

Bit in čas po krščansko

Heideggerjev uvod v fenomenologijo religije

Uvod

K stvari sami. Heidegger se v drugem poglavju (§ 2) svojih predavanj o *Uvodu v fenomenologijo religije* [*Einleitung in die Phänomenologie der Religion*],¹ ki jih je v zimskem semestru 1920/21 kot privatni docent izvajal na freiburški univerzi, sprašuje, kaj pomeni beseda *uvod*. Pri tem loči znanstvene uvode od filozofskih. O slednjih zapiše naslednje pomenljive besede: "*Filozofa spoznamo po njegovem uvodu v filozofijo*".² Nadalje pa potem še pravi: "*Uvod v filozofijo ima morda tako velik pomen, da mora biti so-upoštevan [mitbeachtet] pri vsakem koraku v filozofijo*".³ V tem članku nas predvsem zanima, kaj to pomeni za samega Heideggerja in njegovo filozofijo. Je mogoče razumeti zgodnja predavanja o fenomenologiji religije kot take vrste uvod? Če da, kako se to kaže v nadaljnjih delih, predvsem v *Biti in času*, in kaj to pomeni za bralca njegove filozofije? Pri tem se bo izkazalo, kako veliko vlogo pri vsem skupaj igra Heideggerjevo razumevanje krščanstva oziroma *prakrščanske religioznosti* [*urchristliche Religiosität*], kot sam poimenuje omenjeni fenomen.

Biografska notica⁴

Preden pa se posvetimo predstavitvi Heideggerjeve interpretacije, je dobro, če naredimo *ovinek* skozi njegovo življenje. Martin Heidegger (1889-1976) je bil vzgojen kot katoličan, tako da je kratek čas celo študiral v katoliškem semenišču (1909-1911) in se pozneje (1915) neuspešno potegoval za katoliško stolico iz filozofije. Leta 1917 je nato dokon-

čno zapustil dogmatični sholastični katolicizem.⁵ Kot mlad učenjak je bral Schleiermacherja,⁶ Luthra, Kierkegaarda in Bartha,⁷ a je zavračal dialektično teologijo. V zgodnjih dvajsetih letih prejšnjega stoletja je izvajal predavanja o Pavlu in Avguštinu in predaval o *Lutru in grehu* v Bultmannovem⁸ seminarju o Pavlu. V predavanju o *Fenomenologiji in teologiji* (1927)⁹ je začrtal strogo ločitev med *vero* in *filozofijo* ter med *Bogom* in *bitjo*, pri čemer gre za Lutrovo pozicijo, ki jo je Heidegger vzdrževal skozi vso svojo kariero.¹⁰ Leta 1929 izjavi, da delo *Bit in čas* ni podalo nobenega argumenta za ali proti Bogu, čeprav v neki osebni korespondenci zapiše, da "*mora človeško bivanje ostati odprto za božjo milost*". V tridesetih letih je nato krščanski teologiji očital, da je utemeljena na nevzdržni metafiziki/onto-teologiji. V kolikor metafizično krščanstvo Bogu odreče status najvišjega bitja, v toliko Heidegger v tem vidi izvor sodobnega nihilizma.¹¹ Pred Bogom filozofov, kot zapiše, "*ne moremo klečati v globokem spoštovanju*". Obenem je trdil, da je njegovo "*brezbožno mišljenje, ki zapusti filozofskega Boga ... morda bližje božanskemu Bogu. To pomeni, da je bolj odprt Zanj, kot bi mu morda priznala onto-teo-logija*". Leta 1966 je naposled v intervjuju za revijo Spiegel¹² razglasil, da "*nas reši lahko še samo kak bog*". Obenem je pojasnil, da ta *bog* ni judovsko-krščansko razumljena božanskost, ampak zgolj bog pesnikov, *svetost biti* v Hölderlinovem¹³ ne-metafizičnem smislu. Heideggerjevo delo s tem nima nič opraviti s pripravo na krščansko razodetje in milost. *Bog*, ki ga pričakuje nje-

gova filozofija, je preprosto *pojavitel sveta* v takem smislu tega izraza, ki kaže na popolnoma brezdanji izvir vsega smisla. Prihod takega sveta znotraj človeškega življenja naj bi omogočil *“obrat [die Kehre] od pozabe biti k zaščiti njene navzočnosti”*. Ta dogodek je torej mišljen kot prihod *zadnjega boga*, tj. sveta kot takega, in s tem možnosti sekularno-filozofske odrešitve.

Zakaj je bil ta ovinek potreben, pa bo jasno šele v nadaljevanju.

Fenomenologija religije

Heidegger se je s predavanji v zimskem semestru 1920/1921 osredotočil na *prakrščanstvo [Urchristentum]*. Predavanja so potekala dvakrat tedensko (ob torkih in petkih) od dvanajste do trinajste ure, in sicer od 29. oktobra 1920 do 25. februarja 1921. Rokopis predavanj je izgubljen, ohranili pa so se zapiski različnih slušateljev, ki danes skupaj tvorijo dostopen tekst.¹⁴ Vsebinsko si je zamislil dvodelno, najprej teoretski/metodološki uvod in nato podrobnejša obravnavo treh Pavlovih pisem kot konkretizacija nakazanega v prvem delu. Rezultat teh prizadevanj je zgoraj v uvodu omenjeni tekst, ki kaže na miselno bogastvo Heideggerjeve fenomenologije religije.¹⁵ Za začetek si pogledjmo pojem *fenomenologije religije*.

Najprej je treba poudariti, da Heidegger besedo *fenomenologija* uporablja kot sinonim za filozofijo samo.¹⁶ Svojo nalogo v predavanjih tako opiše kot *“fenomenološko razumevanje prakrščanske religioznosti”*.¹⁷ Na drugi strani imamo besedo *religija*, s katero ima Heidegger v mislih predvsem religiozno izkustvo/izkušnjo [Erfahrung/Erlebnis]. Kaj to natančneje pomeni, bomo poskušali pojasniti v nadaljevanju, sedaj pa bi se ustavili pri drugem poglavju predavanj, kjer Heidegger govori o nalogah in predmetu filozofije religije ter o fenomenološkem razumevanju le-te. Pri tem se že navezuje na Pavlov tekst, in sicer na *Pismo Galačanom*.

Najprej pravi takole: *“Če povsem naivno določimo religiozno-filozofsko nalogo, potem lahko rečemo: religija naj bi bila filozofsko razumljena, pojmovana. Religijo lahko prenesemo [ist hineinzuprojezieren] v razumljiv sklop. Zato je postavitev religiozno-filozofskega problema odvisna od pojma filozofije.”*¹⁸ Če se sedaj njegova raziskava omeji na *prakrščansko religioznost*, potem je treba upoštevati, da gre pri njej za zgodovinsko dejstvo [historisches Faktum]. Prav od razumevanja zgodovine¹⁹ pa je odvisen filozofski odnos do problema religioznosti. Heidegger loči med objektivno-zgodovinskim razumevanjem, ki se osredotoča na sam religiozni odnos [Bezug] in pri tem opušča opazovalca samega; ter med fenomenološkim razumevanjem, za katerega je značilno izvajanje/izvrševanje [Vollzug] opazovalca. *“Pri fenomenološkem razumevanju moramo narediti zastavitev (anticipacijo) [Ansatz (Vorgriff)].”*²⁰ Heidegger pri tem opozarja, da taka zastavitev ni vedno mogoča za vsakega opazovalca in za vsak fenomen, kajti opazovalec mora biti najprej dobro seznanjen s fenomenom. Metodično gre pri osnovni določitvi najlažje, če o njej govorimo povsem formalno. Pri *prakrščanski religioznosti* jo zastavimo takole:

- *“Prakrščanska religioznost obstaja v faktični življenjski izkušnji. Pristavek: ona je pravzaprav sama taka.”*
- *Faktična življenjska izkušnja je zgodovinska. Pristavek: Krščanska izkušnja živi čas sam (>življenje< razumljeno kot verbum transitivum (prehodni glagol, op. T.R.)).”*²¹

S tem zastavkom je omenjenim pojmom namenoma dopuščena določena nestalnost, kajti njihov pomen se dokončno določi šele v teku same fenomenološke raziskave. Obenem gre tu za dve tezi, ki jih ni moč dokazati, ampak se morata v fenomenološki izkušnji sami potrditi. Osnovne določitve so torej hipotetične: *“Če veljajo, potem se za fenomen izkaže to in to.”*²² Heidegger se obe-

nem sprašuje, kaj je cilj takega fenomenološkega razumevanja in se pri tem navezuje na *Pismo Galačanom*. Pravi, da "želimo izraziti njegov lastni smisel",²³ pri tem pa je odločilna seveda že prej izražena osnovna določitev raziskave in njenih pojmov.

Sedaj pa si pogledajmo, kaj se dogaja pri taki *fenomenološki eksplikaciji*. Materialna osnova je določeno Pavlovo pismo, na katerem se *eksplikacija* prek različnih nivojev izvršuje, in sicer:

- Najprej se določi kontekst fenomena povsem objektivno-zgodovinsko, torej predfenomenološko, vendar že zaradi fenomenoloških motivov.
- Nato se poskuša pridobiti izvajanje [Vollzug] zgodovinske situacije fenomena, pri čemer je treba upoštevati naslednje:
 - a) Artikulacija raznolikosti situacije
 - b) Pridobitev poudarjene situacije v raznolikosti
 - c) Izpostavitve prvotnega ali primarnega smisla poudarjene situacije
 - d) Priti iz tega do konteksta fenomena
 - e) Končno od tam zastaviti izvorni premislek

Heidegger nato v naslednji točki opozori na držo samega opazovalca (fenomenologa), čigar življenjska izkušnja naj bi bila pri *eksplikaciji* izključena, a ker ni povsem jasno, v čem je potem fenomenološka pot, ki naj bi se glede na prej pojasnjeno predvsem obrnila stran od objektivnega raziskovanja, v tem drugačna, omenjeno vprašanje puščamo za zdaj odprto. Pogledajmo pa si za konec tega podpoglavja še tri težave, na katere opozarja Heidegger, ko ravno govori o tem "obratu od objektivno-zgodovinskega konteksta dogodka [Vorkommniszusammenhang] k prvotni zgodovinski situaciji"²⁴. Najprej gre za problem jezika. Zopet gre za dve ravni, na eni strani za *govorico stvarnih pojmov* in na drugi strani za *pojmovnost faktične izkušnje*. Kot bomo videli v nadaljevanju, ima življenje svojo logiko in glede te si je treba priti čim bolj na

jasno, tudi in predvsem glede fenomena religioznega. Druga težava, ki jo omenja Heidegger, je vživljanje v situacijo. Tudi tu imamo dve razsežnosti, in sicer spoznavno-teoretsko, kjer vživljanja praktično ni, in zopet izkušnjo življenja, kjer je vživljanje prisotno. Pri tem gre za "*izvorno-zgodovinski fenomen, ki ga ni mogoče razumeti brez fenomena tradicije v izvornem pomenu*".²⁵ Heidegger to pojasni s Pavlom, ko pravi, da nam je njegov svet/*okolni svet* [Umwelt]²⁶ povsem tuj. A ker pri vsej stvari ne gre za stvarni karakter, v skladu s predstavami, se *okolni svet* pridobi šele z razumevanjem njegovega smisla.²⁷ Nazadnje imamo tu še problem, ki zadeva vprašanje same *eksplikacije*. Ta stoji nasproti abstrakciji, ki je potem, ko je pridobljena, že ločena od svojega temelja, medtem ko je *eksplikacija* pridobljena samo preko konkretnega življenjskega konteksta. Sedaj je torej čas, da si podrobneje ogledamo, kaj je mišljeno z izkušnjo življenja in z razumevanjem le-te.

Filozofija življenja

Zopet bomo začeli pri besedi filozofija, in sicer pri poudarku, da pri njenem odnosu do stvari ne gre samo za spoznavno, racionalno zadržanje, kajti to bi v Heideggerjevi interpretaciji pomenilo, da že zapade idealu znanosti, ki pa ima, kot smo že omenili v uvodu, drugačen značaj od filozofije. Tisto, kar po Heideggerjevem mnenju stoji v temelju filozofije in jo obenem dela edinstveno, je izražanje iz *faktične življenjske izkušnje*. Najprej pojasnimo, kaj je *faktično*. V *Biti in času* lahko najdemo sledeč zapis: "Toda ko vprašamo: »kaj je bit?«, smo že v nekem razumetju tega »je«, ne da bi mogli pojmovno utrditi, kaj ta »je« pomeni. Ne poznamo niti horizonta, iz katerega naj bi dojeli in določili ta smisel. To povprečno in nedoločno razumetje biti je *fakt* (podčrtal T.R.)."²⁸ V predavanjih, ki nas zanimajo, pa Heidegger takole opiše življenjsko izkušnjo: "življenjska izkušnja je več kot

gola zavest o izkušnji, pomeni namreč celotno aktivno in pasivno naravnost človeka na svet.²⁹ Gre torej za poimenovanje tega, v čemer človek živi kot bitje, ne glede na svoje predstave in smisle. Ko torej Heidegger uporablja besedno zvezo "faktična življenjska izkušnja", misli na dve stvari:

- na samo udejstvovanje izkušnje,
- na tisto, kar je prek izkušnje izkušano.

Pri tem pa je spet treba opozoriti, da pri devnika *faktičen* ne smemo razumeti niti naturalistično niti vzročno, niti ne stvarno-predmetno, torej ne iz določenih spoznavnoteoretskih predpostavk, ampak, kot pravi Heidegger, *zgodovinsko [historisch]*, torej skozi filozofijo, seveda v samem procesu filozofiranja. Kar se tiče naravnosti na svet, ki tvori jedro življenjske izkušnje, lahko o njej govorimo prek treh odnosnih poudarkov. Najprej imamo tu že omenjeni "okolni svet [*Umwelt (Milieu)*", ki označuje predmetno in pojmovno razsežnost sveta, s katerima je človek v stiku. Ko gre za odnos med ljudmi, ki imajo vsak svojo vlogo (poklic) na svetu, govorimo o "skupnem svetu [*Mitwelt*"]". Nazadnje pa je tu še "lastni svet [*Selbstwelt*]", ki obstaja ravno prek faktične izkušnje sveta. Ključno spoznanje, ki ga glede na do sedaj prikazano prinašajo Heideggerjeva predavanja, pa je naslednje: "Najgloblja zgodovinska paradigma za nenavaden proces premestitve poudarka faktičnega življenja in življenjskega sveta [*Lebenswelt*]³⁰ v lastni svet [*Selbstwelt*] in svet notranje izkušnje se nam razkriva v nastanku krščanstva. Lastni svet [*Selbstwelt*] vstopi kot tak v življenje in bo kot tak živel."³¹ Na tem mestu pa se je spet treba vrniti k Heideggerjevemu življenju.

Življenje filozofa

Zgoraj v bibliografski notici je bil postavljen nekakšen okvir poti, ki jo je v odnosu do religije, še posebej krščanstva in vprašanja Boga, prehodil Heidegger. V resnici pa je

zgodba, ki se skriva v tem okviru, še veliko zanimivejša, a tudi problematična. Zaradi izrazite³² dvojnosti odnosa do *fenomena religioznega* glede na Heideggerjevo zgodnje in poznejše obdobje je dobro, če si podrobneje ogledamo nekatere nadaljnje poudarke.

V knjigi z naslovom *Na poti do govorice*³³ pravi Heidegger na nekem mestu nekako takole: "Brez tega teološkega izvora ne bi nikoli prispel do poti mišljenja. Izvor pa ostaja vedno prihodnost."³⁴ Parafrazo te formulacije lahko izluščimo tudi na straneh *Predavanj o uvodu v fenomenologijo religije*, ki se jim na tem mestu še posebej posvečamo, in sicer gre tam za označbo filozofije same: "Izhodišče kot tudi cilj filozofije je faktična življenjska izkušnja."³⁵ Prvi poudarek bi torej bil, da je, če sedaj še sami izrazimo isto na drugačen način, *krščanska misel* alfa in omega mišljenja kot takega.

Druga pomembna stvar je s tem povezana in vključuje Heideggerjev lastni prispevek. Samega sebe v nekem pismu označi za "krščanskega teo-loga"³⁶. Kolikor nam je znano, ta izjava nikoli ni bila preklicana ali vsaj omiljena, res pa je, da lahko opazujemo razlike v Heideggerjevem vrednotenju krščanstva v predavanjih z začetka 20. let prejšnjega stoletja in potem pozneje, kar je razvidno že iz biografske notice.³⁷

Temeljni premik v Heideggerjevem doživljanju in razumevanju krščanstva se je dogajal postopoma, najprej gotovo v konkretni življenjski situaciji, obenem pa tudi miselno, filozofsko. Zatorej ne trdimo, da je Heidegger v resnici tudi *krščanski filozof*,³⁸ torej da bi v sebi združeval vsa nasprotja, ki jih prinaša na eni strani *vera* v *Razodetje* in na drugi strani *filozofski logos*. Najpogosteje omenjani dokaz za zavestno odločitev v tem boju v prid filozofiji je tekst *Fenomenologija in teologija*. V njem je Heidegger ozavestil težavnost t. i. *fenomenološke hermenevtike*, ki se resda lahko približa religioznem fenomenom v vsej njihovi pomenski odprtosti, za razliko od fi-

lozofij religije, ki subsumirajo fenomen religije v ta in oni pojmovni aparat, a se obenem ne more izogniti podobni transformaciji religioznih pomenov v logiko faktičnega življenja, ki ostaja veri zunanja in tuja.³⁹ S Heideggerjevimi besedami pa takole: "*Filozofija je možni, formalno označujoči 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 (Podrčrtal T.R.).*"⁴⁰

Od tod sedaj lahko razumemo, zakaj se Heidegger po zimskem semestru 1920/1921 ni več podrobneje ukvarjal s fenomenom krščanstva kot takega,⁴¹ ampak je svojo fenomenološko metodo raje uporabil na grški filozofski misli.⁴² Vendar nas je s tem filozofovo življenje v našem razpravljanju o filozofiji življenja že prehitelo, zato je prav, da svoj *intermezzo* ustrezno prekinemo.

Pavel

Nadaljujemo pa ga pravzaprav pri *glavnem junaku predavanj*, Pavlu. Za začetek si pogledimo vzporednice med njim in filozofijo. "*Filozofija ni nič drugega kot boj proti zdravemu razumu.*"⁴³ "*Pavel se znajde v boju. Prisiljen je v to, da zagovarja krščansko življenjsko izkušnjo nasproti okolici [Umwelt].*"⁴⁴ Pavla torej lahko razumemo kot filozofa prve vrste! Kaj to pomeni za Pavla? "*Osnovno Pavlovo držo lahko primerjamo s Flp 3,13:*⁴⁵ *samogotovost drže v njegovem lastnem življenju – prelom v njegovi eksistenci – izvirno zgodovinsko razumevanje svojega lastnega jaza in svojega bivanja/tubiti [Dasein]. Od tu navzven se godi njegov dosežek apostola in človeka.*"⁴⁶ O filozofiji pa Heidegger še zapiše: "*Vrnitev v izvirno zgodovinsko je filozofija.*"⁴⁷ Še enkrat več je torej jasno, da se s Pavlom dogaja nekaj revolucionarnega. Osredotočimo se sedaj na tisto morda najbolj bistveno.

Heidegger je v obravnavo na svojih predavanjih vzel tri Pavlova pisma, in sicer že

omenjeno *Pismo Galačanom* ter *Prvo in Drugo pismo Tesaloničanom*. Pri tem mu ni šlo za teološko-eksegetsko interpretacijo, niti ne samo za zgodovinsko motrenje ali religiozno meditacijo, ampak razumljivo predvsem za fenomenološko razumevanje pisem. To z drugo besedo poimenuje formalni prikaz [formale Anzeige],⁴⁸ ki zgolj odpre dostop do Nove zaveze in ni mišljeno kot dokončno razumevanje, kajti to je po Heideggerjevem mnenju prihranjeno za pristno religiozno doživetje.⁴⁹ Tako doživetje je bilo Pavlovo spreobrnjenje in izvirno pričevanje dogajanja po njem je poleg Apostolskih del prav *Pismo Galačanom*. Po drugi strani pa gre pri Pavlu tudi za zgoraj omenjeni boj, ki se dogaja med *postavo* in *vero* ali, kot pravi Heidegger: "*Vera in postava sta oba posebne vrste poti odrešenja.*"⁵⁰ Iz tega odnosa se posledično razume osnovno zadržanje krščanske zavesti. Pavlov dokončni odgovor na problem najdemo v 3. poglavju, ko na primeru Abrahama pokaže, da je bil opravičen samo iz vere. Heidegger v tem prepozna dialektiko, ko se vzame versko držo enega in se jo naredi razumljivo, da bi jo potem lahko pridobili vsi ostali, v tem primeru Galačani. Obenem še poudari, da ne gre za logično dokazovanje, ampak izvira dokaz iz "*zvesti vere same te eksplikacije*".⁵¹ Odgovor na to, čemu potemtaka služi postava, pa najdemo v Gal 3,19.⁵²

Pri že omenjenem *izražanju lastnega smisla* pisem gre z drugimi Heideggerjevimi besedami zato, da "*skupaj s Pavlom pišemo pismo*"⁵³, kajti v tem je namreč čar *fenomenološke eksplikacije*. Če je šlo prej še za *interpretacijsko tipanje*, pa je sedaj v naslednjih dveh pismih Heideggerjev namen res prikaz tistega *prakrščanskega* pri Pavlu. *Prvo pismo Tesaloničanom* kot najzgodnejši tekst Nove zaveze⁵⁴ je za razčlenbo tega problema še kako primerno. Heideggerjevo izhodišče je *faktična življenjska izkušnja* ter takoj nato iz nje izpeljana premisa, da "*krščanska religioznost živi časovnost kot tako*".⁵⁵ Osred-

nji element pri razlagi tega fenomena pa je Pavlovo oznanjevalno poslanstvo, kajti v "njem je zajet neposreden življenjski odnos lastnega Pavlovega sveta [*Selbstwelt des Paulus*] do okolnega sveta [*Umwelt*] in skupnega sveta [*Mitwelt*] skupnosti."³⁶ Pri tem gre za take vrste odnos, ki omogoča neobjektivizirajoči življenjski stil, ki se določa prek smisla izvajanja [*Vollzug-sinn*] in njegove časovnosti. "Tako je lastna izkušnja skupnosti v *Tesalonikih* v njihovem vedenju usmerjena k temu, da so prek Pavlovega oznanjevanja postali kristjani."³⁷ Ključni Heideggerjev stavek pri tem pa je: "Njihovo nastajanje je njihova sedanja bit. [*Ihr Gewordensein ist ihr jetziges Sein*]"³⁸ Nadalje gre eksplikacija v to smer, da še podrobneje opredeli nastajanje [*Gewordensein*]. Heidegger se tega loti prek natančne analize besed in izrazov v pismu, kar v bistvu počne že od vsega začetka, le da na tem mestu njegova interpretacija doseže svoj vrhunec. Gre za dve besedi, in sicer

v grščini *ἡμετέριον* (pričakovati) in *ῥεσνεύειν* (služiti). Pri pričakovanju gre za Heideggerjevo analizo Pavlovega pojma paruzije,³⁹ ki sploh utemeljuje krščansko bit kot nastajanje v času. O njej med drugim pravi takole: "Struktura krščanskega upanja, ki je v resnici smisel odnosa do paruzije, je radikalno drugačna kot sleherni pričakovanje."⁴⁰ Pri tem gre za bistveno vprašanje "Kdaj?", ki pa ga spet ne moremo objektivno zaobseči, kajti "kako stoji paruzija v mojem življenju, to se kaže na izvajanju [*Vollzug*] življenja samega."⁴¹ S služenjem pa je mišljeno služenje pravemu Bogu in zaobrnitev od lažnih. Pri tem se Heidegger navezuje prav tako na pomen paruzije, le da tokrat vzame pod drobnogled *Drugo pismo Tesaloničanom*. Če naj bi se paruzija glede na prvo pismo zgodila nepričakovano/v miru, pa jo drugo napove skupaj z vojno proti Antikristu/v boju. Zato pravi Heidegger, da "bo to, kdo je resnično kristjan, odločeno po tem, da bo prepoznal An-



Zvone Žigon: Cikel Kamen in upanje, *Inukšuk* (Nunavut, Kanada)

tikrista".⁶² Tako smo se vrnili na začetno Pavlovo situacijo *boja*, ki ima še dva nadaljnja poudarka. Gre za *delovanje milosti* ter pojmovanje *časa*. Do spremembe v življenju ljudi, ki jim Pavel oznanja, namreč ne more priti zgolj iz njihove volje, ampak je ključno delovanje milosti. Zato Heidegger s svojim lastnim besednjakom spregovori tudi o tem fenomenu. "Izvajanje [Vollzug] presega človeško moč."⁶³ Kako jo torej doseči? Odgovor se skriva v drugem pojmu časa, ki je tesno povezan s pričakovanjem. "Pavlov odgovor na vprašanje o kdaj paruzije je povabilo, da smo budni in trezni."⁶⁴ Kdaj ne more biti objektivno določen, zato Heidegger uporablja čas v pomenu trenutka (gr. Σῆμα:). Analiza časovnosti, ki bo imela tak pomen v *Biti in času*, je s tem začrtana.

Tako smo tudi prek Heideggerjevih predavanj prišli do *razpoke* v njegovi misli, ki smo jo že prej nakazali v odnosu fenomenologija-teologija. "Heideggerjeva paradigma živeče časovnosti živi od transcendentnih predpostavk, ki ogrožajo njegov paradigmatični karakter. Na poti do *Biti in časa* bo zato časovnost izkušnje *kairosa* nadomeščena s tisto, ki se izteka proti smrti [Vorlaufen zum Tod]."⁶⁵

Na poti do *Biti in časa*

Ostane nam le še obljuba iz začetka, da se namreč opredelimo do vplivov predavanj na temeljno Heideggerjevo delo ter tako tudi dokončno utemeljimo svojo izbiro naslova. Najprej še enkrat ponovimo glavne postaje Heideggerjevega filozofskega zanimanja pred letom 1927, ko izide *Bit in čas*. Pred predavanji, ki smo jim posvetili večji del naše obravnave, so bila na vrsti predavanja, ki so uvajala v fenomenološko raziskovanje in s katerimi je Heidegger prvič nakazal pomen *fakticitete*.⁶⁶ Za njimi pa so nato takoj sledile prav tako že omenjene fenomenološke interpretacije Aristotela.⁶⁷ A če pogledamo to *genealogijo*, kot se kaže v *Biti in času*, lahko rečemo, da je precej

čudna. "Delo je bilo posvečeno Edmundu Husserlu, a ga je vseskozi kritiziralo. Ponašalo se je z zaslugami Kierkegaarda in Jaspersa, a obsojilo oba misleca za nezadostna. Praktično na vsakem koraku je temeljilo na Aristotelu, ampak grobo zavračalo njegovo metafiziko substance. Gotovo je delo ustvarjalna mešanica, ki si obenem lasti in razlašča celotno filozofsko tradicijo."⁶⁸ Thomas Sheenan se tako v svojem članku loti *dokazovanja* drzne predpostavke, da je namreč obstajal še en vir, do katerega se Heidegger sicer ni izrecno opredelil,⁶⁹ a stoji v ozadju celotnega projekta *Biti in časa*. To ni nič drugega kot "Heideggerjevo branje Pavla in zgodnjega krščanstva".⁷⁰

Pomanjkanje prostora nam ne dovoljuje, da bi se sedaj na koncu podrobneje lotili vzporednic med obema deloma, obenem pa to niti ni naš namen.⁷¹ Kar bi radi, je, da ob koncu predstavimo neki širši problemski sklop, ki omogoča za naše razmere⁷² novo perspektivo v ukvarjanju s Heideggerjevo filozofijo. Pri tem bomo izhajali iz povsem zadnjega poglavja predavanj (§33), ki nosi težko prevedljiv naslov [Der Vollzugszusammenhang als "Wissen"], gre pa za povsem drugačno razumevanje vedenja, ki je tesno povezano z življenjem.

Heideggerju gre v osnovi za to, da bi na podlagi treh Pavlovih pisem odkril izvorno življenjsko izkušnjo kristjanov.⁷³ Ta je zgodovinsko potrjena v tem, da se pojavi prek oznanjevanja, s katerim se dotični ljudje v nekem trenutku srečajo in je potem vseskozi živo prisotno v izvrševanju življenja [Vollzug des Lebens].⁷⁴ Bistveno pri tem je, da se vse skupaj ne dogaja na neki izreden ali poseben način, ampak gre pri "izvrševalni zvezi [Vollzugszusammenhang]" za odnos z Bogom. Heidegger pravi, da se celo "smisel Božje biti [Sinn des Seins Gottes]"⁷⁵ določa iz te zveze. V središču tega dogajanja pa je Pavel, čigar oznanjevanje, izpričano v pismih ljudem, pri naša vero, a obenem Pavel odslej živi to vero

z njimi [mitleben], tako da je celo njegov smisel odvisen od vere teh ljudi.⁷⁶ V zadnjem poglavju, ki nas sedaj še posebej zanima, je Pavel imenovan "pnevmatik" (iz gr. $\varphi^1\text{M}\text{F}\text{F}$ = duh). Heidegger se navezuje na malo daljši pasus iz *Prvega pisma Korinčanom*,⁷⁷ pri tem pa mu gre predvsem za razjasnitev pojma *duha*, ki stoji v temelju vedenja, ki izraša iz življenja samega. Kot so opazili že nekateri pred nami⁷⁸, gre tukaj za Heideggerjevo pripoznanje, da obstaja posebna raven vedenja, ki vključuje življenje v vsej celostnosti in dinamiki. Pri tem kot nosilka takega vedenja ključno vlogo igra duhovna razsežnost človeka, ki je Heidegger ne pojmuje kot *še nekaj poleg telesa in duše*, ampak je "[...] $^4\text{UL}\varphi^:$ $\varphi^1\text{M}\text{F}\text{F}$ [?] S : [duhovni človek] tisti, ki si je posvetil določeno posebnost življenja."⁷⁹

Zaključek

Kot smo že omenili, imamo Heideggerja lahko brez zadržkov za izvirnega *filozofa krščanstva*, ki se je v svoji začetni fazi pisanja zelo resno loteval ključnih pojmov, ki vendarle bolj spadajo pod $\varphi^2\text{?}\text{F}$: kot $\text{D}\text{F}\text{W}^:$. Za slednjega bi lahko rekli, da Heideggerja kot filozofa bolj opredeljuje. Vendar mu je šlo v končni fazi predvsem za življenje [],⁸⁰ katerega veliko vrednost je vsaj za trenutek [S [] LF :] prepoznal kot vprašujoči v *Jn 14,5-6*. Kdor bere, naj razume!

Literatura:

- Becoming Heidegger. On the Trail of His early Occasional Writings 1910-1927*, uredila Theodore Kisiel and Thomas Sheehan. Evanston. Illinois: Northwestern University Press, 2007.
- Biblija.net – Sveto pismo na internetu. Slovenski standardni prevod*. Dostopno na spletu <http://www.biblija.net/biblija.cgi?l=sl> (27.8.2010).
- Crowe, Benjamin D. *Heidegger's Phenomenology of religion. Realism and Cultural Criticism*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2008.
- Crowe, Benjamin D. *Heidegger's Religious Origins. Destruction and Authenticity*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2006.

- Ehlen, Peter. *Russische Religionsphilosophie im 20. Jahrhundert: Simon L. Frank*. Freiburg: Alber, 2009.
- Heidegger, Martin. *Bit in čas*. Ljubljana: Slovenska matica, 2005.
- Heidegger, Martin. "Fenomenologija in teologija", *Phainomena*, letnik 3, št. 9/10 (1994), str. 70-95.
- Heidegger, Martin. "Fenomenološke interpretacije k Aristotelu", *Phainomena*, letnik 5, št. 15/16 (1996), str. 10-46.
- Heidegger, Martin. *Gesamtausgabe, II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944, Band 58, Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992.
- Heidegger, Martin. *Gesamtausgabe, II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944, Band 60, Phänomenologie des religiösen Lebens*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995.
- Heidegger, Martin. *Na poti do govorice*. Ljubljana: Slovenska matica, 1995.
- Heidegger, Martin. "Pogovor s Heideggrom (1966)", *Nova revija*, letnik 7, št. 73/74 (maj-junij 1988), str. 614-626, ali *Phainomena*, letnik 4, št. 13/14 (1995), str. 103-134.
- Henry, Michel. *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*. Paris: Seuil, 1996.
- Henry, Michel. *Jezusove besede*. Ljubljana: KUD Logos, 2008.
- Jonas, Hans. "Heidegger in teologija", *Tretji dan*, letnik 35, št. 9/10 (2006), str. 2-19.
- Jung, Matthias. "Phänomenologie des Religion. Das frühe Christentum als Schlüssel zum faktischen Leben." V: *Heidegger-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, urednik Dieter Thomä. Stuttgart, Weimar: Verlag J. B. Metzler, 2003, str. 8-13.
- Jung, Matthias. *Das Denken des Seins und der Glaube an Gott. Zum Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Martin Heidegger*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1990.
- Kocijančič, Gorazd. *Posredovanja*, Celje: Mohorjeva družba 1996.
- Kocijančič, Gorazd. "Bivajoči in bivajoče. Prevajalčev epilog", *Nova revija*, letnik 10, št. 111/112 (julij-avgust 1991), str. 1058-1076.
- Lévinas, Emmanuel. "Heidegger, Gagarin in mi", *Tretji dan*, letnik 26, št. 1 (1997), str. 40-43.
- Oslić, Josip. "Heideggrov zgodnji pristop k Pavlovemu razumevanju "prakrščanske religioznosti"", *Phainomena*, letnik 10, št. 35/36 (2001), str. 311-342.
- Ott, Hugo. *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*. Frankfurt, New York: Campus Verlag, 1988.
- Sheenan, Thomas. "Heidegger and christianity." V: *Cambridge Dictionary of Christianity*, glavni urednik Daniel Patte, 2010. Dostopno na spletu: <http://www.stanford.edu/dept/relstud/Sheehan/pdf%20202010%20HEIDEGGER>

%20&%20CHRISTIANITY.pdf (20.8.2010).
 Sheenan, Thomas. "Heidegger's ›Introduction to the Phenomenology of religion,‹ 1920-21". Dostopno na spletu: <http://www.stanford.edu/dept/relstud/Sheehan/pdf/51%20%201979%20%20PHENOMENOLOGY%20OF%20RELIGION%201920-21.pdf> (20.8.2010).
 Stagi, Pierfrancesco. *Der faktische Gott*. Würzburg: Verlag Königshausen&Neumann, 2007.
 Tonkli, Andrina. "Znanost in svet življenja", *Phainomena*, letnik 1, št. 2/3 (1992), str. 1-9.

1. Martin Heidegger, *Gesamtausgabe, II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944, Band 60, Phänomenologie des religiösen Lebens* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995). V nadaljevanju *GA 60* z ustrežno navedbo strani.
2. *GA 60*, str. 6.
3. *GA 60*, str. 7.
4. Pri tem se, razen v opombah, v celoti opiram na geslo Thomasa Sheenana: "Heidegger and christianity", v: *Cambridge Dictionary of Christianity*, ur. Daniel Patte, 2010, dostopno na spletu: <http://www.stanford.edu/dept/relstud/Sheehan/pdf/2%202010%20HEIDEGGER%20&%20CHRISTIANITY.pdf> (20.8.2010).
5. O tem filozofskem spreobrnjenju se je Heidegger izrazil leta 1919 v pismu Engelbertu Krebsu, katoliškemu duhovniku in dolgoletnemu prijatelju, ki je med drugim Heideggerja tudi poročil. Več o tem v: Hugo Ott, *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie* (Frankfurt, New York: Campus Verlag, 1988), str. 106 isl. Dalje *Unterwegs zu seiner Biographie*.
6. Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834) je bil nemški teolog in filozof.
7. Karl Barth (1886-1968) je bil švicarski protestantski teolog.
8. Rudolf Bultmann (1884-1976) je bil nemški protestantski teolog.
9. Slovenski prevod v: *Phainomena*, letnik 3, št. 9/10 (1994), str. 70-95. V nadaljevanju "Fenomenologija in teologija".
10. Kot bomo poskušali pokazati na koncu, obstaja še neki drug pogled, ki ni tako preprosto dvostranski.
11. S tem je hotel povedati, da potrebujemo alternativo za misel, ki v Bogu ne vidi najvišjega bitja. O njegovem lastnem odgovoru in o možnih drugačnih pogledih na situacijo več v: Gorazd Kocijančič, *Posredovanja* (Celje: Mohorjeva družba 1996), ali še natančneje: Isti, "Bivajoči in bivajoče. Prevajalčev epilog." V: *Nova revija*, letnik 10, št. 111/112 (julij-avgust 1991), str. 1058-1076.

12. Slovenska prevoda naslovljena kot "Pogovor s Heideggrom (1966)", v *Nova revija*, letnik 7, št. 73/74 (1988), str. 614-626, ali v *Phainomena*, letnik 4, št. 13/14 (1995), str. 103-134.
13. Johann Christian Friedrich Hölderlin (1770-1843) je bil nemški romantični pesnik, ki ima odločilno mesto v pozni Heideggerjevi filozofiji.
14. *GA 60*, str. 339. Poleg "Uvoda v fenomenologijo religije" sta v *GA 60* objavljena še dva sklopa predavanj, in sicer "Avgustin in novoplatonizem" (poletni semester 1921) ter "Filozofski temelji srednjeveške mistike" (načrtovano predavanje iz let 1918/1919, ki pa ni bilo uresničeno). Poleg zapiskov so na koncu objavljene še kratke, a jedrnate Heideggerjeve opombe. Za še več podrobnosti glej sklepno besedo v: *GA 60*, 339-343.
15. Za osnovni pregled vsebine teh predavanj in razvoja fenomenologije religije pri Heideggerju glej: Benjamin D. Crowe, "Heidegger's Phenomenology of religion. Realism and Cultural Criticism" (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2008). V nadaljevanju *Heidegger's ›Introduction*.
16. *GA 60*, str. 5. V t. i. metodičnem paragrafu (§ 7) v *Biti in času* pa Heidegger takole zapiše: "Z vodilnim vprašanjem o smislu biti stoji raziskava pri fundamentalnem vprašanju filozofije sploh. Način obravnavanja tega vprašanja je fenomenološki. S tem se obravnava ni zapisala niti kakemu določenemu ›stališču‹ niti ›smeri‹, saj fenomenologija, dokler sama sebe razume, ni in nikoli ne more biti ne eno ne drugo. Izraz ›fenomenologija‹ pomeni primarno pojem metode. Ta ne označuje vsebinsko stvarnega kaj predmetov filozofskega raziskovanja, temveč njegov kako. [...] Naziv ›fenomenologija‹ izraža maksimo, ki jo lahko formuliramo takole: ›K stvarjem samim!‹" V: *Bit in čas*, Ljubljana: Slovenska matica, 2005, str. 52. V nadaljevanju *BiČ*.
17. *GA 60*, str. 76.
18. *GA 60*, str. 75.
19. Obsežnega problemskega sklopa o zgodovini se bomo na tem mestu samo dotaknili. Heidegger o njej izrecno govori v tretjem poglavju prvega dela od §7 do §10, *GA 60*, str. 31-54, vseskozi pa uporablja pridevnik zgodovinski/historičen [historisch], ki ima za fenomenologijo ključen pomen.
20. *GA 60*, str. 82. Stavek je lahko dvoumen, v kolikor anticipacijo razumemo kot pred-prijemanje [Vor-griff] pred-meta. Heidegger opozarja, da ne gre za take vrste predsodek kot pri objektivno-zgodovinskem gledanju, ampak za formalno zastavitev, torej za fenomenološki kako in ne za vsebinski kaj.
21. *GA 60*, str. 82.
22. *GA 60*, str. 83.
23. *GA 60*, str. 78.

24. GA 60, str. 84.
25. GA 60, str. 85.
26. Gre za izraz, vzet iz Husserlove filozofije, s katerim je hotel pokazati na *predznanstvenost življenja*. Kot nadaljnje branje, glej: Andrina Tonkli, "Znanost in svet življenja", v: *Phainomena*, letnik I, št. 2/3 (1992), str. 1-9.
27. Glej tudi spodaj podpoglavje o Pavlu, ustrezno opombo.
28. BiČ §2, str. 23-24.
29. GA 60, str. II.
30. Besedo "Lebenswelt" je najbrž treba razumeti kot celoto "Umwelt" + "Mitwelt" in ne kot še četrti odnosni poudarek.
31. Martin Heidegger, *Gesamtausgabe, II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944, Band 58, Grundprobleme der Phänomenologie* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992), str. 61. Citirano po: Dieter Thomä (ur.), *Heidegger-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung* (Stuttgart, Weimar: Verlag J. B. Metzler, 2003), str. II. Dalje *Heidegger-Handbuch*. Gre za prispevek Matthiasa Junga z naslovom "Fenomenologija religije. Zgodnje krščanstvo kot ključ do faktičnega življenja". Jung je sicer velik poznavalec odnosa med religijo in filozofijo pri Heideggerju (med drugim je tudi soizdajatelj predavanj). Za nadaljnje branje glej: *Das Denken des Seins und der Glaube an Gott. Zum Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Martin Heidegger* (Würzburg: Königshausen & Neumann, 1990). Zanimivo je, da gre za citat iz dela, kjer Heidegger izrecno govori o problemih filozofije, zato je pripisovanje take vrednosti krščanstvu toliko zanimivejše za nas, a več v naslednjem podpoglavju.
32. Ali pa navidezne?
33. Martin Heidegger, *Na poti do govorice*, Slovenska matica, Ljubljana 1995.
34. "Ohne diese theologische Herkunft wäre ich nie auf den Weg des Denkens gelangt. Herkunft aber bleibt stets Zukunft." Citirano po: *Unterwegs zu seiner Biographie*, str. 61.
35. GA 60, 15.
36. Gre za pismo Karlu Löwithu iz leta 1921. Citirano po Dieter Thomä (ur.), "Heidegger-Handbuch", str. 8. Angleški prevod pisma je objavljen v: Theodore Kisiel and Thomas Sheehan (ur.), *Becoming Heidegger. On the Trail of His early Occasional Writings, 1910-1927* (Evanston. Illinois: Northwestern University Press, 2007), str. 99-102.
37. Vendar res celovita geneza, ki ne samo, da bi zajemala ves Heideggerjev objavljeni pisni material, ampak tudi življenjsko (faktično) situacijo, še manjka. V to smer gre recimo leta 2006 objavljena knjiga Benjamina D. Crowa: *Heidegger's Religious Origins. Destruction and Authenticity* (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2006). Mogoče kot tak poskus lahko razumemo tudi še delo Pierfrancesca Stagija *Der faktische Gott* (Würzburg: Verlag Königshausen&Neumann, 2007).
38. Brez težav pa ga lahko imenujemo filozof krščanstva, vsaj v pomenu, kot nam ga je predstavil Michel Henry, francoski fenomenolog, v svoji knjigi *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme* (Paris: Seuil, 1996). Angleški prevod: *I am the Truth. Toward a philosophy of Christianity* (Stanford University Press), 2002. Nemški prevod: *Ich bin die Wahrheit. Für eine Philosophie des Christentums* (Freiburg/München: Verlag Karl Alber), 1997. V slovenščini imamo za enkrat prevedeno njegovo delo *Jezusove besede* (Ljubljana: KUD Logos, 2008).
39. *Heidegger-Handbuch*, str. 10.
40. "Fenomenologija in teologija", str. 85. Citat gre razumeti kot dokaz za *samozadostnost filozofije*, ki je kvečjemu lahko v pomoč teologiji, ne pa, da je od nje kakorkoli odvisna. O kritiki takega odnosa med filozofijo in teologijo glej Hans Jonas, "Heidegger in teologija". V: Tretji dan, letnik 35, št. 9/10 (2006), str. 2-19. Nasploh o *nevarnosti* Heideggerja za naš pogled na svet pa Emmanuel Lévinas, "Heidegger, Gagarin in mi". V: Tretji dan, letnik 26, št. 1 (1997), str. 40-43.
41. Seveda to ne drži povsem, Crowe v omenjeni knjigi omenja neobjavljen tekst iz poznih tridesetih let, kjer Heidegger govori o pojmu božanstvu in pri tem ostro kritizira judovsko-krščansko podobo Boga. Tekst je objavljen v *Zbranih delih*, in sicer 66. zvezek [*Besinnung* (1938/39), 1997], str. 225-256.
42. V mislih imam njegova predavanja iz zimskega semestra 1921/1922 z naslovom "Fenomenološke interpretacije k Aristotelu", v: *Phainomena*, letnik 5, št. 15/16 (1996), str. 10-46.
43. GA 60, str. 36.
44. GA 60, str. 72.
45. "Ne mislim, bratje, da sem to dosegel. Eno pa: pozabljam, kar je za menoj, in se iztegujem proti temu, kar je pred menoj [...]" Gre za elektronsko verzijo SSP.
46. GA 60, str. 74.
47. GA 60, str. 90.
48. Kot anticipacija.
49. GA 60, str. 67: "Die formale Anzeige verzichtet auf das letzte Verständnis, das nur im genuinen religiösen Erleben gegeben kann. Sie beabsichtigt nur, den Zugang zu eröffnen zum Neuen Testament." Več o formalnem prikazu pred tem na str. 62-65. Povsem drugače pa o veri v predavanju *O fenomenologiji in teologiji*: "To posebno razmerje (med teologijo in filozofijo, op. T.R.) ne izključuje, ampak ravno vključuje to, da vera (kurziva op. T.R.) v svojem najbolj notranjem jedru kot specifična eksistenčna možnost ostaja smrtni sovražnik eksistenčne forme, ki

- bistveno pripada filozofiji in je faktično skrajno spremenljiva." "Fenomenologija in teologija", str. 85.
50. GA 60, str. 69.
 51. GA 60, str. 73.
 52. "Čemu torej postava? Dodana je bila zaradi prestopkov, dokler ne bi prišel potomec, kateremu je bila dana obljuba, razglašena pa je bila po angelih, s pomočjo posrednika."
 53. GA 60, str. 87. S tem se zopet odpira veliko vprašanje pravilne soudeležnosti raziskovalca pri tem. Heideggerjev odgovor gre v smeri tega, da nas ne zanima stvarni karakter Pavlovega sveta, ampak njemu lastna situacija. To pa moramo razumeti kot *faktičnost* in ne objektivno-zgodovinsko. V tem naj bi tudi bila razlika med abstrakcijo in *eksplicacijo*, ki smo jo tudi že omenili.
 54. Heidegger navaja leto 53 po Kristusu.
 55. GA 60, str. 80.
 56. Prav tam.
 57. Heidegger-Handbuch, str. 11.
 58. GA 60, str. 94.
 59. Drugi Kristusov prihod.
 60. GA 60, str. 102.
 61. GA 60, str. 104.
 62. GA 60, str. 110.
 63. GA 60, str. 122.
 64. GA 60, str. 105. Prim. 1 Tes 5,6: "Zato nikar ne spimo kakor drugi, ampak bodimo budni in trezni."
 65. Heidegger-Handbuch, str. 12.
 66. Osnovni problemi fenomenologije.
 67. Fenomenološke interpretacije k Aristotelu.
 68. Thomas Sheenan, "Heidegger's 'Introduction to the Phenomenology of religion,' 1920-21", str. 312. V nadaljevanju "Heidegger's 'Introduction to the Phenomenology of religion'". Članek v datoteki pdf dostopen na spletu: <http://www.stanford.edu/dept/relstud/Sheehan/pdf/51%20%201979%20%20PHENOMENOLOGY%20OF%20RELIGION%201920-21.pdf>.
 69. Vsaj ne v *Biti in času*, medtem ko mu je, kot smo videli v "Na poti do govorice", priznal prehodno mesto na poti do lastne filozofije.
 70. Prav tam.
 71. Končno se tudi Sheenan z vsemi navedenimi vzporednicami problema, kot pravi sam, zgolj dotakne.
 72. V mislih imam slovensko *situacijo* glede obravnave Heideggerjeve fenomenologije religije, ki je za sedaj zelo skopa. Pravih objav praktično ni, pred seboj imamo samo naslednji prevod: Josip Oslič: "Heideggrov zgodnji pristop k Pavlovemu razumevanju "prakršanske religioznosti"", v: Phainomena, letnik 10, št. 35/36 (2001), str. 311-342. Osličev članek se začne na zanimiv način, ko namreč govori o "situacijskem razumevanju religioznosti". Heideggerjevo fenomenološko razumevanje *situacije* je po Osličevem navedku in besedah v tem, da: "'situacija' v navadnem jeziku nosi pomen tega, kar je po sebi statično; ta postranski smisel moramo odstraniti. Prav tako »dinamično« razumevanje zanemarja situacijo, v kateri sklop fenomenov razumemo kot tisto »kar teče«, in v kateri govorimo o reki fenomenov." (GA 60, str. 92.). »Statično« mora biti po Heideggerju pri razumevanju situacije odstranjeno, ker je življenje dogajanje tukaj in zdaj v smislu neprekinjenosti. Na ta način dobi življenje prav s fenomenološkim razumevanjem situacije v smislu neprekinjenosti določeno kontinuiteto, ki človeka napoti na smisel." Prav tam, str. 315-316. V splošnem pa menimo, da je članek preveč podvržen obnavljanju Heideggerjevih iztočnic in tako z izjemo uvoda, kjer je posrečeno omenjen Avguštin, neproblematično zastavljen.
 73. Heidegger's 'Introduction', str. 319.
 74. GA 60, str. 117.
 75. GA 60, str. 117.
 76. Prim. 1 Tes 2,20: "Vi ste namreč naša slava in naše veselje." GA 60, str. 97.
 77. 1 Kor 2, 10 isl.: "[...] to nam je Bog razodel po Duhu. Duh namreč preiskuje vse, celo Božje globine. Kdo izmed ljudi pa ve, kaj je v človeku? Mar tega ne ve le človekov duh, ki je v njem? Tako tudi to, kar je v Bogu, pozna samo Božji Duh. Mi nismo prejeli duha sveta, temveč Duha, ki je iz Boga, da bi mogli spoznati to, kar nam je Bog milostno podaril. To tudi govorimo, pa ne z besedami, kakršne uči človeška modrost, ampak kakršne uči Duh, tako da duhovne stvari presojamo z duhovnimi. Duševni človek ne sprejema tega, kar prihaja iz Božjega Duha. Zanj je to norost in tega ne more spoznati, ker se to presoja duhovno. 15 Duhovni človek pa presoja vse, medtem ko njega ne presoja nihče. Kdo je namreč spoznal Gospodov um, da bi njega učil? Mi pa imamo Kristusa um."
 78. V mislih imamo naslednje delo: Peter Ehlen, *Russische Religionsphilosophie im 20. Jahrhundert: Simon L. Frank* (Freiburg: Alber, 2009), str. 145-145 op. 6. Ehlen, sicer strokovnjak za rusko religijsko filozofijo, govori o t. i. *Živečem spoznanju [Lebenwissen]*, ki je zelo značilno za ruske filozofe, prepoznavno pa tudi pri zgodnjem Heideggerju.
 79. GA 60, str. 124: "[...] *ULφ: φ'ἄρξF[?]S: ist einer der sich eine bestimmte Eigenheit des Lebens zugeeignet hat.*"
 80. GA 60, str. 69.