

Martin Heidegger

FENOMENOLOGIJA IN TEOLOGIJA

UVODNA BESEDA

Pričujoči kratki spis obsega predavanje in pismo.

Predavanje **Fenomenologija in teologija** je bilo prvič podano 9. 3. 1927 v Tübingenu in ponovljeno 14. 2. 1928 v Marburgu. Tukaj posredovani tekst tvori vsebino pregledanega in z dodatki pojasnjenega drugega dela marburškega predavanja: **Pozitivnost teologije in njeno razmerje do fenomenologije**. O pojmu fenomenologije, ki je tu poglobljen, in njenem razmerju do pozitivnih znanosti govori uvod v **Bit in čas** (1927) §7.

Pismo iz 11.3.1964 ponuja nekaj napotil glede pogloblitnih gledišč za teološki razgovor o **Problemu neobjektivirajočega mišljenja in govora v današnji teologiji**. Razgovor je potekal na Drew-University, Madison, ZDA, od 9. do 11. aprila 1964.

Oba tu objavljena teksta sta bila prvič natisnjena v *Archives de philosophie* Zv. XXXII (1969), s. 356, skupaj s francoskim prevodom.

Pričujoči spis bi morda lahko bil povod za ponovni premislek tega, kar je v več ozirih vredno vprašanja v krščanskosti krščanstva in njegovi teologiji, toda tudi tega, kar je vredno vprašanja v filozofiji in še posebej v tu pojasnjenem.

Pred skoraj sto leti sta hkrati (1873) izšla spisa dveh prijateljev: "prvi del" **Času neprimernih razmišljanj** Friedricha Nietzscheja, kjer je omenjen "gosposki Hölderlin", in "droben spis" **O krščanskosti današnje teologije** Franza Overbecka, ki ugotavlja, da je svet zanikujoče pričakovanje konca temeljna poteza prakrščanstva.

Oba spisa sta tudi v današnjem spremenjenem svetu še vedno času neprimerna, kar pomeni: pomembna sta le za maloštevilne misleče

med brezštevilnimi računajočimi in samo te napotujeta na to, da upovedujoč, sprašujoč, tvorno vztrajajo pred nedostopnim.

V zvezi z obravnavo nadaljnjih sklopov vprašanj obeh spisov prim. M.Heidegger: Holzwege 1950, s. 193. "Nietzsches Wort 'Gott ist tot'"; dalje Nietzsche II, s. 7-232 "Europäische Nihilismus" in s. 233-296 "Seinsgeschichtliche Bestimmung des Nihilismus". Teksta sta ločeno izšla l.1967 kot študijski izdaji.

Freiburg/Br. 27. avgusta 1970

Vulgarno dojemanje razmerja med teologijo in filozofijo se rado osredotoča na oblike nasprotij med vero in vedenjem, razodetjem in umom. - Filozofija je od razodetja oddaljeno, vere prosto tolmačenje sveta in življenja; teologija je, temu nasprotno, izraz verovanju primernege, v našem primeru krščanskega dojemanja sveta in življenja; filozofija in teologija izražata potemtakem napetost in boj dveh svetovnonazorskih pozicij. O tem razmerju ne odloča znanstvena argumentacija, ampak vrsta, obseg in moč svetovnonazorskega prepričanja in oznanjenja.

Sami razumemo problem tega razmerja že od vsega začetka drugače in sicer kot vprašanje **razmerja dveh znanosti**.

To vprašanje pa potrebuje natančnejšo določitev. Tu ne gre za primerjanje faktičnega stanja dveh zgodovinsko danih znanosti, ne glede na to, da bi bilo - ob divergenci smeri na obeh straneh - enotno stanje ene in druge danes težko opisati. S primerjavo faktičnega razmerja ne bi dosegli **načelnega** uvida, v kakšnem medsebojnem razmerju sta krščanska teologija in filozofija.

Da bi zadobili podlago za načelno razpravo o problemu, je torej potrebna idealna konstrukcija idej obeh znanosti! Njuno možno medsebojno razmerje je treba presoditi iz možnosti, ki jih imata obe kot znanosti.

Tako spraševanje pa predpostavlja fiksiranje ideje znanosti sploh in označitev načelno možnih variacij te ideje. (V ta problem, ki bi moral predstavljati prolegomeno naše diskusije, se tu ne moremo spuščati.) Samo kot vodilo dodajamo naslednjo formalno definicijo znanosti: Znanost je utemeljujoče razkrivanje nekega v sebi sklenjenega področja bivajočega, oz. biti, zavoljo razkritosti same. Vsako predmetno področje ima, v skladu z naravo stvari in vrsto biti svojih predmetov, lastni način možnega razkrivanja, izkazovanja, utemeljevanja in pojmovnega oblikovanja spoznanja, ki se tako gradi. Iz ideje znanosti se da pokazati, koliko je znanost razumljena kot možnost tubiti: nujno obstajata dve temeljni možnosti znanosti: znanosti o bivajočem, ontične znanosti - in Znanost o biti, ontološka znanost, filozofija. Ontične znanosti tematizirajo predstoječe bivajoče, ki je **pred** znanstvenim razkrivanjem vedno že na neki način razkrito. Znanosti o predstojećem bivajočem, o positumu imenujemo pozitivne znanosti. Zanje je značilno, da se opredmetenje tega, kar tematizirajo, usmerja naravnost k bivajočemu kot nadaljevanje že eksistirajoče predznanstvene naravnosti do tega bivajočega. Nasprotno potrebuje znanost o biti, ontologija, načelno neko preusmeritev tega, na bivajoče naravnanege pogleda: preusmeritev od bivajočega k biti, pri čemer vendarle prav bivajoče, seveda v modificirani naravnosti, še naprej ostaja pred očmi. V metodični karakter te preusmeritve se tu ne bom spuščal. Znotraj okrožja dejanskih ali možnih znanosti o bivajočem, pozitivnih znanosti, obstaja med posameznimi pozitivnimi znanostmi le relativna razlika, ustrezno vsakokratni relaciji, s pomočjo katere se neka znanost osredotoča na določeno področje bivajočega. V nasprotju s tem pa se vsaka pozitivna znanost od filozofije ne razlikuje relativno, ampak **absolutno**. Naša teza se zdaj glasi: **Teologija je pozitivna znanost in kot taka torej od filozofije absolutno različna.**

Zato je treba vprašati, v kakšnem razmerju je - ob tej absolutni različnosti - teologija do filozofije. Iz te teze brez nadaljnjega izhaja, da je teologija kot pozitivna znanost načelno bližja kemiji in matematiki kot filozofiji. S tem formuliramo razmerje teologije in filozofije v najekstremnejši obliki in to v nasprotju z vulgarno predstavo, po kateri imata obe znanosti na neki način za temo isto področje - človeško

življenje in svet - le da vsako vodi lastni način dojemanja: prvo princip **verovanja**, drugo princip **uma**. V skladu s tezo trdimo: teologija je pozitivna znanost in kot taka od filozofije absolutno različna. Kot naloga našega obravnavanja se zadaja naslednje: teologijo velja označiti kot pozitivno znanost in na podlagi te karakterizacije pojasniti njeno možno razmerje do filozofije, ki je od nje absolutno različna.

Temu dodajam, da teologijo dojemam v smislu krščanske teologije, s čimer ni rečeno, da obstaja samo ta. Vprašanje, ali je teologija sploh znanost, je sicer najosrednejše vprašanje. Kljub temu ga moramo tu odriniti, ne morda zato, ker bi se hoteli izmakniti temu problemu, ampak edinole zato, ker se vprašanja, ali je teologija znanost, res ne da smiselno postaviti, če prej v določeni meri ne pojasnimo njene ideje.

Preden preidem k pravi obravnavi, bom razvil dispozicijo naših naslednjih premislekov. V skladu s tezo gre za pozitivno znanost, in sicer očitno za svojevrstno pozitivno znanost. Potrebna je torej kratka razlaga tega, kaj sploh tvori pozitivnost neke znanosti.

K pozitivnosti znanosti spada:

1.) da je neko, kakorkoli že razkrito bivajoče v določenem obsegu sploh dostopno kot možna tema teoretskega opredmetenja in izpraševanja;

2.) da je ta predstojeci positem dostopen v določenem predznastvenem načinu pri- in postopanja z bivajočim (v kateremkoli načinu postopanja že se kaže specifična stvarnost tega področja in način biti dotičnega bivajočega), da je torej razkrit - četudi neizrecno in nevede - pred slehernim teoretskim dojetjem;

3.) da tudi to predznastveno razmerje do predstojčega bivajočega (narava, zgodovina, gospodarstvo, prostor, število) že osvetljuje in vodi neko, čeprav še nepojmovno razumevanje biti. Pozitivnost lahko variira, v skladu s stvarnostjo bivajočega, v skladu z njegovo vrsto biti in v skladu z načinom predznastvene razkritosti dotičnega bivajočega in vrste pripadnosti te razkritosti predstojčemu.

Zastavlja se vprašanje: kaj je pozitivnost teologije? Na to vprašanje je očitno treba odgovoriti, preden lahko določimo njeno razmerje do filozofije. Samo s karakteriziranjem pozitivnosti teologije, pa le-ta še ni zadovoljivo pojasnjena kot znanost; s tem še nimamo popolnega pojma teologije kot znanosti, ampak šele to, kar ji je lastno kot pozitivni znanosti. Gre pa za to, da obenem z osredotočenjem na specifično pozitivnost teologije označimo tudi njen specifični znanstveni karakter, njeno specifično znanstvenost, če naj bo tematiziranje usklajeno s smerjo vprašanja, vrsto raziskovanja in pojmovnostjo vsakokratnega posituma. Šele karakteriziranje pozitivnosti teologije in karakteriziranje njene znanstvenosti nam torej približa to disciplino kot pozitivno znanost in tako daje podlago za označitev njenega možnega razmerja do filozofije. Tako moramo preučiti troje:

- a) pozitivnost teologije
- b) znanstvenost teologije
- c) možno razmerje teologije kot pozitivne znanosti do filozofije.

a) Pozitivnost teologije

Pozitivna znanost je utemeljujoča razgrnitev predstoječega in nekako že razkritega bivajočega. Zastavlja se vprašanje: kaj je za teologijo predstoječe? Lahko bi rekli: predstoječe za krščansko teologijo je krščanstvo kot zgodovinski dogodek, izpričan v zgodovini religije in duhovni zgodovini, prav tako v sedanjosti očiten kot splošni svetovno-zgodovinski pojav s svojimi uredbami, bogoslužji, združbami in skupinami. Krščanstvo - predstoječi positum, torej teologija - znanost o tem. Očitno bi bila to napačna določitev teologije, kajti teologija sama pripada krščanstvu. Teologija sama je nekaj, kar se svetovno-zgodovinsko, splošno historično oznanja v notranji sovisnosti s celoto samega krščanstva. Teologija torej očitno ne more biti znanost o krščanstvu kot nekem svetovno-zgodovinskem dogodku, ampak je znanost, ki sama pripada tej zgodovini krščanstva, je po njej nošena in jo sama zopet določa. Je torej teologija znanost, ki sama spada v

zgodovino krščanstva, nekako tako, kot je vsaka historična disciplina sama neki zgodovinski pojav, čeprav vselej reprezentira samozavest zgodovine, ki pa se sama po sebi zgodovinsko spreminja? Tako bi se ponudila možnost, da teologijo označimo kot samozavest krščanstva v njegovem svetovno-zgodovinskem pojavljanju. Toda teologija ne pripada le krščanstvu, kolikor je le-to kot zgodovinsko povezano s splošnimi pojavi kulture, ampak je teologija spoznanje tega, kar šele omogoča, da obstaja nekaj takega kot je krščanstvo kot svetovno-zgodovinsko dogodje. Teologija je pojmovno vedenje o tem, kar dopusti, da krščanstvo sploh šele postane izvirno zgodovinsko dogodje, vedenje o tem, kar imenujemo preprosto krščanskost. Zdaj trdimo: **za teologijo je predstoječe (positum) krščanskost.** Ta odloča o možni formi teologije kot pozitivne znanosti o njej. Zastavlja se vprašanje: kaj pomeni krščanskost?

Krščansko imenujemo verovanje. Njegovo bistvo lahko formalno opredelimo takole: vera je način eksistence človeške tubiti, ki po lastnem - temu načinu eksistence bistveno pripadnem - pričevanju *ne* raste iz tubiti ali z njo samo od sebe, ampak iz tega, kar se v in s tem načinom eksistence razodeva, iz tega, v kar verjamemo. Bivajoče, ki se primarno razodeva verovanju in samo njemu ter iz katerega kot razodetja najprej raste verovanje, je za "krščansko" verovanje Kristus, križani Bog. To, s Kristusom določeno razmerje verovanja do križa je krščansko. Toda križanje in vse, kar spada k njemu, je zgodovinski dogodek in ta dogodek kot tak se v svoji specifični zgodovinskosti samo za verovanje potrjuje v Pismu. Za ta faktum lahko "verno" le **v verovanju**. Takšno razodetje vsebuje določeno sporočilo, ki se, v skladu s svojim specifičnim "žrtvenim" karakterjem, naslavlja na posameznike, ki faktično zgodovinsko eksistirajo (bodisi istočasno ali neističasno), oz. na skupnost teh posameznikov kot občestvo. Razodetje kot sporočilo ni posredovanje znanja o dejanskih, oz. bivših ali šele nastopajočih dogodkih, ampak nas to sporočilo naredi za "udeležence" v dogajanju, ki je razodetje = to v njem razodeto samo. To udeleževanje, ki se vrši samo v eksistiranju, pa je kot tako vedno **dano** le kot verovanje z verovanjem. S tem "udeleževanjem" in "udeleženosijo" v dogajanju križanja pa se postavlja celotna tubit pred Boga kot krščanska, tj. kot tista, ki ima odnos do

križa. Eksistenca, ki jo zadene to razodetje, se tako sama sebi razodeva v svoji pozabi Boga. Tako je - govorim vedno le o idealni konstrukciji ideje - postavljenost pred Boga po svojem smislu prestavljenost eksistence v milost božjo, doseženo v in z vernostjo. Vera torej razume samo sebe vedno le v verovanju. Vernik ne ve nikoli (npr. na podlagi nekega teoretskega konstatiranja o notranjih doživljajih) za svojo specifično eksistenco, temveč lahko v to možnost eksistence samo "verjame" kot v nekaj, nad čimer nima dotična tubit sama iz sebe nikakršne moči, v čemer je tubit postala služabnica, privedena pred Boga in tako - **ponovno** rojena. Pravi eksistencialni smisel verovanja je potemtakem: **vera = prerojenje**. In sicer ne prerojenje v smislu trenutne pridobitve kakršnekoli kvalitete, ampak prerojenje kot modus zgodovinskega eksistiranja faktično verujočega bitja v **tisti** zgodovini, ki se prične z dogajanjem razodetja; v tisti zgodovini, ki ji je - primerno smislu razodetja - že postavljen neki skrajni konec. Dogajanje razodetja, ki ga prenaša verovanje in se v skladu s tem godi v sami vernosti, se razkriva samo verovanju. Luther pravi: "Vera je predajanje stvarjem, ki jih ne vidimo." (Erl. Aus. WW. 46, 287) Toda vera ni nekaj, s čimer - v čemer se razodeva zgolj dogajanje odrešitve kot neki dogodek, torej do neke mere predruščena vrsta spoznanja, pač pa vera kot prisvajanje razodetja sama so-ustvarja krščansko dogajanje, tj. vrsto eksistence, ki faktično tubit v njeni krščanskosti določa kot specifično zgodovinskost. **Vera je verno razumevajoče eksistiranje v zgodovini, ki se razodeva, tj. dogaja s Križanim.**

Celota bivajočega, ki ga razkriva vera - in sicer tako, da vera sama pripada sovisnosti dogajanja tega, v vernosti razkritega bivajočega - tvori pozitivnost teologije. Če **predpostavimo**, da je teologija naložena iz verovanja samemu verovanju in zanj, medtem ko je znanost **svobodno** izvršeno, pojmovno razkrivajoče opredmetenje, potem se teologija konstituira v tematiziranju verovanja in tega, kar se z njim razkriva, tj. tu "razodeva". Treba pa je paziti: vera ni samo način razkrivajočega predajanja posituma, ki ga teologija opredmeti, nasprotno - tudi vera sama postane tema. Ne samo to! Kolikor je teologija naložena verovanju, ima lahko le v verovanju samem zadosten motiv za samo sebe. Če bi se vera že od vsega začetka zoperstavljala pojmovni razlagi, potem bi

bila teologija dojemanje, docela **neprimerno** svojemu predmetu (verovanju). Manjkal bi ji bistven moment, brez katerega bi nikoli ne mogla postati znanost. Nujnosti teologije se potemtakem nikakor ne da deducirati iz čisto racionalno zasnutega sistema znanosti. Še več: vera ne motivira samo posega znanosti, ki razlaga krščanskost; vera je kot prerojenje hkrati tista zgodovina, h katere dogajanju naj bi svoje doprinesla sama teologija; in samo kot ta ingredienca verovanja kot zgodovinskega dogajanja ima teologija svoj smisel in svojo upravičenost.

S tem, ko poskušamo razjasniti to sovisnost, kažemo, kako je s specifično pozitivnostjo teologije, tj. s krščanskim dogajanjem, ki se razkriva v verovanju kot vera, načrtana znanstvenost znanosti o verovanju.

b) Znanstvenost teologije

Teologija je znanost o verovanju

To pomeni:

1. Teologija je znanost o tem, kar je v verovanju razkrito, tj. o tem, v kar verujemo. Pri tem pa to, v kar verujemo, ni nekaj, s čimer se zgolj strinjamo kot s sklopom stavkov o dejstvih in dogodkih, ki sicer niso teoretsko razvidni, jih pa lahko sprejemamo prav na način tega strinjanja.

2. Teologija je obenem znanost o verujočem razmerju samem, o vernosti, ki je vedno samo kot razodeta tako, kakor po svoji notranji možnosti sploh lahko je. To pomeni, da verujemo v vero kot verujoče razmerje samo, da ona sama pripada temu, v kar verujemo.

3. Teologija nadalje ni znanost o verovanju le, kolikor ima za predmet verovanje in verovano, ampak zato, ker sama izvira iz verovanja. Teologija je znanost, ki jo vera motivira in upravičuje.

4. Teologija je končno znanost verovanja, kolikor verovanja nima le za predmet in motivacijo, ampak zato, ker ima opredmetenje samega verovanja - v skladu s tem, kar tu postaja predmet - edino ta cilj, da

oblikuje vernost s tem, da samo participira na njej. - Formalno vzeto je zdaj vera, kot eksistirajoče razmerje do Križanega, način zgodovinske tubiti, človeške eksistence in sicer zgodovinske-biti v zgodovini, ki se razkriva šele v verovanju in le za verovanje. Potemtakem je teologija kot znanost o verovanju, tj. nekem v sebi **zgodovinskem** načinu biti, po svojem najbolj notranjem jedru **historična** znanost in sicer historična znanost posebne vrste, v skladu s svojsko, v verovanju zaobseženo zgodovinskostjo: "dogajanjem razodetja".

Teologija kot pojmovna samointerpretacija verujoče eksistence, tj. kot historično spoznanje, cilja edinole na transparentnost krščanskega dogajanja, ki je razodeto v vernosti in z vernostjo samo zarisano v svojih mejah. Cilj te historične znanosti je torej sama krščanska eksistenca v svoji konkretnosti, ne pa kak, na sebi veljaven sistem teoloških postavk o splošnem stanju stvari znotraj nekega, m. dr. navzočega področja biti. Ta transparentnost verujoče eksistence se kot razumevanje eksistence vedno nanaša le na eksistiranje samo. Vsak teološki stavek in pojem govori kot tak s svojo vsebino in ne morda šele naknadno, na podlagi tako imenovane praktične "**aplikacije**" na verujočo eksistenco posameznega človeka v občestvu. Specifična konkretnost predmeta teologije hoče, da se primerno teološko spoznanje ne more nikoli ustaliti kot nevezano vedenje o kakršnemkoli stvarnem stanju. Prav tako ne more teološka transparentnost in pojmovna interpretacija verovanja le-tega niti utemeljiti in zagotoviti v njegovi upravičenosti niti na kakršenkoli način olajšati njegovega sprejemanja in vztrajanja v njem. Teologija lahko verovanje samo oteži, to je pokaže, da se vernosti ravno ne da zadobiti s pomočjo teologije kot znanosti, ampak edino z verovanjem. Tako teologija lahko v vesti prebudi resnost, ki se nahaja v vernosti kot "podarjen" način eksistence. Teologija "**lahko**" stori nekaj takega, tp. ona to zmore storiti in sicer le **po možnosti**.

Teologija je torej, v skladu s pozitivnostjo, ki jo jemlje za predmet, **historična znanost**. Zdi se, da s to tezo zanikamo možnost in nujnost tako **sistematske** kot tudi **praktične** teologije. Vendar je treba dobro paziti: ne pravimo, da obstaja samo "historična teologija", izključujoč "sistematsko" oz. "praktično" teologijo, temveč se teza glasi: teologija je nasploh - kot znanost historična, ne glede na to, v katere

discipline se utegne členiti. Ravno iz te značilnosti se da razumeti, zakaj in kako se teologija - ne poleg specifične enotnosti svoje teme, ampak v skladu z njo - izvirno členi zlasti v sistematsko, historično (v ožjem smislu) in praktično disciplino. Filozofskega razumevanja neke znanosti seveda ne dosežemo tako, da se oprimemo zgolj njene faktično naključno preddane razčlembe ter enostavno prevzamemo tehnično delitev dela, da bi potem od zunaj povezali različne discipline in vrh tega oblikovali neki "vsesplošni" pojem. Nasprotno, velja se vprašati nazaj, po tistem, kar leži izza faktične predstoječe razčlembe, ter izvedeti, **ali in zakaj** bistvo dotične znanosti zahteva to razčlembo, ter koliko faktična organizacija ustreza ideji znanosti, ki jo determinira njena pozitivnost.

V zvezi s teologijo pa se tedaj pokaže: ker je teologija pojmovna interpretacija krščanske eksistence, so vsi pojmi po svoji vsebini v bistvenem odnosu s krščanskim dogajanjem kot takim. **Dojeti to dogajanje v njegovi konkretni vsebini ter njegovi specifični vrsti biti in sicer edino tako kakor se potrjuje v verovanju za verovanje, je naloga sistematske teologije.** Ta je, ako se vernost potrjuje v Pismu: po svojem bistvu teologija novega testamenta. Z drugimi besedami: teologija ni sistematska s tem, ko celoto verske vsebine razdrobi v vrsto (citiranih) mest, da bi jih potem znova umestila v okvir nekega sistema in nato dokazala veljavnost tega sistema. Teologija ni sistematska zaradi vzpostavljanja sistema, ampak narobe - zaradi **izogibanja** le-temu v smislu, da poskuša neprikrito osvetliti notranjo **sstema** krščanskega dogajanja kot takega, tj. vernika kot tistega, ki pojmovno razumeva, umestiti v zgodovino razodetja. Čim bolj je teologija historična, čim neposredneje pušča do besede in pojma zgodovinskost verovanja, tem bolj je "sistematska", tem manj postaja suženj sistema. Izvirnost vedenja o tej nalogi in njenih metodičnih zahtevah je kriterij za znanstveno raven sistematske teologije. Naloga take teologije bo opravljena tem zanesliveje in čisteje, čim neposredneje dopusti, da ji pojme in pojmovne zveze ponudi vrsta biti in specifična konkretnost **tistega** bivajočega, ki ga jemlje za predmet. Čim bolj nedvoumno se teologija odreče aplikaciji kakršnekoli filozofije in njenega sistema, tem bolj je **filozofska** v svoji avtohtoni znanstvenosti.

Po drugi strani pa velja: čim bolj je teologija sistematska v nakazanem smislu, tem bolj neposredno je s tem utemeljena **nujnost historične teologije v ožjem smislu** - eksegeze, cerkvene in dogmatske zgodovine. Če naj bodo te discipline prava **teologija** in ne posebna področja splošnih profanih zgodovinskih znanosti, potem si **morajo** začrtati svoj predmet s pravilnim razumevanjem sistematske teologije.

Samointerpretaciji krščanskega dogajanja kot zgodovinskega pa pripada to, da si vedno znova prisvoja svojo lastno zgodovinskost in v njej nastajajoče razumevanje možnosti vernega bitja. Ker je predmet teologije kot sistematske ter prav tako kot historične discipline primarno krščansko dogajanje v svoji krščanskosti in zgodovinskosti, to dogajanje pa se določa kot način eksistence verujočega, eksistiranje pa je delovanje, **prâxis, ima teologija po svojem bistvu karakter praktične znanosti**. Kot znanost o delovanju Boga na človeka, ki ravna po veri, je teologija že od vsega začetka homiletska. Edino zato obstaja možnost, da se teologija sama v svoji faktični organizaciji konstituira kot praktična teologija, kot homiletika in katehetika, ne pa morda zato, ker se iz slučajnih potreb oglašča zahteva, da se na sebi teoretskim stavkom pripomore še do praktične aplikacije. **Teologija je sistematska le, če je historično-praktična. Teologija je historična le, če je sistematsko-praktična. Teologija je praktična le, če je sistematsko-historična.**

Vsi ti karakterji so bistveno soodvisni. Današnje kontroverze v teologiji lahko postanejo dejansko razpravljanje v plodni komunikaciji šele, če se problem teologije kot znanosti povrne k osrednjemu vprašanju, ki izvira iz ideje **teologije kot pozitivne znanosti**: kaj je temelj specifične enotnosti in nujne mnogoterosti sistematskih, historičnih in praktičnih disciplin teologije?

Pravkar v obrisu načrtan karakter teologije lahko na kratko razjasnimo tako, da pokažemo, kaj teologija **ni**.

Beseda teo-logija pomeni: znanost o Bogu. Vendar Bog nikakor ni predmet njenega raziskovanja tako, kakor so npr. živali tema zoologije. Teologija ni spekulativno spoznanje Boga. Prav tako malo zadenemo njen pojem, če temo razširimo in pravimo: predmet teologije je odnos

Boga nasploh do človeka nasploh in obratno; tedaj bi bila teologija filozofija religije ali zgodovina religije, kratko znanost o religiji. Še manj je teologija znanost o človeku in njegovih religioznih stanjih ter doživljajih v smislu psihologije religije: znanosti o doživljajih, z analizo katerih naj bi se na koncu odkril Bog v človeku. Zdaj bi lahko priznali, da se teologija ne pokriva: s spekulativnim spoznanjem Boga, z znanostjo o religiji in psihologijo religije nasploh, hkrati pa bi radi poudarili, da predstavlja teologija poseben primer filozofije religije, zgodovine religije itd., namreč filozofsko-historično-psihološko znanost o krščanski religiji. Iz povedanega pa je jasno: sistemska teologija ni neka, na krščansko religijo vezana filozofija religije, kakor tudi zgodovina cerkve ne predstavlja neke, na krščansko religijo omejene zgodovine religije. V vseh teh interpretacijah teologije je ideja te znanosti vnaprej opuščena, tj. ni zajeta iz pogleda na specifično pozitivnost, ampak je s pomočjo dedukcije in specializacije zadobljena iz neteoloških in med seboj celo povsem heterogenih znanosti - filozofije, zgodovine in psihologije. Kje je meja znanstvenosti teologije, tj. kako daleč gredo in morejo iti specifične zahteve same vernosti po pojmovni transparentnosti, da bi še ostale verne, je prav tako centralen kot težak problem, ki je najtesneje povezan z vprašanjem po izvornem temelju enotnosti treh disciplin teologije.

Znanstvenosti teologije ne smemo v nobenem primeru določati na ta način, da vzamemo neko **drugo** znanost vnaprej za vodilno merilo evidence njenega načina dokazovanja in strogosti njene pojmovnosti. Primerno positumu teologije, ki je bistveno razkrit samo v verovanju, ni poseben samo pristop k njenemu predmetu, marveč je specifična tudi evidenca izkazovanja njenih stavkov. Posebna pojmovnost teologije lahko raste samo iz nje same. Prav gotovo pa se ji ni potrebno sposojati pri drugih znanostih, da bi povečala in zagotovila svoja dokazna gradiva, niti ne more poskušati stopnjevati ali celo upravičiti evidence verovanja s pritegnitvijo spoznanj drugih znanosti. **Nasprotno, teologija sama se primarno utemeljuje z verovanjem**, četudi izhajajo formalno njene izjave in dokazovanja iz svobodnega delovanja uma.

Tako tedaj tudi to, da neteološke znanosti odpovedo pred tem, kar razodeva vera, ni nikakršen dokaz pravilnosti verovanja. "Neverno"

znanost lahko obrnemo zoper vero ter jo pustimo, da se ob njej razbije, samo tedaj, če se predhodno že verno držimo resnice verovanja. Če pa verovanje meni, da se s tem razbijanjem znanosti ob njem ono samo tako najprej upraviči in celo utrdi, potem samo sebe napačno razume. Vsako teološko spoznanje je v konkretni zakonitosti utemeljeno na verovanju samem, iz njega izvira in se vanj zopet izliva.

Teologija je, zaradi svoje specifične pozitivnosti in s tem začrtane forme vedenja, popolnoma samostojna ontična znanost. Zdaj se zastavlja vprašanje: v kakšnem razmerju je ta pozitivna znanost, pravkar karakterizirana tako v svoji pozitivnosti kakor v svoji znanstvenosti, do filozofije?

c) Odnos teologije kot pozitivne znanosti do filozofije

Vera ne potrebuje filozofije, zagotovo pa filozofijo potrebuje **znanost** o verovanju kot pozitivna znanost. Tu pa je treba zopet ločiti: **pozitivna** znanost o verovanju ne potrebuje filozofije zaradi utemeljitve in primarne razgrnitve svoje pozitivnosti, krščanskosti. Utemeljuje se na svoj način. Pozitivna znanost o verovanju potrebuje filozofijo samo z ozirom na svojo znanstvenost. To pa zopet le na sicer načelen, vendar svojevrstno omejen način.

Teologija se kot znanost podreja zahtevi, da svoje pojme izkazuje in primerja ob bivajočem, ki ga mora razložiti. Toda: mar ni bivajoče, ki mora biti razloženo v teoloških pojmi, razkrito edinole z verovanjem, za verovanje in v verovanju? Ali ni tedaj to, kar naj bi tu pojmovno dojeli, bistveno nepojmljivo; potemtakem ne moremo po čisti racionalni poti niti dojeti njegove stvarne vsebine niti utemeljiti njegove pravilnosti?

Toda nekaj je lahko nepojmljivo in se z umom ne da nikoli primarno razgrniti, pa vendar ne izključuje nujno pojmovnega dojetanja. Nasprotno: če je treba nepojmljivost kot tako ravno na pravilen način razkriti, potem se to zgodi samo na način primerne, tj. take pojmovne razlage, ki zadene ob svoje meje. Nepojmljivost ostaja sicer v določeni meri nêma. Ta razlaga verne eksistence pa je vendarle stvar teologije.

Čemu torej filozofija? Toda, vsako bivajoče se razkriva samo na podlagi predhodnega, čeprav ne zavestno predpojmovnega razumevanja tega, kar to dotično bivajoče je in kakor je. Vse ontično razlaganje se giblje na temelju ontologije, ki je najprej in večidel skrit. Ali je nekaj takega kot križ, greh itd., ki očitno pripada bitni sovisnosti krščanskosti v njenem specifičnem kaj in kako, sploh razumljivo drugje, kakor v verovanju? Kako naj se ontološko razgrne kaj in kako teh, za krščanstvo konstitutivnih temeljnih pojmov? Ali naj postane vera spoznavni kriterij ontološko-filozofske eksplikacije? Ali niso ravno temeljni teološki pojmi popolnoma odtegnjeni filozofsko-ontološkemu razmišljanju?

Tu seveda ne moremo zanemariti nečesa bistvenega: eksplikacija temeljnih pojmov, kolikor je pravilno zastavljena, se namreč nikoli ne posreči na ta način, da izolirane pojme za sebe ekspliciramo ter definiramo in torej kot žetone potiskamo sem ter tja. Vsaka temeljna pojmovna eksplikacija se trudi usmeriti ravno na to, da primarno sklenjeno bitno sovisnost, na katero napotujejo vsi temeljni pojmi, dobi in zadrži pred očmi v njeni izvorni celovitosti. Kaj to pomeni za eksplikacijo temeljnih teoloških pojmov?

Verovanje smo označili kot bistveni konstitutivum krščanskosti: vera je prerojenje. Čeprav vera ne zadobi sama sebe, čeprav se tisto, kar je v njej razodeto, ne more nikoli utemeljiti z racionalnim vedenjem svobodnega samostojnega uma, je vendarle v krščanskem dogajanju kot prerojenju presežena predverna, tj. neverna eksistenca tubiti. Presežena ne pomeni odstranjena, ampak dvignjena v novo stvaritev, v njej ohranjena in shranjena. V verovanju je sicer predkrščanska eksistenca eksistencialno-ontično presežena. To eksistencialno preseženje predkrščanske eksistence, ki spada k verovanju kot prerojenju, pa ravno pove, da je v verni eksistenci eksistencialno-ontološko sovključena presežena predkrščanska tubit. Preseči ne pomeni zavreči, ampak vzeti v novo razpolaganje. Iz tega izhaja: vsi temeljni teološki pojmi imajo vedno, vzeti v svoji polni regionalni sovisnosti, v sebi neko sicer eksistencialno nemočno, tj. *ontično* preseženo, toda ravno zato **ontološko** določujočo predkrščansko in s tem čisto racionalno dojemljivo vsebino. Vsi teološki pojmi nujno skrivajo v sebi **to** razumevanje biti, ki ga ima človeška tubit kot taka - kolikor sploh eksistira - sama od sebe.¹ Tako

je npr. greh očiten samo v verovanju in samo vernik lahko faktično eksistira kot grešnik. Če pa je treba greh, ki je protifenomen verovanju kot prerojenju in potemtakem eksistenčni fenomen, razlagati teološko-pojmovno, potem zahteva povratak k pojmu krivde vsebina pojma sama in ne filozofski konjiček teologa. Krivda pa je izvirna ontološka eksistenčna določitev tubiti². Čim izvirneje in primerneje ter v pravem smislu ontološko postavimo na svetlo temeljni ustroj tubiti sploh, čim izvirneje dojamemo npr. pojem krivde, tem bolj nedvoumno lahko fungira kot vodilo za teološko eksplikacijo greha. Če pa vzamemo ontološki pojem krivde za vodilo, potem vendar ravno filozofija primarno odloča o teološkem pojmu. Ali ne nadevamo s tem teologiji filozofske uzde? Nikakor! Kajti greha v njegovem bistvu pač ni potrebno racionalno deducirati iz pojma krivde. Še manj je treba in je mogoče s tem zgledovanjem pri ontološkem pojmu krivde kakorkoli racionalno dokazati faktum greha; celo faktična možnost greha ne postane s tem niti najmanj razvidna. Vse, kar s tem dosežemo in je tudi za teologijo kot znanost neobhodno, se zvede na to, da pojem greha kot eksistenčni pojem zadobi tisto korekcijo (tj. sovodenje), ki je zanj kot eksistenčni pojem nujna zaradi njegove predkrščanske vsebine. Primarno direktivo (privajanje) kot izvor njegove krščanske vsebine pa daje vedno samo vera. **Ontologija torej fungira samo kot korektiv ontične in sicer predkrščanske vsebine temeljnih teoloških pojmov.** Treba pa je paziti: ta korekcija ni utemeljujoča kot, recimo, v primeru temeljnih fizikalnih pojmov, ki z ontologijo narave zadobijo svojo izvirno utemeljitev in izkazanje svoje polne notranje možnosti ter s tem svojo višjo resnico.

Korekcija je nasprotno zgolj formalno naznačujoča, tj. teološko ne postane ontološki pojem krivde kot tak nikoli tema. Prav tako se pojem greha ne gradi preprosto na ontološkem pojmu krivde. Vseeno

1 Vsi teološki eksistenčni pojmi, ki so osredotočeni na verovanje, menijo specifični prehod eksistence, v katerem sta predkrščanska in krščanska eksistenca na poseben način eno. Ta prehodni karakter motivira karakteristično večdimenzionalnost teološkega pojma, v kar se tu ne moremo spuščati.

2 Prim. Sein und Zeit I, 2.del, § 58.

pa je ta v nekem pogledu določujoč in sicer formalno tako, da nakazuje ontološki karakter tiste bitne regije, v kateri se mora pojem greha kot eksistenčni pojem nujno nahajati.

V tej formalni naznaki ontološke regije je napotilo, naj se zdaj prav specifična teološka vsebina pojma ne preračunava filozofsko, ampak naj se črpa in pripusti iz in v tako nakazani specifični dimenziji verovanja. Formalna naznaka ontološkega pojma torej nima funkcije vezanja, ampak nasprotno - funkcijo osvobajanja in napotovanja na specifično, tj. verovanju primerno razkrivanje izvora teoloških pojmov. Označena funkcija ontologije ni direkcija, ampak samo "so-vodenje": korekcija.

Filozofija je formalno naznačujoči ontološki korektiv ontične in sicer predkrščanske vsebine temeljnih teoloških pojmov.

Toda bistvo filozofije ni, niti ni treba iz nje same in za njo samo utemeljevati, da mora imeti tako korektivno funkcijo za teologijo. Nasprotno pa je mogoče pokazati, da ima filozofija - kot svobodno spraševanje čisto na sebi postavljene tubiti - po svojem bistvu nalogo ontološko utemeljene direktive kar zadeva vse ostale ne-teološke, pozitivne znanosti. Filozofija kot ontologija daje *možnost*, da jo teologija vzame v smislu omenjenega korektiva, če naj teologija samo s faktičnostjo verovanja postane faktična. Toda zahteve, **da mora** biti filozofija tako vzeta, ne postavlja filozofija kot taka, ampak prav teologija, kolikor sama sebe razume kot znanost. Treba je torej točno definirati in povzeti:

Filozofija je možni, formalno naznačujoči ontološki korektiv ontične in sicer predkrščanske vsebine temeljnih teoloških pojmov. Filozofija pa je lahko to, kar je, tudi če faktično ne fungira kot ta korektiv.

To posebno razmerje ne izključuje, ampak ravno vključuje to, da *vera* v svojem najbolj notranjem jedru kot specifična eksistenčna možnost ostaja smrtni sovražnik eksistenčne forme, ki bistveno pripada filozofiji in je faktično skrajno spremenljiva³. Tako neposredno, da gotovo ni šele filozofija tista, ki se hoče proti temu smrtnemu sovražniku na kakršenkoli način bojevat! To eksistencialno nasprotje med vernostjo

in svobodnim samoprevzemanjem celotne tubiti, ki obstaja že *pred* teologijo in filozofijo in ne nastaja šele s tema dvema kot znanostima, ravno to *nasprotje* mora nositi *možno skupnost* teologije in filozofije *kot znanosti*, če naj njuna komunikacija ostane prava, osvobodjena vsake iluzije in slabotnih poskusov posredovanja. Nekaj takega kot krščanska filozofija torej ne obstaja, to je preprosto "leseno železo". - Ne obstaja pa tudi nobena neokantovska, vrednostno-filozofska, fenomenološka teologija, kot ne obstaja fenomenološka matematika. Fenomenologija je vedno samo oznaka za postopek ontologije, ki se bistveno razlikuje od vseh ostalih pozitivnih znanosti.

Posamezni raziskovalec seveda lahko poleg svoje pozitivne znanosti obvlada tudi fenomenologijo oz. sledi njene korake in raziskave. Toda filozofsko spoznanje lahko postane za njegovo pozitivno znanost relevantno ter plodno in to v pravem smislu, **samo** tedaj, ko le-ta znotraj lastne problematike, ki izrašča iz tega pozitivnega razmisleka o ontičnih sovisnostih njegovega področja, naleti na temeljne pojme svoje znanosti in ko mu postane pri tem vprašljiva primernost temeljnih tradicionalnih pojmov bivajočemu, ki ga tematizira. Tedaj lahko iz zahtev svoje znanosti, iz horizonta svojih lastnih znanstvenih vprašanj, skoraj na meji svojih temeljnih pojmov vpraša nazaj po izvornem ustroju biti bivajočega, ki naj ostane in na novo **postane** predmet. Tako vznikla vprašanja ženejo metodično preko samih sebe, kolikor je tisto, **kar** izprašujejo, samo ontološko dostopno in določljivo. Seveda, znanstvene komunikacije med raziskovalci pozitivnih znanosti in filozofije ni mogoče vpeti v čvrsta pravila, posebno, ker se jasnost, zanesljivost in izvornost kritike lastnih temeljev, ki jo vršijo pozitivne znanosti same, ravno tako hitro in mnogoterno spreminja, kakor vsakokrat dosežena in zadržana stopnja samoosvetlitve lastnega bistva v filozofiji. Ta komunikacija zadobiva in ohranja svojo pristnost, živost in plodnost samo tedaj, kadar

3 O tem, da gre tu za načelno (eksistencialno) zoperstavljenost dveh eksistencialnih možnosti, ki ne izključuje, ampak vključuje faktično, eksistencialno vzajemno upoštevanje in priznanje, ni potrebno šele na široko razpravljati.

vzajemno, nagovarjajoče pozitivno-ontično in transcendentalno-ontološko spraševanje vodi instinkt za stvar in zanesljivost znanstvenega takta, in kadar vsa vprašanja prevlade, prednosti in veljavnosti znanosti odstopijo mesto notranji nujnosti znanstvenega problema samega.

DODATEK

Nekaj napotil glede poglavitnih gledišč za teološki razgovor o "Problemu neobjektivirajočega mišljenja in govora v današnji teologiji"

Freiburg/ Br., 11. marca 1964

Kaj je v tem problemu vredno vprašanja?

Kakor vidim je treba premisliti tri teme:

1. Pred vsem ostalim je treba določiti, **kaj** naj teologija kot način mišljenja in govora obravnava. To je krščanska vera in po njej verovano. Samo če dobimo to jasno pred oči, lahko nastopi vprašanje, kako se morata mišljenje in govor oblikovati, da ustrezata smislu in zahtevi verovanja ter se tako izogneta vnašanju predstav, ki so verovanju tuje.

2. **Pred** obravnavo neobjektivirajočega mišljenja in govora je neizogibno pojasniti, kaj mislimo z **objektivirajočim** mišljenjem in govorom. Ob tem se poraja vprašanje, ali je sleherno mišljenje kot mišljenje že objektivirajoče, je sleherni govor kot govor že objektivirajoč. Če se pokaže, da mišljenje in govor nikakor nista že po sebi objektivirajoča, pridemo do tretje teme.

3. Treba je razrešiti, koliko je problem neobjektivirajočega mišljenja in govora sploh pristen problem, ali tako spraševanje ne zaobide stvarnega vprašanja, odvraca od teme teologije ter nepotrebno zavaja. V tem primeru bi vzpostavljeni teološki razgovor imel nalogo, da si pride na čisto, kako se s svojim problemom nahaja na gozdni poti. Zdi se, da bi bil to le negativen izid razgovora. Toda tako se

samo zdi. Kajti v resnici bi si teologija po tej poti končno in odločilno prišla na jasno glede nujnosti svoje poglavitne naloge: da si kategorij svojega mišljenja in načina svoje govornice ne izposoja pri filozofiji in znanostih, marveč da stvari primerno misli ter govori iz verovanja in zanj. Če se ta vera po lastnem prepričanju tiče človeka kot človeka v njegovem bistvu, tedaj pristno teološko mišljenje in govor ne potrebuje nobenega posebnega prikrajanja, da bi zadevala človeka in naletela pri njem na posluh.

Omenjene tri teme bi bilo zdaj potrebno obdelati v podrobnostih. Sam lahko s strani filozofije podam nekaj napotil le za drugo temo. Kajti obravnava prve teme, ki mora tvoriti podlago celotnega razgovora, če naj ta ne obvisi v zraku, je naloga teologije.

Tretja tema obsega teološko sklepanje iz zadovoljive obravnave prve in druge teme.

Zdaj bom poskušal podati nekaj napotil za obravnavo **druge** teme in tudi to zgolj v obliki vprašanj. Treba se je ogniti videzu, da gre za razlago dogmatskih tez iz heideggrovske filozofije, ki ne obstaja.

Nekoliko k drugi temi

Pred sleherno obravnavo vprašanja neobjektivirajočega mišljenja in govora v teologiji je nujen razmislek o tem, kaj razumemo z **neobjektivirajočim** mišljenjem in govorom v problemski zastavitvi teološkega razgovora. Ta razmislek nas primora k vprašanju:

Ali sta objektivirajoče mišljenje in objektivirajoči govor posebna načina mišljenja in govora, ali pa mora biti sleherno mišljenje kot mišljenje, sleherni govor kot govor nujno objektivirajoč?

Na to vprašanje lahko odgovorimo le, če prej pojasnimo in odgovorimo na naslednja vprašanja:

- a) Kaj se pravi objektivirati?
- b) Kaj se pravi misliti?

c) Kaj se pravi govoriti?

č) Ali je sleherno mišljenje v sebi govor in sleherni govor v sebi mišljenje?

d) V kakšnem smislu sta mišljenje in govor objektivirajoča in v kakšnem smislu to nista?

V naravi stvari je, da se vprašanja pri njeni obravnavi prepletajo. Celotno težišče teh vprašanj je položeno v temelj problema teološkega razgovora. Omenjena vprašanja pa obenem tvorijo - bolj ali manj jasno in zadovoljivo razvita - še skrito jedro tistih prizadevanj, ki prihajajo iz skrajno nasprotnih pozicij današnje "filozofije" (Carnap - Heidegger). Ti poziciji se danes imenujeta: tehnično-znanstveno dojemanje jezika in spekulativno-hermenevtično skustvo jezika. Ti dve poziciji opredeljujejo brezdane različne naloge. Prva pozicija hoče vsako mišljenje in govor, tudi filozofski, podrediti oblasti znakovnega sistema, ki ga je mogoče tehnično-logično konstruirati, tp. zasnovati kot instrument znanosti. Druga pozicija je zrasla iz vprašanja, kaj je treba skusiti kot stvar samo filozofskega mišljenja in kako to stvar (bit kot bit) izpovedati. Pri teh pozicijah torej ne gre za oddeljeno okrožje filozofije jezika (ustrezno kaki filozofiji narave ali umetnosti), temveč je jezik skušen kot območje, znotraj katerega se zadržuje ter giblje filozofsko mišljenje ter sleherna vrsta mišljenja in upovedovanja. Kolikor je tubit človeka po zahodnem izročilu opredeljena s tem, da je človek tisto živo bitje, ki "ima jezik" (*zôon lógon échon*) - tudi človek kot delovno bitje je to samo, ker "ima jezik" - ni s spoprijemom omenjenih pozicij postavljeno na tehtnico nič manj kot vprašanje po eksistenci človeka in njegovi določitvi.

Teologija sama je pred odločitvijo, na kakšen način in do kakšne mere se lahko spusti in mora spustiti v ta spoprijem.

K naslednjim krajšim pojasnitvam vprašanj od a) do d) naj vnaprej podam pripombo, ki je bržkone dala povod za "problem neobjektivirajočega mišljenja in govora v današnji teologiji". To je zelo razširjeno, nepreverjeno prevzeto mnenje, da je sleherno mišljenje kot

predstavljanje že "objektivirajoče", da je sleherni govor kot oglaševanje že "objektivirajoč". Tu ni mogoče podrobneje zasledovati porekla tega mnenja. Določujoče zanj je razlikovanje med racionalnim in iracionalnim, ki se ga že od nekdaj brez pojasnitve navaja. To razlikovanje je zopet določeno z instance umnega mišljenja, ki ostaja samo nepojasnjeno. Nedavno je bil za dokazovanje objektivirajoče narave mišljenja in govora merodajen Nietzschejev in Bregsonov nauk ter filozofija življenja. Kolikor v govoru - izrecno ali ne - povsod izrekamo "je", bit pa pomeni prisotnost, ki je novoveško razložena kot predmetnost ter objektivnost, prinašata mišljenje kot pred-stavljanje in govor kot oglaševanje s seboj neizogibno skrepenenje v sebi prelivajočega se "življenskega toka" in ga tako ponarejata. Takšno skrepenenje obstoječega je, čeprav ponareja, po drugi strani neobhodno za ohranitev in obstoj človeškega življenja. Kot dokaz za to, v različnih kontekstih izraženo mnenje zadostuje naslednji Nietzschejev tekst, **Volja do moči**, n. 715 (1887/88): "Izrazna sredstva jezika so nepripravna za izražanje 'postajanja'. K naši **neogibni potrebi po ohranjanju** spada, da stalno postavljamo bolj grobi svet ostajajočega, stvari itn. (tp. objektov)."

Naslednja napotila k vprašanju od a) do d) sama terjajo, da jih razumemo in premislimo kot vprašanja. Kajti skrivnost govornice, v kateri se mora zbrati celotni razmislek, ostaja fenomen, ki je najbolj vreden mišljenja in spraševanja, zlasti če se prebudi uvid, da govornica ni nikakršen izdelek človeka: Govornica govori. Človek govori le, kolikor odgovarja govornici. Ti stavki niso izrodek kake fantastične "mistike". Govornica je prafenomen; njegove samosvojskosti ni mogoče dokazovati s pomočjo dejstev, pač pa samo zagledati v nepristranski skušnji govornice. Človek lahko izumlja glasovne tvorbe in znake, toda zgolj z ozirom na že govorjeno govornico in zgolj iz nje. Mišljenje ostaja kritično tudi glede prafenomenov. Kajti kritično misliti se pravi: neprenehoma razlikovati (*krínein*) med tem, kar za lastno upravičenje terja dokaz, in tem, kar za svoje izpričanje zahteva le preprosto zagledanje in sprejetje. V danem primeru je vselej lažje izvleči kak dokaz, kot pa se v drugače podanem primeru spustiti v sprejemajoče zagledanje.

K a) Kaj se pravi objektivirati? Nekaj narediti za objekt, postaviti kot objekt in zgolj tako pred-stavljati. In kaj pomeni objekt? V srednjem

veku pomeni *obiectum* to, kar je vrženo nasproti, zadržano nasproti zaznavanju, imaginaciji, sojenju, želji in zrenju. *Subiectum* nasprotno pomeni *hypokefimenon* - to, iz samega sebe (ne s pred-stavljanjem spravljeno nasproti) pred-loženo, prisotno, npr. stvari. Pomen besede *subiectum* in *obiectum* je v primerjavi z danes utečenim ravno obraten: *subiectum* je za sebe (objektivno) eksistirajoče, *obiectum* le (subjektivno) predstavljeno.

Zavoljo pretvorbe pojma *subiectum*, ki nastopi z Descartesom (prim. Holzwege, s. 99 sl.), se preobrazi tudi pomen objekta. Kantu pomeni objekt: eksistirajoči predmet naravoslovnega izkustva. Vsak objekt je predmet, ni pa vsak predmet (npr. stvar na sebi) možni objekt. Kategorični imperativ, npravstveno najstvo, dolžnost niso objekti naravoslovnega izkustva. S tem da premišljujemo o njih ali pri delovanju merimo nanje, jih ne objektiviramo.

Vsakdanje skustvo stvari v najširšem smislu ni ne objektiviranje ne opredmetenje. Če npr. sedimo v vrtu in se navdušujemo nad cvetočimi vrtnicami, ne delamo vrtnic za objekt, niti za predmet, tj. za nekaj tematično predstavljenega. Ko se v molččem upovedovanju predajam sijoči rdečini vrtnice in premišlujem o rdečosti vrtnice, ni ta rdečnost niti objekt niti stvar niti predmet kot cvetoča vrtnica. Ta je v vrtu, morda jo veter ziblje sem in tja. Kljub temu jo mislim in izrekam v tem, ko jo imenujem. Potemtakem je mišljenje in upovedovanje, ki na noben način niti ne objektivira niti ne opredmetuje.

Apolonov kip v Olimpiji sicer lahko opazujem kot objekt naravoslovnega predstavljanja, fizikalno preračunam težo marmorja in raziščem njegove kemične lastnosti. Toda to objektivirajoče mišljenje in govor ne zagleda Apolona, kakor se kaže v svoji lepoti ter v njej prikazuje kot prizor boga.

K b) Kaj se pravi misliti? Če upoštevamo pravkar razloženo, postane jasno, da se mišljenje in govor ne izčrpata v teoretično-naravoslovnem predstavljanju in izjavljanju. Mišljenje je prej zadržanje, ki si od tega, kar se vsakokrat kaže in kakor se kaže, pušča podariti tisto, kar je treba o prikazujočem povedati. Mišljenje ni nujno

predstavljanje nečesa kot objekta. Objektivirajoče je le naravoslovno mišljenje in govor. Ako bi bilo vsako mišljenje kot tako že objektivirajoče, tedaj bi bilo ustvarjanje umetnin nesmiselno, kajti te se ne bi mogle nikoli nikomur kazati; človek bi namreč prikazujoče takoj naredil za objekt in s tem preprečil prikazovanja umetnine.

Trditev, da je vsako mišljenje kot mišljenje objektivirajoče, je brez podlage. Izvira iz nepozornosti do fenomenov in razodeva pomanjkanje kritike.

K c) Kaj se pravi govoriti? Ali obstaja govorica zgolj v tem, da presaja mišljeno v glasove, ki jih zaznavamo le kot objektivno določljive tone in šume? Ali je oglaševanje govora (v pogovoru) nekaj povsem drugega kot sosledje tonov, ki jih je mogoče objektivirati in so opremljeni s pomeni, s katerimi se ogovarjajo predmeti? Mar ni govor v sebi najlastnejšem upovedovanje, mnogovrstno kazanje tega, kar si poslušanje, tp. čuječna pozornost do prikazujočega pušča povedati? Mar lahko, če le to skrbno zagledamo, še vedno nekritično trdimo, da je govor kot govor že objektivirajoč? Mar tedaj, ko tolažimo bolnega človeka in ga nagovarjamo v njegovem najnotranjšem, naredimo tega človeka za objekt? Je govorica zgolj instrument, potreben za obdelavo objektov? Ali človek sploh razpolaga z govorico? Je človek tisto bitje, ki ima v posesti govorico? Ali pa je govorica ta, ki "ima" človeka, kolikor on pripada govorici, ki mu razpira svet in hkrati s tem njegovo prebivanje v svetu?

K č) Ali je sleherno mišljenje govor in sleherni govor mišljenje?

Na podlagi dozdaž razkritih vprašanj lahko že domnevamo, da ta sopripadnost (identiteta) mišljenja in upovedovanja obstaja. Ta identiteta je izpričana že zdavnaj, kolikor *lógos* in *légein* pomeni hkrati: rekati in misliti. Toda ta identiteta še vedno ni v zadostni meri razkrita in stvari primerno skušena. Poglavitna ovira se skriva v tem, da je grška razlaga govorice, namreč gramatična, osredotočena na izjavljanje o stvareh. Stvari so pozneje z novoveško metafiziko pretolmačene v objekte. S tem se je uveljavilo zmotno mnenje, da se mišljenje in govor nanašata na objekte in zgolj nanje.

Ako kljub temu zagledamo merodajno stvarno stanje, da misliti vselej pomeni pustiti si upovedovati to, kar se kaže, in v skladu s tem odgovarjati (upovedovati) to, kar se kaže, tedaj mora postati razvidno, kako je tudi pesnjenje misleče upovedovanje; tega seveda v njegovem lastnem bistvu ni mogoče pojasniti s pomočjo običajne logike izjav o objektih.

Prav na podlagi vpogleda v sopripadnost mišljenja in upovedovanja lahko spoznamo nevzdržnost in poljubnost teze, da sta mišljenje in govor kot taka nujno objektivirajoča.

K d) V kakšnem smislu sta mišljenje in govor objektivirajoča, v kakšnem smislu nista? Mišljenje in govor sta nujno objektivirajoča, tp. postavljata dano kot objekt v polju naravoslovno-tehničnega predstavljanja; to spoznavanje mora namreč svojo temo vnaprej nastaviti kot izračunljiv, vzročno pojasnljiv predmet, tp. kot objekt (v smislu, kakor ga definira Kant).

Zunaj tega polja nista mišljenje in govor v nobenem oziru objektivirajoča.

Toda danes obstaja in raste nevarnost, da se znanstveno-tehnični miselni način razširi na vsa področja življenja. S tem se krepí napačni videz, da sta sleherno mišljenje in govor objektivirajoča. Teza, ki brez podlage dogmatsko zatrjuje nekaj takega, po svoje zahteva in podpira usodno tendenco, da se vse zgolj še tehnično-znanstveno predstavlja kot objekt možnega upravljanja in manipulacije. Hkrati pa ta proces brezmejnega tehničnega objektiviranja zadeva govorico samo in njeno določitev. Govorica je ponarejena v instrument sporočanja in izračunljivega informiranja. Obravnavana je kot objekt, s katerim je mogoče manipulirati in kateremu se mora prienačiti način mišljenja. Toda upovedovanje govornice ni nujno izrekanje stavkov o objektih. Govorica je v sebi najlastnejšem upovedovanju tega, kar se človeku razodeva in narekuje na mnogoter način, kolikor se človek, ob prevladi objektivirajočega mišljenja in omejujoč se zgolj nanj, ne zapira pred tem, kar se kaže.

Tega, da sta mišljenje in govor zgolj v izvedenem in omejenem smislu objektivirajoča, ni mogoče nikoli znanstveno deducirati s pomočjo dokazov. Samosvoje bistvo mišljenja in govora lahko samo zazremo v brezpredsodkovnem zagledanju fenomenov.

Zmotno bi bilo misliti, da bit pripada samo temu, kar se da znanstveno-tehnično objektivno izračunati in dokazati kot objekt.

To zmotno mnenje pozablja že davno izrečene besede, ki jih je podpisal Aristotel (Meth., IV., 4, 1006a 6sq): *ésti gàr apaideusía tò mè gignóskein tínon deí zeteîn apódeixin kai tínon ou deí*. "Nevzgojeno je namreč ne uvideti, v zvezi s čim je nujno potreben dokaz in v zvezi s čim ta ni potreben."

Po podanih napotilih je k tretji temi - odločitvi o tem, koliko je tema razgovora pristen problem - mogoče povedati naslednje:

Na podlagi preudarkov k drugi temi moramo problemsko zastavitev razgovora določneje izreči. V namerno zaostreni obliki se mora ta glasiti: "Problem nenaravoslovno-tehničnega mišljenja in govora v današnji teologiji."

Iz te stvari primerne preformulacije ni težko uvideti: postavljeni problem ni pristen problem, kolikor izhaja problemska zastavitev iz predpostavke, katere nesmisel je vsakomur očiten. Teologija ni nikakršna naravoslovna znanost.

Toda za omenjeno problemsko zastavitvijo se skriva pozitivna naloga teologije, da na svojem lastnem področju krščanskega verovanja iz njegovega lastnega bistva razgrne, kaj ji je misliti in govoriti. V tej nalogi je hkrati vključeno vprašanje, ali je teologija lahko še znanost, ko pa bi po vsej priliki ne smela biti nikakršna znanost.

Dodatek k napotilom

Kot primer odlikovanega neobjektivirajočega mišljenja in upovedovanja lahko navedemo pesništvo.

V **Sonetih na Orfeja I, 3** Rilke na pesniški način izpove, kaj določa pesniško mišljenje in upovedovanje. "Pesem je bivanje." (Prim. k temu Holzwege, s. 292). Pesem, pojoče pesnikovo upovedovanje "ne poželi", "ne išče" tega, kar se da doseči s človekovo dejavnostjo kot efekt.

Pesniško upovedovanje je "Dasein", "bivanje". Beseda "Dasein" je tu uporabljena v smislu metafizičnega izročila. Pomeni: prisotnost.

Pesniško upovedovanje je prisostvovanje pri bogu in za boga. Prisotnost pomeni: preprosto pripravljenost, ki noče ničesar, ki ne računa na noben uspeh. Prisostvovanje pri ...: pustiti si upovedovati pričujočnost boga.

Tako upovedovanje ničesar ne postavlja in predstavlja kot objekt. Tukaj ni ničesar, kar bi si predstavljanje s poseganjem in zaobseganjem lahko postavljalo nasproti.

"Dih za nič." Dih pomeni iz- in v-dihavati, pustiti si upovedovati in tako odgovarjati dopovedanemu. Nobena nadaljnja obravnava ni potrebna, da bi pokazali, kako je v osnovi vprašanja po stvari primernem mišljenju in upovedovanju vprašanje po biti bivajočega, ki se vsakič kaže.

Bit kot prisotnost se lahko kaže v različnih načinih prezenze. Za prisotno ni nujno, da postane predmet; za predmet ni nujno, da je empirično zaznan kot objekt (prim. Heidegger, *Nietzsche* zv.II, razdelek VIII in IX).

prev. Andrina Tonkli-Komel

*Prevedeno iz:

Martin Heidegger, *Phänomenologie und Theologie* (1927), Wegmarken, Vittorio Klostermann, Frankfurt/M 1978, str. 45-78.