
- 13 Glej Identität und Differenz, str. 46-47.
- 14 Glej Holzwege, str. 75 (modificirano na str. 74: Auslegung ni omejena na eksegezo v tehničnem smislu); nadalje Sein und Zeit, paragraf 3, str. 10. Glej: "...Glaubens, dessen Auslegung die Theologie sein sollte", Holzwege, str. 203, GA 5, 220 in temeljno definicijo iz leta 1927 v Phaenomenologie und Theologie: "Theologie ist die Wissenschaft des Glaubens", Wegmarken, GA 9, 55.

pomenu ne nanaša na "Boga", nanaša se na dejstvo (Faktum/Positivtact) vere v Križanega, dejstvo, ki ga podaja in zapopada le vera: svojo znanstvenost doseže le na ta način, da se osredotoči na pozitivno dejstvo vere, namreč na odnos verujočega človeka do Križanega. Teologija ni znanost o "Bogu", temveč "znanost o veri" in šele nato znanost o objektu vere (das Geglaubte), v strogem smislu o objektu, ki se kaže le v veri "sedaj verujočega".¹⁵ Četudi Sein und Zeit že v 3. paragrafu takoj privilegira Lutrovo avtoriteto, pa ne gre za kako izbiro med različnimi možnimi teologijami (na primer zoper katolicizem); gre za filozofsko odločitev: z Lutrom posreduje, da bi izrazil razkorak med teološko vednostjo (z naknadno nomenklaturo) o "Bogu" in teološko znanostjo, ki zadeva le odnos vere do dogodka vere. Vendar pa ta razlika med znanostmi ostaja strogo epistemološka (izraz moramo tu vzeti brez dodatnih konotacij), kolikor krščanska teologija dejansko ni spoznala, zgodovinsko gledano, lastne definicije; kajti v Heideggrovih očeh se teologija ni domislila, da je znanost o veri, šele nato o verujočem človeku, končno o "Bogu" vere, temveč se je vseskoz domišljala, da je prav skozi vero znanost o človeku in celo o "Bogu". Dejansko je treba poudariti, da je Heidegger v Sein und Zeit razkril predvsem in zlasti konfuznost med (fenomenološko) analitiko tubiti in "antično-krščansko antropologijo", ki je prvo nadomeščala, jo prekrivala in onemogočala dostop do nje, razkril deset let pred razkritjem konfuznosti med teologijo in teologijo. "Krščansko-teološka antropologija... s pomočjo antične definicije (človek kot animal rationale) izvede interpretacijo bivajočega, ki ga imenujemo Dasein."¹⁶ Namesto da bi samo sebe razumela kot "konceptualno samorazlago verujoče eksistence", kot "razlago biti človeka za Boga"¹⁷, si teologija umišlja,

- 15 Phaenomenologie und Theologie, Wegmarken, GA 9, 55.
- 16 Sein und Zeit, paragraf 10, str. 48 in 48-49. Glej še paragraf 40, 1. pripomba, str. 190, kjer teološka deskripcija tesnobe, ker ostaja ontična, ne anticipira ontološke analitike Dasein, temveč, ko jo želi nadomestiti, zaostaja za njo.
- 17 Glej Phaenomenologie und Theologie, Wegmarken, GA 9, 56 in Sein und Zeit, paragraf 3, str. 10.

da je razlaga bivajočega samega, katerega ontološko dostojanstvo terja, da ga imenujemo Dasein. Teologiji manjka njen lastni avtentično teološki status, ob čemer pa se pod navidezno nenapadnim imenom antropologije polašča strogo fenomenološke (torej filozofske) naloge analitike Dasein. Teologija, ko si domišlja, da obravnava Dasein sploh (schlechthin/ueberhaupt), ne pa kot znanost o veri verujočo tubit, se zgubi najprej sama. Skratka, treba je relativizirati teologijo, se pravi, jo spet postaviti na njeno mesto, kajti prav ona se ne drži svojega mesta in ne spozna razkoraka med Dasein kot takim in Dasein kot verujočim. Teologija, na enak in enotno zgrešeni način, ne spozna znanstvenosti, ki ji jo zagotavlja vera in preprečuje s svojo deplasirano antropologijo analitiko tubiti. Heidegger relativizira dostojanstvo teologije v imenu zahtev tistega, kar se odigrava v Dasein, biti bivajočega, torej v imenu tistega, čemur v tem obdobju še pravi ontologija.¹⁸

Šele če izhajamo iz Sein und Zeit, lahko razumemo predavanje *Phaenomenologie und Theologie*, ki ga je imel prvič v Tuebingenu leta 1927. Na točno določen način postavi nasproti filozofijo in teologijo. Filozofija, kolikor je osredotočena na analitiko Dasein, na bivajoče, kateremu gre v njegovi biti za to bit samo, se od vsake druge znanosti razlikuje v tem, da konstituira "znanost o biti, ontološko znanost". Teologija pa nasprotno ostaja ena od "ontičnih znanosti", tako kot kemija ali matematika. Tu ni nobenega paradoksa: teologija se razvija kot pozitivna znanost natančno zaradi tega, ker je nek pozitivum rezerviran zanjo; ta pozitivum, to bivajoče, ki postane njen formalni objekt, nas ne sme zapeljati v konfuznost: ne gre niti za "Boga" (ki izhaja najprej iz teologije) niti za človeka (ki kot Dasein izhaja iz filozofije), temveč povsem preprosto za *Christlichkeit*, se pravi za človekovo vero v dogodek Kristusove usmrtnitve. Torej "krščanskost", ko zadeva človeka, ne dopušča nikakršne antropologije in se ne prepleta z analitiko Dasein in sicer iz tega temeljnega razloga ne: v nasprotju z drugimi eksistenciali in *Grundbestimmungen* krščanskost, četudi jo

označuje v položaju verujoče eksistence, tubiti ne pripada; krščanskost zadeva Dasein, toda ne izvira iz nje in je ne karakterizira: "Vera je eksistenčni način človeške tubiti, ki po lastnem - bistveno k temu eksistenčnemu načinu spadajočemu - pričanju, ki ni časeno iz tubiti in ne po njej, marveč iz tega, kar se razodeva s tem in iz tega eksistenčnega načina, iz verovanega." Verovati zagotovo zadeva Dasein kot eksistenčno možnost, toda glede na vero ta možnost lahko izhaja le iz neke druge instance in ne iz tubiti same: "tubit, zadeta z njim, sama iz sebe nad njim nima moči (von sich aus nicht maechtig)."¹⁹

Gre za ločitev "eksistenčnih možnosti", v katerih se prepozna Dasein kot gospodar (aus sich...maechtig), od tistih, v katerih ostaja suženj (Knecht) vere. Ali se da vsaj tu področje ontologije definirati z gospostvom? Za kašno gospostvo bi tu šlo? Kaj bi tedaj posredno lahko podelilo veri tisto dignitteto, po kateri bi se lahko upirala? Teologija preučuje tisto, kar se dogodi Dasein le na način, ki ji ni konform, kajti dejstvo vere se po definiciji meri s tistim, v kar verujoči veruje. Drugače rečeno, ničesar daseinsmaessig ne posreduje na polju teologije. Iz tega izhaja, da mora vsak koncept, da bi se pojavil kot avtentično teološki, zmeriti svoj bistveni razkorak s "predkrščansko tubitjo",²⁰ ki zagotavlja strogo ontološki "popravek" ontičnega dodatka, ki privede do vere.²¹ Vera uvede tisti "način"²² tubiti, ki se lahko pojavi samo z odmero razmika, ki ga terja od tubiti njena verujoča varianta; se pravi, glede na ontološko analitiko tubiti. Teologija, ki je tako opravičena kot ontična znanost "krščanskosti" in verujoče eksistence, izpade iz analitike tubiti: fenomenološka redukcija

19 Ibid., str. 52 in 53. Podčrtal Heidegger.

20 Ibid., str. 63.

21 Ibid., str. 64-65. Popravka ne smemo razumeti niti kot "kazni" niti kot izboljšanja, temveč kot vzpostavitev razmerja s trdnimi koordinatami, ki omogočajo lokaliziranje, določitev mesta, skratka, odmero odmika.

22 Vera kot "način, Weise" tubiti, prav tam, str. 55, 61, 68, kot njena verujoča varianta.

človeka na tubit, s katero začne Sein und Zeit, izključi tako kot vse druge ontične znanosti tudi teologijo. Še bolj, kajti nobena drugih se ni tako močno kot teologija skušala s antropološkimi zastavki izmakniti takšni analitiki. Teologija se mora odpovedati določanju tubiti in se v svoji "nevtralnosti" pustiti "popraviti". Nevtralnost pomeni: analitika tubiti nikakor nima opravka s čim takim, kot je vera, zlasti pa ne z "Bogom". Skratka, tubit eksistira - prav zato, ker ek-sistira - brez "Boga". "Filozofsko raziskovanje je in ostaja ateizem", "Eksistencialni zastavek fundamentalne ontologije prenaša s seboj videz ekstremno individualističnega in radikalnega ateizma"²³

Človeku se bolj bistveno kot ontična varianta, ki uvaja vero, kaže invariantno tubiti. Človek lahko postane morda veren le, kolikor eksistira najprej kot Dasein. - Osvoboditi teologijo besede biti torej zdaj pomeni natančno tole: nikakor ne gre za razvezo teologije od tubiti, temveč, narobe, za to, da se ji podeli njeno lastno področje-področje vere in sicer na ta način, da jo podvržemo ontološkemu "popravku". Teologija se od biti ne oddalji ne bolj in ne manj, kot se loči, tako kot druge ontične znanosti, od tubiti. Nedvomno ne sme uporabljati besede bit, toda zaradi pomanjkljivosti, ne zaradi presežka: teologija napotuje k tistemu, kar je večje od nje, k analitiki tubiti in kasneje k mišljenju Seyn. Teologija vere se mora izogniti besedi bit, kajti bit se izreka bolj bistveno, kot pa more teologija to kdajkoli zasluti; in prav zaradi tega vsaka teologija ostaja podvržena vprašanju biti, tako kakor vsaka ontična varianta tubiti napotuje zgolj k tubiti

23

Glej Prologomena zur Geschichte der Zeitbegriff, GA 20, 109-110 in Metaphysische Anfangsgründe der Logik, GA 26, 177. Glede na nekatere tekste gre le za videz ateizma; toda v fenomenologiji videz izraža vedno prav to, kar se pokaže, četudi se vedno ne ujema natančno z njim. Ker je "ateizem" tu "metodološki", ni najbolj strog: nanaša se na "postavitev v oklepaj" Boga v fenomenološki redukciji (Husserl, Ideen I, paragraf 58) in izhaja iz radikalne nevtralnosti tubiti (komentar E. Levinasa, En decouvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, Paris 1949, 1974, str. 167, 171 in naprej). Glej isto str. 67, n. 27 in 28 in še 159, n. 1.

sami.²⁴ Ker smo si zadali nalogo osvoboditi "Boga" vprašanja o/po biti, smo najprej na Heideggrovih sledeh upali najti pot našega preiskanja. Sedaj pa že slutimo, da je zadeva povsem drugačna; položaj bomo, nasprotno, opredelili z dvema relativizacijama:

a) V metafiziki "Bog" kot bivajoče par excellance izhaja iz teologije, vpisane v onto-teo-logijo metafizike; kolikor metafizika postavlja bit bivajočega, "Bog" izhaja iz biti; in to brez izjeme: posredovanje krščanskega "Boga" skoz metafizične koncepte predstavlja le poseben primer onto-teo-logije in navsezadnje odloča prav malo. Ali se lahko od take vključitvije "Boga" v bit, ali se lahko, naj poenostavimo, z lutrovsko kvalifikabilnim refleksom (ki sta ga ilustrirala tudi Pascal in K. Barth) obrnemo k "Bogu vere", ki je zunaj metafizičnih določil?

b) Ob drugi predpostavki se teologija pokaže kot ontična znanost o veri, katere popolna neodvisnost ostaja ravno ontična in se mora na enak način podvreči ontološkemu "popravku" tubiti, saj nudi na svoj način le eno od variant tubiti. Zagotovo gre za neodvisnost vere in njene teologije, toda za ontično neodvisnost, ki implicira ireduktibilno ontološko odvisnost. Teologija vere izhaja torej iz tubiti in po njej neposredno iz biti, tako kakor izhaja metafizični "Bog" iz onto-teo-logije, se pravi, po njej posredno iz biti. Zdi se, da vprašanje o "Bogu" ni nikoli doživelo tako radikalne redukcije na prvotno vprašanje biti kot v Heideggrovem fenomenološkem pristopu. - Ali si je mogoče zamisliti še kako tretjo pot, na kateri bi se vprašanje osvobodilo vprašanja biti? Dejansko lahko argumentiramo takole: zagotovo vera verujočega človeka fenomenološko napotuje k tubiti, toda njegova naravnost meri k cilju, ki je tuj tubiti; še več, nedoločnega cilja tega zretja ne bi mogli reducirati na metafizično razumetje le-tega, na causa sui; torej, glede na čisto možnost verujočega zretja si je potrebno zamisliti neko drugo ime "Boga". Te tretje poti Heidegger dejansko ne zanemari. Ali je vsaj

24 Ta dvoznačnost naj bi izrazila, da krščanska teologija more, biografsko gledano, služiti kot pot do tega, kar ji ostaja sicer povsem tuje. Glej *Unterwegs zur Sprache*, str. 96.

ne zamemari popolnoma, temveč jo zre z občutno drugačnega stališča: drugega "Boga", kot je *causa sui*, lahko in celo moramo uzreti; toda uzrtje, če naj ima ta termin fenomenološki pomen, implicira neko zretje in torej neko zretje tubiti. Tega zretja ni mogoče opredeliti z vero, ki ostaja faktično in ontično določilo tubiti; razumeti jo moramo torej iz tubiti kot take, kot bivajočega, ki mu gre za njegovo bit, bolje, za bit samo. Posledično "bolj božjega boga" ne moremo uzreti kot tisti cilj zretja, ki ga vnaprej določa kot bivajoče, speljano iz "biti bogov, *Seyn der Goetter*"²⁵. Ta, kakršenkoli naj bi že bil, bo (bi) ustrezal zretju "Boga", če bo (bi bil) to "Bog" pod pogojem biti: "kajti bog/ "Bog" sam, če je, je bivajoče, stoji kot bivajoče v biti in njenem bistvu, ki se dogaja iz svetenja sveta, auch der Gott ist, wenn er ist, ein Seiender"²⁶. Vsakršno ne-metafizično možnost "Boga" takoj obvlada teza (hipoteza, hipoteka?) biti in ga povzame kot bivajoče. Ko naj bil "Bog" zunaj metafizike, bi mogel biti tudi to le, kolikor je - glede na bivajoče, privedeno do svoje biti, torej glede na bit. Bit vnaprej nudi ekran, na katerega se bo projeciral, se bo pokazal vsak "Bog", ki bi se želel konstituirati - kajti konstituirati se po definiciji pomeni konstituirati se kot bivajoče. Se konstituirati kot bivajoče od/v biti, tako kot se konstituira zapornik - dobesedno kot "božji zapornik" biti? Seveda, zdi se, da lahko z vsemi konccsijami in z vso prijaznostjo tega sveta omilimo ta preveč nasilni sklep; toda to so le prijaznosti prav tega sveta, četverja, svetenja sveta med zemljo in nebom, smrtnimi in božjimi. Ali ostane tedaj še samo to, da se odločimo, ali ima svetenje sveta pravico in digniteto sprejeti med božje tudi bogove oziroma to, čemur rečemo "Bog"? Ali ..natančneje, to, kar mora izgubiti narekovaja "Boga", da bi se brez preteklosti in genealogije brezpogojno razodelo kot tisto, kar kot ikona križa ab-solutno, ~~Boga?~~ Od kod odločitev, da ima ~~Bog~~

25 "Seyn der Goetter", Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein", GA 39, 271, 278. Zares moramo "Seyn" brati kot znak nemetafizičnega mišljenja biti, ki jo sicer pišemo Sein; ta grafična sprememba priča o določenem obratu že v prvih Heideggrovih predavanjih o Hölderlinu.

26 Die Technik und die Kehre, str. 45.

bit, kot kako bivajoče, ki razpira bit, ki se razpira iz biti? Od kod to, da je razmik med razprtostjo (Offenbarkeit) in razodetjem (Offenbarung), ki se eksplicitno ponavlja in ponavlja, kljub temu pozabljen in zabrisan, tako da potem sklepamo, kako mora tisto, kar določa prvo - razprtost bivajočega iz odprtosti biti - nujno določati tudi razodetje? Ali je navsezadnje torej samoumevno, da biblično razodetje ne prehaja niti bivajočega v tistem, kar razodeva niti biti v načinu njenega razodetja? Kdo torej določa, da mora način razodetja, o katerem Biblija poudarja, da govori polimeros kai politropos, "velikokrat in naveliko načinov" (Heb 1,1), biti žrtvovano biti? Po samem Heideggrovem diskurzu četverje opredeljuje svet in njegovo svetenje. Kaj pa je tedaj z dogodkom, ki mu pravimo Bog, kolikor ta pretendira na to, da ne pripada temu svetu (Janez 18, 36) in zahteva od tistih, ki vanj verujejo, naj "ta svet uživajo, kakor da ga ne bi uživali, chromenoi ton cosmon hos me katachromenon, zakaj podoba tega sveta je minljiva" (Kor 7, 31).

Drugače rečeno, če se po ahipotetični hipotezi, ki jo absolutno dopuščamo, vprašanje biti določa le v odnosu do nje same, namreč glede na zahtevo, ki jo bit postavlja tubiti in takoj opredeli vsak svet, ki se želi konstituirati kot tak, ali ne bi smeli tedaj na podlagi tega enako trdno sklepati, da tisto, kar po hipotezi ne pripada svetu in se daje kot tako, ne izhaja iz biti? Ali ne bi mogli obdržati radikalne ireduktibilnosti v Anspruch des Seins, ki je Heidegger ni okleval - začuda - izrekati vzporedno z Anspruch des Vaters in Christus²⁷, v zahtevi, ki jo Oče po Kristusu naslavlja človeku, čigar označitev s Dasein postane s tem vprašljiva? In še, ali lahko govorimo o sicer priznani specifičnosti vere, če jo postavljamo v čisto ontični položaj, kakor da je samoumevno, da fenomenološki postopek analitike tubiti zaradi same redukcije ne dopušča nikakršne zunanje ali definitivno drugačne instance? Ta vprašanja ostajajo vprašanja in ne skrivajo preoblečenih trditev. Vendar pa vprašanje ostane vprašanje, četudi ne izhaja iz biti.

Kajti vera, daleč od tega, da bi vprašanja brisala z neumno prolepto surove gotovosti (kot si jih to veliko predstavlja), lahko razpre brezna, ki jih ne more zaslutiti nikakršna meditacija tega sveta. Ta vprašanja bi lahko povezali v eno samo navidezno skromno topično vprašanje: ali ime Boga, ki je prekrizano, ker je bil križan, res izhaja iz biti? Nikakor pa ne govorim o "Bogu" nasploh oz. bogu, mišljenem iz božjega, torej tudi iz četverja; govorim o Bogu, ki je prekrizan s križem, ker se je razodel skoz križanje, o Bogu, razodetem po, v in kot Kristus; drugače rečeno, o Bogu strogo krščanske teologije. Četudi - in tu se moramo začuditi - za Heideggra celo ta Bog, da bi ohranil ime biti, še zmerom ostaja "Bog": "...v krščanski teologiji je Bog določen kot summum ens, qua summum bonum, kot vrednota..."²⁸ Ta izjava osuplja vsaj dvakratno. Najprej s tem, ker poimenovanje Boga z ens supremum nahajamo izključno v krščanski teologiji, ne pa v teologiji onto-teo-logije, kar bi se zdelo bolj ustrezno. Sklicevati se tu na lapsus bi pomenilo na nedostojen način dvomiti v korektnost Heideggrovega pisanja; in če bi bilo po naključju vseeno potrebno privoliti na lapsus, bi tako spregledani skriti zdrs misli zaslužil ravno toliko pozornosti kot eksplicitnost napisane besede: krščanska teologija je dejansko zapadla pod jarem vprašanje biti. Toda ta izjava osuplja tudi z nekega drugega vidika. Oba zgoraj navedena pojma, summum ens in summum bonum, brez dvoma namenoma napotujeta k problemu božjih imen in na razpravo o prvenstvu ens oz. bonum; drugače rečeno, Heidegger zavzame neko pozicijo znotraj historično določene teološke razprave in sicer se odloči za ens kot prvo božje ime: dobro nastopa tu samo še kot način bivajočnosti, ki edina omogoči prvo božje ime. Skratka: vse se dogaja, kakor da bi prvenstvo vprašanja biti (Heidegger) srečevalo pred vsakim drugim božjim imenom prvenstvo ens (Sveti Tomaž); vse to pa brez zmede in z vsem razmikom, ki ločuje neko mišljenje, ki sestopa iz metafizike, od misli, ki ostaja v njej. Še enkrat, ne gre za to, da bi etablirali zlagano skladnost - s to igro, kot vemo, so začenjali prepogosto

in vedno zaman - temveč za to, da bi izpostavili analogijo med dvema relacijama predhodnosti: podvreči vprašanje o Bogu vnaprej vprašanju biti, podvreči poimenovanje Boga prvenstvu ens. Če si na kratko znova predočimo tomistično rešitev, bomo videli, da ne gre samo za določitev, kako se izdvaja ens med božjimi imeni ali kako njegovo prvenstvo odstrani druge pristope do Boga, ampak tudi za to, da začutimo, kako po analogiji tudi heideggrovska odločitev morda ni samoumevna in razkriva morda nasprotno, če ne celo tisto on-kraj: da se ~~Bog~~ najpoprej ne izreka po biti ali iz nje.

prevedel T. Hribar

Prevajalčeva opomba:

Prevedeno je podpoglavje L'hypothèque ontologique poglavja La croisee de l'etre iz Jean-Luc Marionove knjige Dieu sans l'etre, PUF, Paris 1991, str. 91-109.