

西方传统 经典与解释

CLASSIC & INTERPRETATION

HERMES

刘小枫 ● 主编



刘小枫 ● 选编

海德格尔与有限性思想

(重订版)

Heidegger und die Theologie

孙周兴 ● 等译

华夏出版社

西方传统 经典与解释 HERMES
CLASSIC & INTERPRETATION

刘小枫◎主编



海德格尔与有限性思想

(重订版)

Heidegger und die Theologie

刘小枫 | 选编

孙周兴 | 等译

华夏出版社

图书在版编目(CIP)数据

海德格尔与有限性思想/刘小枫选编;孙周兴等译.重订版.-北京:华夏出版社,2007.9

(经典与解释/刘小枫主编)

ISBN 978-7-5080-4188-9

I.海… II.①刘… ②孙… III.海德格尔,M.(1889~1976)
-哲学思想-文集 IV.B516.54-53

中国版本图书馆CIP数据核字(2007)第149713号

海德格尔与有限性思想(重订版)

刘小枫 选编

孙周兴 等译

出版发行:华夏出版社

(北京市东直门外香河园北里4号 邮编:100028)

经 销:新华书店

印 刷:北京圣瑞伦印刷厂

装 订:三河市万龙印装有限公司

版 次:2007年9月北京第1版

2007年10月北京第1次印刷

开 本:880×1230 1/32开

印 张:6.375

字 数:155千字

定 价:17.00元

本版图书凡印刷、装订错误,可及时向我社发行部调换

缘 起

自严复译泰西政法诸书至本世纪四十年代,汉语学界中的有识之士深感与西学相遇乃汉语思想史无前例的重大事变,孜孜以求西学堂奥,凭着个人的禀赋和志趣选译西学经典,翻译大家辈出。可以理解的是,其时学界对西方思想统绪的认识刚刚起步,选择西学经典难免带有相当的随意性。

五十年代后期,新中国政府规范西学经典译业,整编四十年代遗稿,统一制订新的选题计划,几十年来寸累铢积,至八十年代中期形成振裘挈领的“汉译世界学术名著”体系。虽然开牖后学之功万不容没,这套名著体系的设计仍受当时学界的教条主义限制。“思想不外义理和制度两端”(康有为语),涉及义理和制度的西方思想典籍未有译成汉语的,实际未在少数。

八十年代中期,新一代学人感到通盘重新考虑“西学名著”清单的迫切性,创设“现代西方学术文库”。虽然从移译现代西学经典入手,这一学术战略实际基于悉心梳理西学传统流变、逐步重建西方思想汉译典籍系统的长远考虑,翻译之举若非因历史偶然而中断,势必向古典西学方向推进。

九十年代以来,西学翻译又蔚成风气,丛书迭出,名目繁多。不过,正如科学不等于技术,思想也不等于科学。无论学界移译了多少新兴学科,仍似乎与清末以来汉语思想致力认识西方思想大传统这一未竟前业不大相干。晚近十余年来,欧美学界重新翻译和解释古典思想经典成就斐然,汉语学界若仅仅务竞新奇,紧跟时下“主义”流变以求适时,西学研究终不免以支庶续大统。

西方思想经典即便都译成了汉语,不等于汉语学界有了解读能力。西学典籍的汉译历史虽然仅仅百年,积累已经不菲,学界的读解似乎仍然在吃夹生饭——甚至吃生米,消化不了。翻译西方学界诠释西学经典的论著,充分利用西方学界整理旧故的稳妥成就,于庚续清末以来学界理解西方思想传统的未尽之业意义重大。译界并非不热心翻译西方学界的研究论著,甚至不乏庞大译丛之举。显而易见的是,这类翻译的选题基本上停留在通史或评传阶段,未能向有解释深度的细读方面迈进。设计这套“西方传统:经典与解释”,旨在推进学界对西方思想大传统的深度理解。选题除顾及诸多亟待填补的研究空白(包括一些经典著作的翻译),尤其注重选择思想大家和笃行纯学的思想史家对经典的解读。

编、译者深感汉语思想与西学接榫的历史重负含义深远,亦知译业安有不百年积之而可一朝有成。

刘小枫

2000年10月于北京

编者前言

“没有这一神学的来源，我就绝不会踏上思想的道路。而来源始终是未来”（海德格尔，《通向语言的途中》，孙周兴译文）。海德格尔早年是念神学的，后来改习哲学。在其哲学的修习年代，海德格尔的思想仍然是耶稣会士式的^①——海德格尔自己说过，他的哲学之路是从神学起步的。^②不过，应当先搞清楚，海德格尔这里所谓的“神学”指的是哪种“神学”。具体地说，指的是经院传统的神学，即托马斯·阿奎那以亚理士多德形而上学思想为基础建构起来的天主教神学。据说，若无经院思想的背景，海德格尔的哲学问题不可能产生出来。

可是，海德格尔的哲学对西方形而上学传统发起了众所周知的致命攻击，这当然也包含着对经院—思辨神学传统的攻击。于是，海德格尔的哲学据说便带有了路德和加尔文的新教神学气息。

这些都是已经清楚的思想事实。但一个耶稣会士的哲学家怎么会以路德和加尔文的新教神学气息去思想？没有一场信仰上的改宗，是不可设想的。看来，早年的海德格尔不仅经历过从神学向哲学的思想转变，也经历过基督教内部的信仰改宗。

当今的海德格尔思想传记研究已经证实，青年海德格尔的确

^① 参新希平，《海德格尔早期思想研究》，上海人民版，1995，页29-42；B. Casper, *Martin Heidegger und die Theologische Fakultät Freiburg 1909-1923*（《海德格尔与弗莱堡神学系1909-1923》），见 *Kirche am Oberrhein, Freiburg*, 1980，页534以下。

^② 参海德格尔，《我进入现象学之路》，见《海德格尔选集》，孙周兴选编，下卷，上海三联版，1997，页1280以下。

2 海德格尔与有限性思想

经历过一场信仰的改宗，它是一场信仰危机的结果。

事情是这样的——二十九岁那年，海德格尔刚脱离战争时期的生活困苦，就陷入了内在的信仰危机，这与海德格尔的妻子有关：1917年3月，海德格尔与路德宗信徒 Elfriede Petri 结为伉俪。Petri 进入了海德格尔的生活，也给他的思想世界带来了新教神学家的著作。海德格尔开始读路德和施莱尔马赫，甚至开课讲解施莱尔马赫的《论宗教》。^① 经过两年的阅读，海德格尔的天主教信仰发生了动摇。1919年1月9日，海德格尔写信给挚友 E. Krebs 神父（教授）说，

认识论上的了悟延伸到历史知识的理论域，使得天主教思想体系对我来说已大成问题、不可接受，但不是基督教本身和形而上学（尽管要重新理解）[引自 Hugo Ott, *Martin Heidegger: Unterwegs zu seiner Biographie*（《走向海德格尔的生平途中》），Frankfurt, 1988, 页 106。胡塞尔在同年给神学家 R. Otto 的信中也提到“海德格尔的基本宗教认信的急剧转变”，经历了“苦涩的内心挣扎”]。^②

海德格尔夫妇甚至决定不给自己的儿子受天主教的施洗。Petri 对 Krebs 神父解释说：

我丈夫迷失了他的教会信仰，而我也找不到自己的教会信仰……我们一起阅读、交谈、思考和祈祷，结果，我们俩

^① T. Sheehan, *Reading a Life: Heidegger and Hard Times*（《阅读这一生命：海德格尔与艰难时代》），C. Guignon 编，*The Cambridge Companion to Heidegger*, Cambridge, 1993, 页 70-76。

^② 参 T. Sheehan, *Heidegger's "Introduction to Phenomenology of Religion" (1920-1921)*（《海德格尔的“宗教现象学导论”（1920-1921）》），J. Kockelmans 编，*A Companion to Martin Heidegger's "Being and Time"*, Washington, 1986, 页 43。

都只能自认为是新教徒。不过，我们不想再与任何教义有瓜葛，我们信仰一位个体的上帝，在基督的圣灵中向他祈祷，不管这上帝是新教的还是天主教的（引自 Hugo Ott, 《走向海德格尔的生平途中》，前揭，页 108）。

海德格尔和妻子 Petri 一道经历了一场信仰的改宗是明确无疑的了。但这是一种什么性质的改宗？从天主教向新教的改宗？就海德格尔的改宗情形看来，的确如此，但就 Petri 的情形来看，就不能这么说了。恰切的说法应该是：青年海德格尔夫妇的信仰改宗不是教派性的（从这一教派皈依到另一教派），而是个体性的——从教派性信仰改宗为个体信仰，脱离教派教义规定的信仰，通过自己切身体验重新获得信仰。

对海德格尔来说，这场改宗仍然具有从天主教信仰向新教信仰转变的性质。他在给 Krebs 神父的信中明确说，自己“经过两年的内心挣扎，彻底清理自己的哲学立场”，最终决定放弃整个天主教思想体系，遵从自己“内心的呼召”（Inner Beruf）（同上，页 108 - 109）。从此，海德格尔的哲学不再以天主教信仰而是以新教信仰为基础。

在这场信仰改宗的过程中，阅读是重要的思想契机。我指的还不是读《圣经》的经验——基督徒都读《圣经》，而是读历代基督教思想著述的经验。基督教的信仰思想已有近两千年丰富的积累，海德格尔夫妇新的信仰经验的形成，更多是与近代基督教思想家的信仰经验交往的结果。尽管海德格尔转向新教信仰，在我看，最终是由其个体心性决定的，其妻为他打开新教神学的书卷，不过是相当重要的外在机缘。

就在海德格尔的信仰改宗那一年（1919），巴特的《〈罗马书〉释义》出版。海德格尔读了这部引起广泛的思想震撼的论著后，进一步加固了自己的信仰改宗。他觉得自己的信仰认识与巴特十

4 海德格尔与有限性思想

分相契，开始阅读对巴特影响颇大的欧韦贝克（F. Overbeck）的书。^①从此以后，海德格尔一直关注当时正在兴起的辩证神学的论述。

上述情形表明，早期海德格尔哲学思想的神学背景并不限于自己置身其中的天主教神学传统，其神学研习也并没有因为转向哲学而终止。在我看来，海德格尔思想中一直有一条神学思想的线条在颤动，而且几经转变。在这一意义上讲，谈论海德格尔的神学，并非没有理由。

海德格尔的神学著作可分为讲课稿和论著稿两部分。前一部分是1920-1921年冬季学期的讲课稿《宗教现象学》，1921年夏季学期的讲课稿《奥古斯丁与新柏拉图主义》和1918-1919年拟开而未开设的《中世纪神秘主义的哲学基础》讲课大纲。海德格尔神学研究期的作品，明显带有辩证神学和欧韦贝克思想的印迹：批判特洛尔奇（E. Troeltsch）和对早期基督教信仰体验作出现象学的解释。^②若将这些讲课稿与海德格尔的早年神学训练对比，可以清楚看出海德格尔由经院神学向新教神秘主义思绪的转向。讲课稿中最完整、最重要的是《宗教现象学》，它是海德格尔的神学论著中最细致的解经性著述，其主题是批判特洛尔奇的自由主义宗教哲学，以现象学的分析法呈示原初基督教生活经验中的信仰见证。通过对保罗所说的“恩典时刻”的现象学式释经，论述早期基督教虔敬信仰的基本情绪。巴特的《〈罗马书〉释义》的命意之一是批判特洛尔奇的自由主义神学，海德格尔的《宗教现象学》讲课是在《〈罗马书〉释义》出版之后。如果将两者加以比较研究，可能会找出海德格尔受巴特影响的程度。

① 参 M. Heidegger/Elisabeth Blochmann, *Briefwechsel*, 1918-1969 (《书信集, 1918-1969》), J. W. Storck 编, Marbach, 1989, 页9-10。

② 参 C. R. Bambach, *Heidegger, Dilthey and the Crisis of Historicism* (《海德格尔、狄尔泰与历史主义的危机》), Cornell Uni. 1995, 页195-203; H. G. Gadamer, 《海德格尔和马堡神学》, 见氏著, 《哲学解释学》, 夏镇平译, 上海译文版, 1994, 页195-208。

《奥古斯丁与新柏拉图主义》的讲课稿由听课学生的笔记整理而成，主题是对奥古斯丁《忏悔录》卷十第二十九节以下有关诱惑（*tentation*）的三种形式的现象学解释，它构成了海德格尔后来对此在沉沦的生存论分析的基础。讲课稿《中世纪神秘主义的哲学基础》只有大纲，实际内容不止于中世纪，而是伸展到黑格尔、施莱尔马赫和奥托（R. Otto）。看起来，海德格尔似乎想从神秘主义思想史角度清理德国哲学—神学思想史的一个侧面。

这些讲课稿在海德格尔生前未曾刊布，至1995年才整理完，作为全集第六十卷出版（共351页）。海德格尔思想的研究专家一般把这些视为海德格尔的成熟思想（尤其《存在与时间》）形成的过渡性思想材料，这种看法尽管不无道理，恐怕有些过于拘谨了。

海德格尔神学著作的论著稿部分是生前发表的，我以为可分两类：一、对形而上学思辨神学的解构，文本包括收入本文选的两篇论文和专著《对谢林〈论人的自由的本质〉的解释》，后一著作篇幅不小（236页），与《康德与形而上学问题》一书有密切关系，其中还可以见到与其未刊神学讲课稿中的思想的内在联系（尤其对恶的现象学分析）；^①二、释诗作品，文本包括对荷尔德林（H. Iderlin）、里尔克（Rilke）和特拉克尔（Trakl）诗的解释。这些论述是海德格尔在三十年代开始写作的，既是海德格尔个人的神秘主义信仰的表白，又是其德国文化民族主义的诗化神学言述：尤其对荷尔德林诗的神学化解释迷醉于德意志的民族神^②——这些诗化神学言述主要围绕如下主题：解释荷尔德林对德意志民族神及其信仰经验的理解，通过解释里尔克呈示神秘主

① M. Heidegger, *Schellings Abhandlung: Über das Wesen der menschlichen Freiheit*（《谢林“论人的自由和本质”的论文》），Tübingen, 1971（已有薛华教授的译本，辽宁教育版，1996）；对此书的神学研究可参 A. Jäger, Gott: *Nochmals Martin Heidegger*（《再论海德格尔与上帝问题》），Tübingen, 1978。

② 参赖特，《海德格尔论荷尔德林的诗》，见《哲学译丛》，1994（3），北京，页62-66。

义的信仰经验，通过解释特拉克尔（Trakl）、诺瓦利斯（Novalis）编织德意志民族语言的神话。

整体看来，海德格尔神学实际上可分为三个部分：早年以《宗教现象学》为主的神学思想、批判形而上学思辨神学和诗化的民族文化神学——我以为，海德格尔的诗化神学是德国新教神秘主义的一个独特变种。

神学界讨论海德格尔与现代神学的关系已有几十年历史，迄今仍未中辍。这一关系主要不是指海德格尔神学著作的影响，而是指其哲学对当代神学的影响。但是，海德格尔哲学思想的成熟与其信仰改宗新教有关，因而也可以讨论新教神学对海德格尔的影响。其实，海德格尔与神学的关系，首先值得关注的是海德格尔哲学本身的基督教思想痕印——《存在与时间》出版之后，好些有眼力的读者（比如舍勒、施特劳斯）马上看出其中的基督新教色彩。问题的复杂性在于：海德格尔追随尼采的见识，认为西方形而上学的问题恰恰在于与基督教的结合——“受基督教规定的近代以及迄今的形而上学、认识论、人类学和伦理学”（《形而上学导论》，熊伟、王庆节译，北京商务版，1996，页176）支配了西方“对人的习常观念”，正是这种观念必须加以摧毁。这样一来，海德格尔的“此在”现象学带有基督新教色彩就成了一个问题。

本文集收入了两篇海德格尔关于神学的论述，其他分析性文章均主要关注海德格尔哲学的基督教色彩——其中，约纳斯和洛维特都是海德格尔的亲炙弟子。

刘小枫

2001年12月

目 录

编者前言 / 刘小枫

海德格尔 现象学与神学(孙周兴译) / 1

海德格尔 形而上学的存在—圣神—逻辑学机制(孙周兴译) / 29

约 纳 斯 海德格尔与神学(孙周兴译) / 50

洛 维 特 现象学本体论与新教神学(朱雁冰译) / 78

莱 曼 基督教的历史经验与早期海德格尔的存在论
问题(孙周兴译) / 107

皮 罗 海德格尔和关于有限性的思想(陈修斋译) / 149

魏尔亨斯 同一性和差异性:海德格尔和黑格尔(陈修斋译) / 175

现象学与神学*

海德格尔

前 言

摆在读者面前的这本小书包括一个演讲和一封书信。

演讲《现象学与神学》(*Phänomenologie und Theologie*)是一九二七年三月九日在图宾根作的,一九二八年二月十四日在马堡重作了一次。这里公诸于世的文本是马堡演讲第二部分的内容,题为《神学的实证性及其与现象学的关系》(*Die Positivität der Theologie und ihr Verhältnis zur Phänomenologie*)。我在演讲后随即对文本作了考订,并作了补充说明。

有关在此具有指导作用的现象学概念以及现象学与实证科学的关系,我在《存在与时间》(*Sein und Zeit*)一书的导论中(1927年,第7节,页27以下)已有所介绍。

一九六四年三月十一日的这封书信对一次“今日神学中一种非客观化的思与言问题”(*Das Problem eines nicht objektivierenden*

* [译按] 本文是海德格尔一九二七年在图宾根作的演讲,一九二八年在马堡重作,作为“附录”的一九六四年三月十一日的书信是为一九六四年四月九日至十一日在美国德鲁(Drew)大学举办的神学对话而作的。两文首次发表于 *Archives de philosophie* (《哲学档案》)第三十二卷上,1969,页356以下。后出单行本: *Phänomenologie und Theologie* (《现象学与神学》), Vittorio Klostermann, Frankfurt a. m. Main, 1970。书前有一献辞:“献给鲁道夫·布尔特曼,纪念一九二三年至一九二八年马堡岁月的友情。”“前言”亦为单行本所写。本文后收入海氏文集 *Wegmarken* 《路标》, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. m. Main, 1967, 现被辑为海氏《全集》第九卷。中译本据《路标》一九七八年第二版译出。

2 海德格尔与有限性思想

Denkens und Sprechens in der heutigen Theologie)的神学谈话的主要观点作了若干提示。此次谈话是美国麦迪逊(Madison)的德鲁(Drew)大学举办的,时间是一九六四年四月九日至十一日。

这里发表的两个文本首次刊于《哲学档案》(*Archives de Philosophie*,卷三十二,1969,页356以下)同时以法译本面世。

本书也许能够促使人们重新去思索基督教的基督性以及基督教神学的种种可疑问题,而另一方面,也促使人们重新去思考哲学的可疑问题,尤其是文中所阐释的问题。

在将近一百年前的一八七三年,有两位友人同时出版了两本著作:一是尼采的《不合时宜的考察》(*Unzeitgemässen Betrachtungen*)之“第一部分”,其中道出了“美好的荷尔德林(Hölderlin)”;二是欧韦贝克(F. Overbeck)的“小书”——《论当今神学的基督性》(*Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie*),这位作者把弃世的末日期待确定为原始基督教的基本特征。

即使在今天这个已经变化了的世界里,这两本著作也还是不合时宜的,这就是说,它们对无数计算者中间的少数思想者来说是重要的,指示着执著,那种对不可通达的东西的说着、追问着、构成着的执著。

对这两本著作更为宽泛的问题域的探讨,读者可参看我的《林中路》(*Holzwege*)(1950年,页193以下)中的《尼采的话“上帝死了”》一文;进一步可参看我的《尼采》(*Nietzsche*),卷二,页7-232(《欧洲虚无主义》)和页233-296(《对虚无主义的存在历史之规定》)。后面这两个文本已于一九六七年单独出版了研究版。

一九七〇年八月二十七日

记于弗莱堡

关于神学与哲学之关系,流俗的观点往往以信仰与知识、启示

与理性的矛盾形式为定向。人们认为,哲学是远离启示、无信仰的世界解释和生活解释;反之,神学则是合乎信仰的世界观和生活观的表达,在我们这里,就是基督教的世界观和生活观的表达。这样来看,哲学与神学便表达了两种世界观立场的张力和斗争。这一关系并不是由科学上的论证来裁定的,而是由世界观的信念和宣布的方式、规模和力量决定的。

我们自始就要对此关系问题作不同的理解,而且把它理解为两门科学的关系问题。

但这个问题需要有进一步的规定。这里并不是要对两门历史上现成的科学的实际状况作一个比较。事实上,就两者方向上的分歧而言,两门科学中的任何一门的整体状况,在今天都是难以描写的了。通过这种对实际关系的比较,并不能获得任何一种关于基督教神学与哲学的相互关系的原则性的洞见。

所以,要为原则性的问题讨论准备一个基地,就需要对两门科学的观念作一种理想的建构!根据两门科学本身所具有的可能性,我们就能裁定它们的可能的相互关系。

不过,这样一种问题提法是有前提的,其前提是对一般科学的观念的确定和对这种观念的原则上可能的变种的标画(对这个必定表现为我们的讨论引子的问题,我们在此不能深究)。仅仅作为指导线索,我们给出下面这个关于科学的形式定义:科学是为被揭示状态本身(Enthülltheit)之故对某个向来自足的存在者领域或者存在领域的有所论证的揭示(begründende Enthüllung)。按其对象的实事特征和存在方式,每个对象领域都具有某种独特的可能的揭示、证明、论证的方式,以及如此这般形成的知识的概念构造方式。倘若把科学理解为此在的一种可能性,那么,根据这种一般科学的观念就可以表明:科学必然具有两种基本可能性,即关于存在者的各门科学(存在状态上的各门科学)和关于存在的这一门科学(存在论上的科学,亦即哲学)。存在状态上的科学向来把某个现成的存在者当做课题,这个现成的存在者总是已经以某种方式在

科学的揭示之前被揭示出来了。关于某个现成存在者的科学,即关于某个实在(Positum)的科学,我们称之为实证科学。它的特征在于:把被它当做课题的东西对象化,这种对象化的方向,作为对这一存在者的既存的前科学态度(Einstellung)的一种继续,直指存在者。与之相反,关于存在的科学,即存在论,原则上需要调整那种以存在者为标的的目光:从存在者转向存在;而恰恰在那里,存在者还被保持在目光中——当然,这是对一种已经改弦易辙的态度来说的。关于这种调整的方法特征,我在此不拟深究。在现实的或者可能的关于存在者的科学的区域内,亦即在实证科学的区域内,按照一门科学藉以定向于某个存在者领域的当下联系来看,各门具体的实证科学之间只存在着某种相对的区别。相反地,每一门实证科学与哲学的区别就不是相对的,而是绝对的。于是,我们的论点就是:神学是一门实证科学,作为这样一门实证科学,神学便与哲学绝对地区分开来。

而且,我们因此必须追问的是:既然神学与哲学有着这种绝对的区分,那么,它又是如何跟哲学发生关系的呢?从这个论点我们立即可以得知,作为实证科学的神学原则上更接近于化学和数学,而不是更接近于哲学。这样,我们便以最极端的形式表述了神学与哲学的关系,而且,我们这种表述是违背流俗之见的。流俗之见认为,这两门科学中的每一门在某种程度上都以同一个领域——人类生活和世界——为课题,只不过,每一门各以某种特定的把握方式为指导:神学根据信仰的原则,哲学根据理性的原则。我们的论点则是:神学是一门实证科学,作为这样一门实证科学,神学便与哲学绝对地区分开来。由此,我们探讨的任务就是:把作为实证科学的神学描绘出来,并且根据这种对特征的刻画,来澄清神学与哲学——与神学有着绝对区别的哲学——的可能关系。

顺便说明一下,我是在基督教神学意义上理解神学的,而这并不是说,只有基督教神学。至于一般神学是否是一门科学,这个问题诚然是一个最关键的问题,但在此我们应把这个问题压下不

论。这可不是因为我们想回避这个问题,而只是由于明智地看来,如果我们没有预先在某个特定的范围内廓清了神学观念的话,那么,神学是否是一门科学的问题根本就不可能提出来。

在转向真正的探讨之前,我还要阐发一下下面的思索的布局。与我们的论点相应,本文关注的是一门实证科学,而且显然是一门独特的实证科学。所以,我们就需要作一简短的解说,说明一般科学的实证性是由什么东西构成的。

一门科学的实证性包括:

一、一般地,一个已经以某种方式被揭示出来的存在者在某个范围内是现成的,成为理论的对象化和探究活动的可能课题;

二、这个现成的实在在某种特定的前科学的与存在者的通达和交道方式中是可发现的。在此交道方式中,这一领域的特殊的实际特性(Sachhaltigkeit)和有关存在者的存在方式已经显示出来,亦即说,已经在所有理论把握面前显示出来,尽管是不明确地和未经意识地被揭示出来的;

三、科学的实证性还包括这样一点:就连这种前科学的对现成存在者(自然、历史、经济、空间、数量)的行为,也已经受一种尽管还是非概念性的存在领悟的照亮和引导了。于是,按照存在者的实际特性,按照存在者的存在方式,按照有关存在者的前科学的被揭示状态的方式以及这种被揭示状态对于现成的东西的归属关系的方式,实证性也能相应地变化。

问题是:神学的实证性是何种实证性呢?显然,在我们能够规定神学与哲学的关系之前,我们须先回答这个问题。然而,仅凭对神学之实证性特性的刻画,神学作为科学就还没有得到充分的澄清。这样,我们就还不具有关于作为科学的神学的完整概念,而只是具有作为实证科学的神学的特性。不如说,只要那种按照问题方向、探究方式和概念性来进行的课题制定应与当下实在相符合,那么,关键就是在以神学的特殊实证性为定向的同时,把神学的特殊的科学特征描绘出来,把神学的特殊的科学性描绘出来。也就