

## HEIDEGGEROVI RANI PRISTUPI PAVLOVU RAZUMIJEVANJU »PRAKRŠĆANSKE RELIGIOZNOSTI«

Josip OSLIĆ, Zagreb

### Sažetak

Heideggerova rana istraživanja poslanica sv. Pavla pružaju mogućnost razvijanja jedne fenomenologije religije koja s onu stranu svakog opredmećujućeg i psihologizirajućega odnosa sam fenomen religije promatra s obzirom na tijek njezina »izvršenja« u faktičnom »vjerničkom tubitku«. Vraćanje sv. Pavlu ima stoga karakter otkrivanja strukture »prakršćanske religioznosti«, u kojoj se zrcali čovjekova ontološka »zabrinutost« (Bekümmerng) za vlastiti tubitak koja izvire iz neposjedovanja sigurnoga znanja o spasenju i nadolasku Spasitelja (παρρουσία). U tom se smislu fenomenologija prakršćanske religioznosti pretvara u analitiku vjerničkoga tubitka i time istodobno postaje pripravom one egzistencijalne analitike tubitka koja se konačno uoblikuje u Heideggerovu *Bitku i vremenu*.

*Ključne riječi:* fenomenologija religije, prakršćanska religioznost, eksplikacija, formalna naznaka, zabrinutost, navještaj vjere, faktično iskustvo vjere.

### 1. SITUACIJSKO RAZUMIJEVANJE RELIGIOZNOSTI

U nastojanju da upozna Boga kao što je sam od njega upoznat, tj. da razumije temelj svoje izvorne religioznosti, sjećanja prije svakoga *predodžbenog* (predmetnog) sjećanja, sv. Augustin vrlo jasno formulira svu unutarnju napetost toga svog nastojanja: budući da opterećen svojom osjetilnošću, svojim zbirajućim razumom i svojim žudećim tijelom ne može u pamćenje dovesti ono što je prije pamćenja, tj. dopustiti da s onu stranu svega pred-metnutoga bude ispunjen onim koji ga ispunja, Augustin je »na teret sam sebi«. <sup>1</sup> Pokazujući rane koje je *sebi* napravio tereteći samoga sebe Augustin s Jobom (7, 1) pita: »Zar nije *kušnja života ljudski na zemlji?*« <sup>2</sup> *Kušnja života* u ne-izvjesnosti svega do *apodiktičke izvjesnosti* dovedenoga znanja dovodi svaku pojedinačnu egzistenciju pred zid od-

<sup>1</sup> Usp. A. AUGUSTIN, *Ispovijesti*, preveo: Stjepan Hosu, Zagreb <sup>6</sup>1994., str. 231. 28 (39).

<sup>2</sup> *Isto*.

luke o tome, ima li sama ta kušnja zadnji »smisao«, ili: može li život, vezan ne za ono što nas u životu vezuje, nego za ono što nas ispunja, postati takvim da budem »na teret sam sebi?«<sup>3</sup>

Pitanje o čovjekovoj religioznosti, o vezanosti za ono što nas ne vezuje »u« životu, već što nam omogućuje život s onu stranu kušnje, život kao »smisao«, upućuje na to da je »religioznost« općeljudski fenomen samo u tome smislu da pogađa svakoga čovjeka kao zahtjev davanja odgovora na ono izvorno Jobovo-Augustinovo pitanje o kušnji i kušanosti i da s druge strane kao »fenomen«, tj. kao ono svijetli i ispunja sve na način koji prekoračuje svaku »pojavu« kao puku danost ili prisuće, donosi rasterećenje kušnje i želje da budem »na teret sam sebi«.

»Fenomenologija religioznosti«, koja također ne želi biti na teret sebi, mora se osloboditi želje za *kušnjem* toga što se izvorno podrazumijeva pod »religio« – ona naprotiv mora dopustiti *da se fenomen očituje u pojavi*, tj. pokazati na putove ispunjenja koji me rasterećuju od mene, tj. koji sâm (ovdje novovjekovno mišljeni) subjekt rasterećuju od želje da »pojmi« Drugoga kao Sebe. Tek to »rasterećenje« u smislu sjećanja na Drugoga prije svakoga slikovnog sjećanja (Lévinas) može i samu fenomenologiju učiniti »religioznom« u smislu njezine vezanosti (religio) za to Drugo.

Pred takvim zahtjevom pada primjerice svaka ona *psihologija religije*<sup>4</sup> koja bilo kauzalno-metafizički, bilo eksperimentalno proučava učestalost i intenzitet religioznoga odnosa prema zbilji koja čovjeka nadilazi. »Odnos«, koji se konstituirao preko čovječje religioznosti, to »rasterećenje« od opterećenosti duše njezinom osobnošću upravo upućuje na to da psihologija religije nema što tražiti u području lišenu »subjekta«.

---

<sup>4</sup> Usp. o tome: E. D. STARBUCK, *The Psychology of Religion. An Empirical Study of the Growth of Religious Consciousness*, London 1899.; W. JAMES, *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*, London 1902.; W. KEILBACH, *Die Problematik der Religionen. Eine religionsphilosophische Studie mit besonderer Berücksichtigung der neuen Religionspsychologie*, Paderborn 1936.; V. KEILBACH, *Uvod u psihologiju religije I.*, Zagreb 1939.; A. VERGOTE, *Religionspsychologie*, Olten/Freiburg im Breisgau 1970.; B. GROM, *Religionspsychologie*, München 1992.; J. OSLIĆ: »Psihologija religije u djelu Vilima Keilbacha«, u: *Bogoslovska smotra* 66 (1996) br. 1, str. 13–36; Š. Š. ČORIĆ, *Psihologija religioznosti*, Jastrebarsko 1998.

Ranije naznačena *fenomenologija religije*<sup>5</sup> bavi se prije svega pitanjem o »Kako« toga odnosa, tj. o *načinima* izvršenja vjerovanoga, u kojima to rastećenje postaje jedina zbiljnost vjerujućega. To znači da *fenomenologija religije* primarno ne pita o »Što«-vjere ili »zbog-čega« je neki čovjek religiozan, nego naprotiv, ona postavlja pitanje »Kako« je čovjek religiozan u konkretnoj životnoj situaciji: »Ali ni to *Kako* nije nikakav oblikovani način ponašanja prema nečemu, nego okolno-svjetska, faktično u okolnome svijetu zatvorena značajnost. Ono faktično što spoznajemo nema karakter objekta, nego samo karakter značajnosti koji, naravno, može izrasti u oblikovani objektivni sklop«. <sup>6</sup> *Fenomenologija religije* stavlja naglasak na »gledanje« samoga fenomena religioznosti; ona na taj način ulazi u cjelokupan horizont čovjekove težnje prema nadnaravnome, koja se temelji i koja proizlazi iz faktičnoga životnog iskustva. To fenomenološko gledanje nema karakter znanja  $\theta\epsilon\omega\rho\tau\alpha$ , tj. ono ne počiva na predočavajućemu mišljenju, nego se fenomen gleda u njegovu sebebepokazivanju kao nešto što nije objekt, već »značajnost«, tj. nešto što nas izvorno pogađa i utoliko ima smisao za ostvarenje naše faktične egzistencije. Eksplikacija čovjekove religioznosti prema M. Heideggeru ne znači ništa drugo nego učiniti faktično životno iskustvo religioznosti razumljivim u pogledu njegova »smisla«. Ova eksplikacija »razbija dosadašnji horizont pristupa svijetu [...] u toj eksplikaciji fenomen dolazi do 'gledanja' (fenomenologija) i 'slušanja' (hermeneutika) u svom

<sup>5</sup> Kada se govori o »fenomenologiji religije« pritom se uopće ne misli na jedan jedinstven pristup fenomenu religije, nego na mnoštvo najrazličitijih putova njegova iskušavanja koji ponekad mogu stajati u krajnjoj opreci. Dok Edmund Husserl u svojim *Ideen I* »isključuje transcenciju Boga«, tj. dovodi je u sferu imanencije transcendentalno konstituirajućoj svijesti, a Max Scheler za razliku od svoga učitelja izmiče »znanje svetoga« ili »spasonosno znanje« (Heilswissen) upravo toj svijesti, novija fenomenologija religije, primjerice Geo Windengren u svojoj *Religionsphänomenologie* (Berlin <sup>3</sup>1969) pod fenomenologijom religije razumije puku historijsku deskripciju religijskih »činjenica«, što je svakako neprihvatljivo u pogledu na činjenicu da fenomenologija nije nikakva pomoćna historijska znanost, budući da tek sudar fenomenologije s pitanjem o Bogu ili fenomenologijsko »tumačenje povijesti religije« može odlučiti o tome, je li ona doista dorasla takvoj kušnji. Usp. o tome R. SCHAEFFLER, *Religionsphänomenologie*, Freiburg/München 1983., str. 120 i dalje; o kritici ove pozicije, koja mnije da »pojam Boga ne stoji u fenomenologa na početku, već, ako uopće igra ulogu, tek na kraju tijeka argumentiranja« (isto, str. 143), usp. W. TRILLHAAS, »R. Schaeffler, *Religionsphilosophie*«, u: *Philosophische Rundschau*, 32. Jg., H. 3-4, Tübingen 1985., str. 274 i dalje. U našem slučaju »fenomenologija religija« bit će profilirana sukladno ranim istraživanjima M. Heideggera, čija se razmišljanja ovdje nastoje prikazati.

<sup>6</sup> M. HEIDEGGER, *Phänomenologie des religiösen Leben*, u: *Gesamtausgabe, Abt. II.: »Vorlesungen 1914–1944«*, Bd. 60, izd. M. Jung, Th. Regehly i C. Strube, Frankfurt a. M. 1995., str. 14. – Ubuduće se navodi kao GA 60.

izvornom sebezpozivanju, zbog čega Heidegger tom *razumijevanju* pripisuje karakter *fenomenolojskog*.<sup>7</sup>

Predstavljanje i sebezpozivanje čovjekove religioznosti uvijek je vezano na vremenitost i povijesnost, ono je također vezano i na konkretne životne situacije. Nadalje to je sebezpozivanje čovjekove religioznosti također vezano i za one situacije u kojima i iz kojih ljudi svoja osobna religiozna iskustva oblikuju i žive. Situacija na taj način, prema shvaćanju M. Heideggera, postaje »fenomenološki termin« koji naznačuje horizont razumijevanja u kojemu se događa i iz kojega izrasta religioznost. »'Situacija' je dakle za nas nešto što pripada izvršenju primjerenu razumijevanju, ona ne označuje ništa što je primjereno poretku«. <sup>8</sup> Situacija se u M. Heideggera transformira u horizont razumijevanja u kojemu više ne vrijede neka uobičajena logička pravila kao ni ustaljene forme logičkoga mišljenja. Stoga situacija u svome izvornome fenomenološkom značenju pretpostavlja određeni horizont razumijevanja u kojemu je moguć pluralitet mišljenja i stanovišta. Ona kao takva nije niti strogo određena niti strogo uređena, nego je otvorena za misaona i povijesna događanja.

Situacija pokazuje i određenu povezanost s »formalnom naznakom«. Naime i situacija i »formalna naznaka« označuju onaj »Ni – niti« (*Weder – Noch*), dakle upućuju na ono što još nije potpuno određeno kao i na ono što još nije potpuno dogođeno i dovršeno. Na taj način i situacija i »formalna naznaka« otvaraju upravo onaj horizont razumijevanja u kojemu se stvaraju mogućnosti izvorna gledanja i slušanja samoga fenomena kao takva. »Formalna naznaka jest u 'Ni – Niti'. Ona nije ni nešto uređeno, niti je eksplikacija fenomenološkoga određenja«. <sup>10</sup> Ona dakle nije »formalna« u »formalno-logičkome« smislu, nego se njezina »formalnost« sastoji upravo u tome da ona kao situacijski određena samo »naznačuje« pravac mogućega iskustva onoga što se doživljava kao značajno, što dakle izmiče svakoj predodžbenoj formalnoj odredbi«. U svojoj »ispražnjenosti« (formalnosti) »formalna naznaka« upravo putem onoga »Ni-Niti« stavlja u zagradu ono predočavajuće i određujuće mišljenje koje fenomen želi dovesti do zornoga prisuća i uvodi nas u *svijet značajnosti*, tj. u horizont, u kojemu svjetovni fenomeni bivaju doživljeni kao ono što pogađa i sukonstituira našu vlastitu egzistenciju. Fenomenološka eksplikacija na niti vodilji tako razumljene »formalne naznake« izvršava se stoga u konačnici kao »analitika tubitka«, tj. kao tu-

<sup>7</sup> Ž. PAVIĆ, »Suvremena filozofijska hermeneutika u Njemačkoj«, u: *Filozofijska hermeneutika, XX. stoljeće u Njemačkoj*, Zagreb 1998., str. 44.

<sup>8</sup> *GA* 60, str. 90.

<sup>9</sup> *Isto*.

<sup>10</sup> *Usp. isto*, str. 91.

mačenje onih modusa egzistencije, u kojima sam fenomen dolazi do samopokazivanja u svojoj punoj značajnosti.

»Formalna naznaka« ne samo da stoji u određenoj povezanosti sa situacijom; ona naprotiv posreduje upravo ono »predrazumijevanje« koje omogućava samo razumijevanje situacije kao takve. Pri aktualizaciji pitanja o situacijskome razumijevanju religioznosti od odlučujuće je važnosti upravo ovo predrazumijevanje koje je posredovano »formalnom naznakom« jer nas upravo ono upućuje na izvorno gledanje fenomena kojega u povijesti ljudske kulture označujemo kao »religioznost«.

Prema shvaćanju M. Heideggera: »Mi ne možemo projicirati neku situaciju u neko 'određeno područje' bitka, niti u 'svijest'. Mi ne možemo govoriti o 'situaciji neke točke A između B i C'. Protiv toga protestira jezik. I to ne zbog toga jer jedna točka nije ništa jastveno (...) Svakoju situaciji pripada ono jastveno.«<sup>11</sup>

Situacija se dakle ne može dokazati u smislu nekoga formalno-logičkoga dokaza koji je svojstven prirodnim znanostima, jer život nije slovo ili broj. Dok situacija primjerice u formalnoj logici označuje neko fiksno stanje, što je ukočeno i umrtvljeno, Heideggerova fenomenološka analiza situaciju razumijeva u kontekstu faktičnoga životnog iskustva. Život se odvija i događa uvijek u promijenjenim situacijama; one u tome smislu nisu iste kao što ni život nije isti.

Situacija, nadalje, nije nikakva projekcija svijesti, nego se neprestano događa i utoliko predstavlja uvjet mogućnosti nečega što nazivamo sviješću.<sup>12</sup> Budući da se život ne može zatvoriti u zadane okvire, on se također ne može definirati strogim logičkim i matematičkim formulama. Naprotiv, život je stalno događanje; on je sav u nastajanju, ali i u stalnoj promjeni. Heidegger se izravno okreće protiv »regionalnih ontologija« koje čine polazište apriorne fenomenološke analize njegova učitelja E. Husserla.

»Situacija« u običnome jeziku nosi značenje onoga statičnog po sebi; taj sporedni smisao mora se odstraniti. Ali isto tako 'dinamično' shvaćanje zanemaruje situaciju u kojoj se sklop fenomena shvaća kao ono 'što teče' i u kojoj se govori

<sup>11</sup> Isto.

<sup>12</sup> Dok u *Sein und Zeit* svijest ostaje stavljena u zagrade zbog Heideggerova izričitog tematiziranja »bitka tubitka«, u ovim predavanjima iz fenomenologije jasno izlazi na vidjelo da svijest nije nikakvo ispražnjeno kartezijansko *cogito* niti Fichteovo Ja koje postavlja sve što spada u sferu ne-ja, nego je svijest ta koja upravo nastaje u situacijama: ona nije postavljajuća zato što u situaciju spada ne samo ono »jastveno«, nego i sve ono ne-jastveno koje pogađa tu svijest i time bitno su-određuje način njezina situacijskoga iskustva. Upravo zbog toga što svijest nije to što čini jedinstvo mnoštva situacija, već ono što tek nastaje iz njih, otpada svaka mogućnost transcendentalno-fenomenološkog ekspliciranja faktične egzistencije, budući da bi u tome slučaju sama ta eksplicacija ponovno zadobila »formalno-logički«, o situacijama i o onome »nejastvenom« potpuno neovisan, bezvremen i utoliko tubitku neprimjeren karakter.

o rijeci fenomena«. <sup>13</sup> »Statično«, prema mišljenju M. Heideggera, mora u razumijevanju situacije biti odstranjeno zato što je život događanje ovdje i sada u smislu neprekinutosti. Na taj način upravo preko fenomenološkoga razumijevanja situacije u smislu neprekinutosti život zadobiva određeni kontinuitet koji čovjeka upućuje na smisao.

Kao što situacija nije i ne može biti nešto fiksno ni mrtvo, isti je slučaj i s jezikom. Jezik je *ενοργεία*, događanje u kojemu na vidjelo izlazi ne samo ono što je već spoznato, nego i još nespoznata istina (Wilhelm von Humboldt).

Jezik postaje djelatnost i događanje, a da bismo mogli doći do značenja riječi, moramo promotriti »jezične igre« <sup>14</sup> u kojima se značenje riječi pokazuje preko njihove uporabe u govornim kontekstima ili rečeno hermeneutički: u *jezičnim situacijama*.

Jezik protestira uvijek kada ga se, jednako kao i faktičnu životnu situaciju, nastoji dovesti do pojma, dakle do njegove statične odredbe. On tada postaje mrtvo »djelo« (*έργον*) razuma, »magazin« njegovih predodžbi i slika koje su prepuštene samovolji mišljenja (Hegel). U tome smislu razumljiva je Heideggerova primjedba o protestu jezika jer jezik kao govor, što je po Heideggeru izvorni smisao grčke riječi *λόγος*, nije nikakav iskaz u smislu potvrđujućega i nijećućega suda. U govoru se ne ustvrđuje neko »stanje stvari«, nego je »dopuštanje da se vidi« (*das Sehenlassen*) onog samopojavljjućega i to na način na koji nas ono kao »značajnost« oslovljava« u tome svom pojavljivanju. <sup>15</sup> To paraleliziranje *jezične* i *egzistencijalne situacije* upućuje na onu izvornu povezanost jezika i bitka, u kojoj jezik dobiva značenje »kuće bitka«, <sup>16</sup> tj. samome sebi postaje vidljiv na način koji izmiče svakomu predočavajućemu i poimajućemu mišlje-

<sup>13</sup> GA 60, str. 92

<sup>14</sup> Pojam »jezične igre« (*Sprachspiel*) središnji je pojam u *Filozofskim istraživanjima* L. WITGENSTEINA. Ali već u svome prvome poznatom djelu *Tractatus logico-philosophicus, Logisch-philosophische Abhandlung* Wittgenstein postavlja »opću formu stava« kao apriorno određenje same strukture jezika. U *Filozofskim istraživanjima*, koja se nadovezuju na *Tractatus logico-philosophicus*, on napušta ovo stanovište i zastupa shvaćanje jezika kao djelatnosti. Dakle, odustaje se od »logičkih operacija« i »logičke analize« i izgrađuje se teorija značenja koja svoju verifikaciju pronalazi u »jezičnim igrama«. Jezik je, kao i filozofija, djelatnost kojom se ljudi služe u svojim životnim situacijama. Jezik učimo preko »jezičnih igara«, a značenje riječi prepoznavamo iz govornoga konteksta. U »jezičnim igrama« očituje se značenje riječi na način njihove uporabe. Budući da svaka »igra« ima svoju dinamiku, tu istu dinamiku ima i jezik. Usp. o tome: L. WITGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus, Logisch-philosophische Abhandlung*, Frankfurt a. M. <sup>9</sup>1973.; Isti, *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt a. M. 1977.; I. MACAN, *Wittgensteinova teorija značenja*, Zagreb 1996.

<sup>15</sup> Usp. o tome M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen <sup>15</sup>1979., str. 32 i dalje. – Ubuduće se navodi kao *S u Z*.

<sup>16</sup> Usp. M. HEIDEGGER, *Über den Humanismus*, Frankfurt a.M. 1949., str. 5 i dalje.

nju, a – gledano sa strane situacije – jezik »svoj korijen ima u egzistencijalnome ustrojstvu raskrivenosti tubitka«,<sup>17</sup> tj. u događanju ostvarenja njegove faktične egzistencije kao »smisla«.

S druge strane, M. Heidegger odbacuje i »dinamičko« razumijevanje situacije jer situacija nije i ne može biti primarno samo δύνναμις, već je ona prije svega εφεργία u naznačenome Humboldtovu smislu,<sup>18</sup> dakle *događanje fenomena u njima samima*. Prema Heideggerovu mišljenju, »sklop situacije stoji onkraj alternative 'statično – dinamično'; također predodžba protjecanja i strujanja je nešto uređeno; pri tome je u najmanju ruku mišljen homogenitet, iako ne izričito suprotstavljen. Vrijeme faktičnoga života dobiva se iz sklopa izvršenja samog faktičnoga života i otuda se određuje sam statičan odnosno dinamičan karakter situacije«. <sup>19</sup> M. Heidegger fenomenološkom analizom situacije nastoji pokazati da se vremenitost faktičnoga života može razumjeti samo iz sklopa njegova izvršenja koji tek odlučuje o tome što jednoj situaciji daje »statičan« ili »dinamičan« karakter.

Ono do čega je Heideggeru prije svega stalo je zapravo razradba *predstrukture razumijevanja*; ona pak leži onkraj svake »statičnosti« ili »dinamičnosti«. Ova predstruktura razumijevanja u potpunosti je okrenuta prema situaciji čija struktura je razumljiva samo u sklopu izvršenja faktičnoga života. Faktični pak život uvijek je u događanju i izvršenju.

U čisto formalnome smislu situaciju možemo shvatiti »kao jedinstvo raznolikosti. Što čini njezino jedinstvo, ostaje neodređeno; ipak situacija nije homogeno područje odnosâ; struktura situacije ne odvija se u jednoj ili više dimenzija, nego posve drukčije«. <sup>20</sup> Drugim riječima, situacija nije nikakva čvrsto određiva »regija« odnosâ ili danosti, nego upravo ta njihova isprepletenost u raznolikosti ne dopušta ono »uređivanje« koje bi omogućilo da se situacija učini »predmetom« moguće kategorijalne ili regionalno-ontološke analize.

Ono oko čega se trudila dosadašnja filozofija bilo je nastojanje da mišljenje dođe do pojma ili do samoga identiteta mišljenja i mišljena predmeta. Heidegger naprotiv na temelju fenomenološke analize želi pokazati da je središnji problem cjelokupne filozofije faktično životno iskustvo. Ako je pojam faktičnoga životnog iskustva za filozofiju »fundamentalan«, <sup>21</sup> onda faktično životno iskustvo ovdje znači »razračunavanje« koje se događa u situaciji historijskoga. Situacija

<sup>17</sup> *Su Z*, str. 161.

<sup>18</sup> O Heideggerovu razumijevanju Humboldtove pozicije usp. M. HEIDEGGER, »Weg zur Sprache«, u: *Untervegs zur Sprache*, Pfullingen 1982., str. 267 i dalje.

<sup>19</sup> *GA 60*, str. 92.

<sup>20</sup> *Isto*.

<sup>21</sup> *Isto*, str. 8.

radi toga ne smije i ne može postati neko »homogeno područje odnosâ«; odnosi u situaciji su uvijek takvi da dolazi do međusobnoga razračunavanja. Zato se ti odnosi i ne mogu iskazati kroz neku određenu strukturu situacije nego oni doista idu u posve drugome smjeru, to jest oni dobivaju svoje razumijevanje i svoje tumačenje u sklopu izvršenja, dakle od fenomena samih, što je u konačnici sadržano u Heideggerovu pojmu »formalne naznake«.

Prema tome, struktura situacije se ne može razvijati u smislu neke strogo definirane pozicionalnosti, nego situacija u fenomenološkome smislu otvara upravo onaj horizont razumijevanja u kojemu se fenomeni pokazuju kakvi jesu, a oni su uvijek takvi kakvi su u ostvarenju.

Da bismo mogli doći do cjelovitijega razumijevanja situacije, potrebno je razmotriti Heideggerov pojam »svijeta«. Svijet nije samo uvjet mogućnosti faktičnoga životnog iskustva, nego je on prije svega povijesni i vremenski prostor u kojemu iskustvo preko situacije dolazi do svoga izvršenja. Svijet je mjesto gdje se živi. U nekome zamišljenom svijetu jedva da se može živjeti. Čovjek ne samo da je navezan na svijet, nego svijet postaje njegov životni prostor u kojemu se on ostvaruje kao biće koje spoznaje, živi i djeluje.

Heidegger utemeljuje pojam svijeta kao »*In-der-Welt-sein*«. <sup>22</sup> Čovjekovo je mjesto »*biti-u-svijetu*«. Ovaj »*biti-u-svijetu*« ne smije se razumjeti samo u smislu čovjekove pozicionalnosti, nego ovaj »*biti-u-svijetu*« znači da čovjek svijet oblikuje, tumači ga i razumijeva ga u smislu njegove prošlosti, sadašnjosti i budućnosti. On snosi odgovornost za svijet, ne smije ga sačuvati i iskoristiti samo za sebe jer svijet pripada i drugima. Čovjek je iz sadašnjosti odgovoran i za budućnost.

Svijet predstavlja mogućnosti bitka u kojemu se tubitak preko faktičnoga životnog iskustva ostvaruje s obzirom na njegovu postalost u svijetu. Heidegger svijet u formalnome smislu razumijeva na trostruk način: okolni svijet (*Umwelt*), susvijet (*Mitwelt*) i samosvijet (*Selbstwelt*). <sup>23</sup> Od posebnoga je značenja da ovi svjetovi postanu pristupačni faktičnome životnom iskustvu. Sva tri poimanja svi-

<sup>22</sup> *S u Z*, § 12 str. 52 i dalje

Zanimljivo je primijetiti da M. Heidegger u § 12 predznaku (*Vorzeichnung*) onog »*biti-u-svijetu*« (*In-der-Welt-sein*) izvodi iz orijentiranja prema »U-bitku kao takvom«. Ne samo na jezičnoj razini nego još više iz kod M. Heideggera naznačenih ontoških razloga, vidljivo je da »U-bitak« kao takav prikriva horizont svijeta u kojem »*biti-u-svijetu*« ne dobiva karakter »U-bitka«. Jer kako kaže sam M. Heidegger »*biti-u-svijetu*« zahtijeva odgovor na pitanje o ideji svjetovnosti dok pitanje o »U-bitku kao takvom« daje odgovor na pitanje o »ontološkoj konstituciji usebnosti (*Inheit*) same«. *Usp. S u Z str. 53* i dalje. Upravo naznačena formalna struktura pitanja pokazuje da »*biti-u-svijetu*« za svoj egzistencijalni izraz bitka upravo ima onaj »U-bitak« kao temeljni modus bitka bivstvujućeg.

<sup>23</sup> *Usp. GA 60*, str. 11.

jeta određuju moju situaciju. Ova tri pojma svijeta ne samo da su bitna za određenje situacije; ona su također odlučujuća i za određenje čovjekove religioznosti. Ako svijet oblikuje situaciju a situacija religioznost, onda postaju razumljivi i prepoznatljivi njihovi međusobni suodnosi i njihova interakcijska povezanost. U svakome slučaju bilo bi pogrešno prenaglasiti sociološku i psihološku dimenziju pristupa, jer Heideggerova je namjera u sklopu njegove fenomenološke analize prići samome fenomenu u kontekstu svijeta i omogućiti fenomenu da preko situacije zaživi u faktičnome životnom iskustvu na način izvršenja. Od presudne je važnosti da ovi svjetovi postanu pristupačni faktičnome životnom iskustvu, jer zadaća je fenomenologije eksplicirati faktično životno iskustvo. Ona to čini na način da aktualizira pitanje »kako« se izvršava ono što je samo to iskustvo. Ona dakle ne pita o sadržaju kao takvu, nego traži odnošajni smisao koji je bitno vezan na iskustvo. Ako okolni svijet, susvijet i samosvijet karakteriziraju čovjekove životne situacije kao i njihovu značajnost s obzirom na trostruko poimanje svijeta, onda se može reći da su životne situacije povezane sa sklopom izvršenja faktičnoga životnog iskustva. Ovomu iskustvu strano je svako teoretiziranje; zbog toga se fenomenologija ne bavi motrenjem (θεωρία), nego eksplikacijom faktičnoga životnog iskustva. To je njezina primarna zadaća, ali to je i zadaća filozofije kao takve. Fenomenologija jasno ističe da se pojedinac »u faktičnome životu sam ne doživljava niti kao sklop doživljaja, niti kao konglomerat akata i procesa, niti uopće kao bilo koji ja-objekt u ograničenome smislu, nego u *tome* što ja radim, trpim, što susrećem u stanjima depresije, uzbuđenosti i slično«.<sup>24</sup> Dakle, pogođena je izravno moja egzistencija s mojim svijetom i s mojom situacijom. Fenomenologija odustaje od apstraktnoga načina mišljenja svojstvena filozofskoj tradiciji i izvorno se opredjeljuje za filozofiju egzistencije, za faktično životno iskustvo kao i njegovu eksplikaciju. Zato razumjeti trostruko poimanje svijeta za Heideggera zapravo znači razumjeti čovjekovu egzistenciju koja je uvijek vezana na čovjekove životne situacije.

Ako čovjekova egzistencija<sup>25</sup> postaje razumljiva preko trostrukoga poimanja svijeta, onda postaje jasno da se i sama čovjekova religioznost, koja bitno pripada toj egzistenciji, razotkriva u svojoj raznolikosti preko životnih situacija te u njima i preko njih dolazi do svoje potpune aktualizacije. Čovjekova religioznost na taj način preko životnih situacija dopire do faktičnoga životnog iskustva, koje se cjelovitije razumijeva ako se uzme u obzir Heideggerovo trostruko poi-

<sup>24</sup> *Isto*, str. 13.

<sup>25</sup> »Danas je to u filozofiji egzistencijalizma izraženo na dva načina: 1. Što mi od svijeta preuzimamo, i 2. Što mi u taj svijet unosimo«. Usp. predgovor B. BOŠNJAKA, u: ARISTOTEL, *O duši, Nagovor na filozofiju*, Zagreb 1996., str. XV.

manje svijeta, jer upravo ovi svjetovi suodređuju situacije kao i religioznost koja se u njih unosi i iz njih izrasta.

Današnja filozofija i povijest religije<sup>26</sup> opredjeljuje se za pojam »racionalnoga«, no time, misli Heidegger, još nije ništa riješeno, ako filozofija religije ne uspije pojasniti taj pojam. Kada je u uporabi pojam »racionalnoga«, onda se mora uzeti u razmatranje i njegova suprotnost, to jest pojam »iracionalnoga«. Heidegger smatra da niti pojam »racionalnoga«, niti pojam »iracionalnoga« ne uspijevaju pojasniti samu bit religioznoga fenomena, jer fenomenološko razumijevanje leži onkraj ovih pojmovnih suprotnosti.<sup>27</sup> Očito postaje evidentno da prenaplašena racionalizacija s jedne strane, ili pak prenaplašeni emotivizam s druge strane, nisu u mogućnosti ponuditi objektivno rješenje u cjelokupnome razumijevanju religioznoga fenomena. M. Heidegger smatra da je namjera »fenomenološkoga razumijevanja iskusiti sam predmet u njegovoj izvornosti«.<sup>28</sup>

Ako se ova temeljna postavka Heideggerova fenomenološkoga nacрта primijeni na sam fenomen čovjekove religioznosti, onda primjena ove postavke znači da se religioznost događa u horizontu čovjekove slobode;<sup>29</sup> nadalje, religioznost se događa i izvršava u okolnome svijetu, susvijetu i samosvijetu, dakle u svjetovima u kojima čovjek živi i djeluje. Ovi svjetovi koji čovjeka oblikuju i suodređuju, istodobno omogućavaju čovjeku nove suodnose prema drugome čovjeku i prema Bogu kao nadnaravnome biću.

Fenomenološko razumijevanje religioznosti u izravnome smislu omogućava nam upravo ono »gledanje« religioznoga fenomena »kako« se taj fenomen predstavlja i artikulira na različitim razinama svjetova; ali sve te razine svjetova čine povijest koju označujemo kao povijest kulture i kao povijest religija. Na taj način religiozni fenomen dolazi do povijesnoga i kontekstualnog gledanja. Ali povijesno i kontekstualno »gledanje« religioznosti označeno je predrazumijevanjem, dakle ono kao takvo još ne pogađa sam fenomen religioznosti; ono je na neki način samo priprava za ono izvorno iskušavanje fenomena religioznosti, a to se izvorno iskušavanje religioznosti događa samo na razini čovjekovih životnih situacija, dakle na razini čovjekova faktičnoga životnog iskustva. Ako dakle religioznost postaje i biva iskustvo, tek tada je ona izvorna, tek tada ona postaje fundament tubitka, tek tada se religioznost može očitovati u cjelokupnosti svoje raznolikosti. Da bi se došlo do faktičnoga životnoga religioznog iskustva potreb-

<sup>26</sup> Usp. *GA* 60, str. 78 i dalje.

<sup>27</sup> *Isto*, str. 79.

<sup>28</sup> *Isto*, str. 76.

<sup>29</sup> »Riječ 'sloboda' je temeljni pojam u kojemu se izgovara samoshvaćanje čovjeka«. Usp. E. CORETH, »Die Freiheit des Menschen«, u: *Disputatio philosophica, International Journal on Philosophy and Religion*, br. 1, Zagreb 1999., str. 101.

no je doći do čovjekovih životnih situacija, a one su udomljene u svijetu. Okolni svijet, susvijet, samosvijet postaju na taj način prostor i horizont razumijevanja čovjekovih životnih situacija. Ovi svjetovi također postaju prostorom i horizontom za razumijevanje čovjekove religioznosti i zato religioznost možemo samo onda bolje razumjeti ako se upustimo u poimanje ovih svjetova.

Ako je svrha fenomenološke analize pojasniti i protumačiti pitanje »kako« se neki fenomen predstavlja i očituje, onda ovo pitanje o »kako« postaje razumljivije u kontekstu svijeta, jer upravo *svijet* postaje prostorom i horizontom razumijevanja fenomena samih. U svakome slučaju, jedan od povijesnih i kulturalnih fenomena je i čovjekova religioznost; zato Heideggerovo trostruko poimanje svijeta pojašnjava istodobno i čovjekove životne situacije u kojima se događa i izvršava njegova religioznost.

Svrha je ove fenomenološke eksplikacije da na temelju pavlovskih spisa (Poslanice Galaćanima, kao i Prve i Druge poslanice Solunjanima) dođemo do izvornoga razumijevanja »prakršćanske« religioznosti. Zasigurno će biti interesantno procijeniti koliko ova eksplikacija može biti i svojevrsan doprinos i za samu teologiju. To znači, koliko fenomenologija može doprinijeti novomu razumijevanju nekih teoloških pitanja.

Sv. Pavao zasigurno je osoba koja je svojim životom kao i svojim teološkim refleksijama i spisima bitno odredila »prakršćansku« religioznost. Stoga Pavlov »navještaj« treba shvatiti kao događanje i izvršenje »kerigme«. Prići razumijevanju Pavlova navještaja »kerigme« ne znači ništa drugo nego pomoću fenomenološke analize razmotriti pitanje »kako« toga navještaja.

Kada postane jasno »kako« navještaja kojemu je svrha posredovanje i izvršenje »kerigme«, ponazočit će se i ono što je sama »prakršćanska« religioznost. »Kerigma« treba postati samim središtem navještaja, ona treba prožeti čovjekove životne situacije i zaživjeti preko faktičnoga iskustva vjere kao čina predanja. Onaj koji prihvaća »kerigmu« i na taj način ju uprisutnjuje u svoje životne situacije, zapravo prihvaća samu jezgru »prakršćanske« religioznosti.

Prema M. Heideggeru, na faktično životno iskustvo, da bi ono postalo pristupačno i transparentno, treba primijeniti shemu fenomenološke eksplikacije. Ova shema fenomenološke eksplikacije polazi od osnovne postavke da je faktično životno iskustvo temeljni fenomen koji je po svojoj naravi historijski. Prema tome, potrebno je prije svega odrediti historijsku situaciju u »kojoj« se, primjerice, očituje religioznost. Nadalje, potrebno je iz ove historijske situacije na način postupnosti odrediti:

- a) »artikulaciju situacijske raznolikosti«;
- b) »aktualizirajuću situaciju raznolikosti«;
- c) »uspostaviti primarni (...) smisao«;

- d) »doći do sklopa fenomena«;
- e) »postaviti izvorno razmatranje«.<sup>30</sup>

Heidegger zamjećuje da ova shema fenomenološke eksplikacije situacije postupnošću i stupnjevitosti u sebi nosi i određenu individualizaciju, te se kao takva razlikuje od fenomenologa do fenomenologa. Unatoč ovoj problematici individualizacije koja se pojavljuje s obzirom na razumijevanje situacije, glavna zadaća, kao i glavna svrha fenomenološke eksplikacije situacije ostaje neupitna. Naime, upravo ova shema treba omogućiti prilaženje historijskomu fakticitetu situacije u kojoj se u našem slučaju izvršava i događa religioznost.

Osim ove problematike individualizacije s obzirom na fenomenološku shemu eksplikacije situacije, M. Heidegger navodi između ostaloga i problematiku »jezika«, problematiku »uživljavanja u situaciju«, kao i problematiku »same eksplikacije« kao način njezina izvršenja.<sup>31</sup> Prema tome, pitanje razumijevanja historijske situacije povlači za sobom pitanje pojmovlja, jer ako nije razjašnjeno pitanje pojmovlja, beznažno je nadati se da se situacija može razumjeti i shvatiti. To pak pitanje pojmovlja u filozofskoj tradiciji nije, prema mišljenju M. Heideggera, ozbiljnije raspravljano sve od Sokrata.

»Pojmu fenomena supripada sam sklop izvršenja«.<sup>32</sup> Nemoguće je dakle shvatiti neki pojam ako se ne uspije pojasniti i razumjeti njegovo značenje u kontekstu njegove uporabe i izvršenja.<sup>33</sup>

Druga problematika koja se pojavljuje u sklopu razumijevanja situacije je problem samoga »uživljavanja« u situaciju. Treba istaknuti da »uživljavanje« po samoj naravi stvari nije i ne može biti nikakav spoznajno-teorijski problem. »Uživljavanje se pojavljuje u faktičnome životnom iskustvu; to znači, radi se o izvornu historijske fenomenu koji se ne razrješava bez fenomena *tradicije*«. <sup>34</sup>

<sup>30</sup> Usp. GA 60, str. 83 i dalje.

<sup>31</sup> Usp. isto, str. 85 i dalje.

<sup>32</sup> Isto, str. 85.

<sup>33</sup> U suvremenoj filozofiji analitičkoga smjera posebno je L. Wittgenstein razmatrao problematiku jezika i teoriju značenja. Wittgensteinova teorija značenja izrasla je u sučeljavanju s G. Fregeom i B. Russellom. U osnovnome nacrtu L. Wittgenstein je teoriju značenja predstavio u svome temeljnom djelu *Tractatus logico-philosophicus*, da bi u *Filozofskim istraživanjima* ona poprimila svoj definitivan i konačan oblik. Svojom teorijom značenja L. Wittgenstein je razmotrio pitanje pojmovlja u smislu njihova značenja. Prema L. Wittgensteinu, značenje riječi se može »tumačiti samo njezinom uporabom u jeziku, djelatnostima koje se izvode riječju kao jezičnim sredstvom. I individualno razumijevanje i uporaba riječi u jeziku mora se držati te opće uporabe kojoj je riječ u jezičnoj zajednici podvrgnuta«. Usp. o tome: I. MACAN, *Wittgensteinova teorija značenja*, Zagreb 1996., str. 109.

<sup>34</sup> GA 60, str. 85.

I konačno, treća problematika koja se aktualizira u sklopu razumijevanja situacije je zapravo pitanje same eksplikacije situacije u najužemu smislu riječi. Heidegger smatra da se kod eksplikacije događa sasvim nešto drugo nego što je to slučaj kod apstrakcije, koja je plod nekoga spoznajno-teorijskoga postupka, ili plod logičkoga zaključivanja. »Ako se kod eksplikacije određeni momenti ekspliciraju, onda se pojedini momenti smisla, na koje eksplikacija nije usmjerena, ne guraju jednostavno u stranu, nego 'kako' njihova zadiranja (*Hineinragens*) u upravo eksplicirano ili u eksplikaciji pojmljiv smjer smisla postaje suodređen upravo preko same eksplikacije«. <sup>35</sup> Želi se zapravo reći sljedeće: kod eksplikacije neke situacije valja uvijek imati na umu cjelokupnost fenomena, a to znači da eksplikacija ne zahvaća samo ona iskustva ili one akte koji se ekspliciraju; ona zahvaća i one momente koji trenutno miruju. Kod eksplikacije valja uvijek gledati na samo *izvršenje* eksplikacije, a to *izvršenje* eksplikacije u svome cjelokupnom horizontu postaje razumljivo samo u »konkretnim životnim« sklopovima, koji su uvijek vezani uz situacije koje izrastaju u faktično životno iskustvo.

Razmatranje »situacije« dovelo nas je do trostrukoga poimanja svijeta koji je sveprisutan u čovjekovim životnim situacijama, koje se artikuliraju preko faktičnih životnih iskustava. Na taj način postalo je jasno da čovjekovo ponašanje i djelovanje, njegov način mišljenja i predočavanja zbilje bitno suodređuju ovi svjetovi. Ali treba reći da okolni svijet, susvijet i samosvijet dobivaju tek svoj pravi smisao iz razumijevanja situacije. Tako »situacija« postaje mjesto i horizont razumijevanja svijeta u kojemu se događa i izvršava faktično životno iskustvo. Faktično je životno iskustvo prema Heideggeru ono pravo mjesto gdje filozofija počinje i kamo se vraća. <sup>36</sup> Primjenjujući shemu fenomenološke eksplikacije, Heidegger omogućava pristup do faktičnoga životnog iskustva, koji izrasta iz situacije. Faktično pak životno iskustvo nije samo individualno, ono je i historijsko, što znači da nas samo razumijevanje faktičnoga životnog iskustva zapravo vodi do situacijskoga razumijevanja historijskoga. Religija odnosno religioznost uprisutnjuju historijske fenomene koji su se jednom dogodili, ali oni se događaju i sada na način ostvarenja faktičnoga životnog iskustva preko životnih situacija. Da bi se religija odnosno religioznost događala i danas, potrebno je, osim fenomenološkoga zahtjeva i postavke »kako«, razmotriti i onu drugu postavku »što«, dakle, sam sadržaj navještaja koji se utjelovljuje u pitanju »kerigme«.

U tome smislu postaje razumljivo da »kerigma« dobiva temeljno filozofsko značenje, ona više ne pripada samo u sferu teologije navještaja, nego podrazumijeva u hermeneutičkom smislu jednu vrst demitologizacije koju sam vjernički tu-

<sup>35</sup> *Isto*, str. 86.

<sup>36</sup> *Usp. GA 60*, str. 10.

bitak i njegovo samorazumijevanje u izvršenju razumije kao vjeru. S obzirom na rečeno vidimo da se koliko navještaj »kerigme« toliko i Heideggerova fenomenologija faktičnog iskustva religijskog tubitka sabiru u jednu »egzistencijalnu interpretaciju« koja bi možda i danas mogla na drugačiji način osvijetliti poruke Novoga Zavjeta.

Budući da »kerigma« predstavlja samo središte i jezgru naviještanja bilo je potrebno naznačiti kako je »kerigma« ukorijenjena u situaciju i kako ona iz nje izrasta.

## 2. FENOMENOLOŠKA EKSPLIKACIJA PAVLOVA NAVJEŠTAJA VJERE

Da bismo omogućili objektivnije razumijevanje prakršćanske religioznosti, bilo je prije svega potrebno razmotriti pojam situacije iz koje religioznost izrasta i u kojoj se ona na način faktičnoga životnog iskustva izvršava. Heideggeru je stalo da fenomenološkom interpretacijom i eksplikacijom pokaže kako se u Pavla osobno ali i u Pavlovih zajednica i naslovnika *Galačana* i *Solunjana* konstituiraju i uobličuju prakršćanska religioznost.

Za Heideggera prakršćanska religioznost »historijska je činjenica«. <sup>37</sup> Ona je kao takva specifična u svojoj sadržajnoj i izražajnoj formi i bitno je određena povijesnim situacijama u kojima dolazi do izražaja židovska, grčka i helenistička kultura. Heidegger smatra da se u fenomenološkoj interpretaciji i eksplikaciji uopće ne radi o nekoj »dogmatskoj ili teološko egzegetskoj interpretaciji«, <sup>38</sup> nego se tu prije svega radi o stjecanju »predrazumijevanja« koje tek omogućava i otvara pristupe do izvorna fenomena religioznosti.

U fenomenološkoj interpretaciji i eksplikaciji Heidegger prepoznaje nove poticaje za teologiju kao »pozitivnu znanost« koja je tradicijski ostala previše zatvorena u svoje racionalne okvire i u svoju racionalnu metodološku eksplikaciju. »Tek s fenomenološkim razumijevanjem otvara se novi put za teologiju«. <sup>39</sup>

<sup>37</sup> Usp. *GA* 60, str. 75.

<sup>38</sup> Usp. *isto*, str. 67.

<sup>39</sup> *Isto*. Središnje pitanje fenomenologije, kako ju zamišlja Heidegger, zapravo je faktično životno iskustvo. »Tek to vraćanje onom predfilozofijskom i predznanstvenom faktičnom životnom iskustvu omogućuje Heideggeru ne samo da filozofiju vrati na njezine izvore već jednako tako da se i fenomen religijskog promatra iz motrišta ove hermeneutike fakticiteta i iz nje proistjećućeg pitanja o smislu bitka tako ustrojenog čovjekova tubitka. *Fenomenologija religije* jest za Heideggera *hermeneutika faktične religioznosti*. Ona je 'fenomenologijska' zato što u njoj vodećim postaje pitanje o smislu tog faktičnog religijskog odnošenja koje samo sebe dovodi do jezika (λόγος)«. Usp. o tome: Ž. PAVIĆ, *Metafizika i hermeneutika*, Zagreb 1997., str. 79.

Fenomenološki pristupi preko formalne naznake omogućavaju i otvaraju novi horizont razumijevanja koji nadilazi okvire racionalne teologije. Racionalna teologija ostaje vezana na strukturu logičkoga zaključivanja kao i na strukturu racionalne argumentacije. Religiozni doživljaj za racionalnu teologiju graniči s iracionalizmom i emotivizmom te kao takav ostaje irelevantan ili mu se pripisuje sekundarno značenje. Pavao ne samo da je svojim spisima izvršio snažan utjecaj na oblikovanje i razvitak katoličke teologije, već je preko Augustina bitno utjecao i na samoga Luthera, a time i na razvitak protestantizma.

## 2.1. Poslanica Galaćanima

### 2.1.1. Pozadina i struktura Poslanice Galaćanima

U djelima apostolskim mogu se pronaći dva mjesta koja govore o Pavlovu misijskome putovanju kroz Galaciju.<sup>40</sup> Pavao je nakon obraćenja pred Damaškom bio pozvan za apostola.<sup>41</sup> Njegovo izvorno religiozno iskustvo dovodi ga do kršćanstva.

U eksplikaciji njegova izvorna kršćanskoga životnog iskustva, Pavlu »stoje na raspolaganju nedovoljna sredstva rabinskoga nauka«.<sup>42</sup> Ali ipak ta sredstva upućuju na specifičnu strukturu njegove eksplikacije. Pavao dakle promjenom svoga životnog stava i svjetonazora ne odbacuje misaone sklopove kulture u kojoj je odrastao, nego naprotiv te sklopove unosi u oblikovanje svoje teološke postavke kao i u eksplikaciju kršćanskoga životnog iskustva. Teologija križa predstavlja za Pavla »odlučujući argument (...) u sučeljavanju s njegovim galaćanskim protivnicima«.<sup>43</sup>

On je shvatio da Radosnu vijest spasenja treba navijestiti i poganima i Židovima. Pavlova misijska putovanja koja ga vode preko Frigije do Galacije imaju očito istu namjeru. Pavao ostaje u Galaciji zbog bolesti koja ga je na tome putu zatekla i koristi tu prigodu da Galaćanima navijesti spasenjsku poruku. Pretpostavlja se da je Poslanica Galaćanima vjerojatno nastala nakon »apostolskoga koncila«, dakle iza 48. godine.<sup>44</sup> Budući da postoje i neki tematski doticaji između Poslanice Galaćanima i Poslanice Rimljanima, posebno u pogledu teologi-

<sup>40</sup> Usp. Dj 16, 6; 18, 23.

<sup>41</sup> Usp. J. GNILKA, *Paulus von Tarsus, Zeuge und Apostel*, Freiburg im Breisgau 1996., str. 43: »Znakovitost njegova poziva obilježena je u Gal 1 – i samo ovdje – preko pojma objave«.

<sup>42</sup> GA 60, str. 72.

<sup>43</sup> F. J. ORTKEMPER, *Das Kreuz in der Verkündigung des Apostels Paulus*, Stuttgarter Bibelstudien 24, Stuttgart<sup>2</sup>1968., str. 9.

<sup>44</sup> Usp. F. MUSSNER, *Der Galaterbrief*, Freiburg – Basel – Wien<sup>4</sup>1981., str. 9.

je zakona i teologije opravdanja, moglo bi se zaključiti da su obje poslanice pisane u malome vremenskom razmaku.<sup>45</sup>

»O evanđelju koje mu je objavljeno Pavao govori u Gal 1, u raspravi koju su iznudili njegovi protivnici, koji su mu osporavali autentičnost njegova navještaja.«<sup>46</sup> S obzirom na svoje protivnike<sup>47</sup> Pavao smatra da je njegov navještaj autentičan. Premda čovjek »druge generacije«, navještaj i poruku evanđelja on je primio neposrednom objavom Isusa Krista. Obično se Pavlove protivnike o kojima je riječ u Poslanici Galaćanima etiketira kao »judaiste«, a njihov se nauk označuje »judaizmom«. <sup>48</sup> Ali sama je stvar, kako se bar čini, ipak puno kompleksnija. Ovdje se zapravo ne radi samo o poštivanju ili nepoštivanju židovskoga »zakona« uključujući i samo »obrezanje«, nego tu se prije svega radi o novome shvaćanju i tumačenju egzistencijalne čovjekove »slobode« koja je čovjeku darovana objavom Isusa Krista. Ovdje se slobodu u Kristu ne smije shvatiti u smislu neke etičke nenavezanosti, nego naprotiv, čovjekovu slobodu se ovdje shvaća kao potpuno čovjekovo darivanje volji Božjoj. Možemo dakle reći da su Pavlovi protivnici s kojima se on razračunava u Poslanici Galaćanima u biti njegovi suparnici i teško ih je pouzdano okvalificirati kao »bivše farizeje« ili »bivše esene« ili ih je također teško svrstati pod opći pojam »judaizma«. Očito je da se ovdje isprepleću različite svjetonazorske ideje i stanovišta, koja nose tragove ranoga židovstva, sinkretizma i gnosticizma. Pavlovi suparnici, što god oni bili i koja god stanovišta i svjetonazore predstavljali, nisu shvatili »istinu evanđelja«; zbog toga se Pavao osjeća pozvanim napisati Poslanicu Galaćanima.<sup>49</sup>

»Ali iz poslanice se može jedno jasno spoznati: da se kod čitave kontroverze radi o biti evanđelja i da je propovijed protivnika morala biti protupropovijed protiv apostolova navještaja u kojoj su uslijedili ne samo čisti napadi na pavlov-

<sup>45</sup> Isto.

<sup>46</sup> J. GNILKA, *Teologija Novoga zavjeta* (preveo Ivan Dugandžić), Zagreb 1999., str. 23.

<sup>47</sup> Pavao se sa svojim protivnicima posebno sučeljava u Poslanici Galaćanima, Drugoj Korinćanima i Poslanici Filipljanima. »Pretpostavlja se da možda i ove poslanice ne bi nastale da nisu postojali ovi izazovi«. Usp. o tome: »Die Gegner des Paulus«, u: J. GNILKA, *Paulus von Tarsus, Zeuge und Apostel*, Freiburg im Breisgau 1996., str. 145–152.

<sup>48</sup> Usp. F. MUSSNER, *Der Galaterbrief*, Freiburg–Basel–Wien, <sup>4</sup>1981., str. 14. S obzirom na problematiku judaizma postoje različiti pristupi i tumačenja. U tome smislu postavljene su i elaborirane različite hipoteze. S obzirom na pitanje tko su zapravo ovi judaisti, pokušani su različiti odgovori. Svi ovi odgovori s obzirom na pitanje tko su oni mogu se sažeti u sljedeće konstatacije, koje kažu da su oni mogli biti: »Kršćanski judaisti židovskoga podrijetla? Kršćanski judaisti poganskoga podrijetla? Židovsko-kršćanski gnosticici? Pogansko-kršćanski gnosticici? Gnosticirani židovski kršćani? Gnosticirani poganski kršćani? Sinkretistički Židovi?« (isto, str. 15–24; posebno str. 24).

<sup>49</sup> Usp. isto, str. 26 i dalje.

sko evanđelje, nego i protiv apostolove osobe«. <sup>50</sup> Iz protupropovijedi koju su na Pavlovu adresu upućivali njegovi protivnici i suparnici mogu se sa sigurnošću iščitati dvije glavne točke ili dva glavna naglaska. To je prije svega »zahtjev za obrezanjem« kao i napad na apostolov »autoritet«. <sup>51</sup> I upravo su ovi napadi ponukali apostola da »zakon« i »vjeru« učini središnjim temama svoje Poslanice. Stoga odgovor na pitanje protiv koga je onda konačno Pavao u Poslanici razvijao svoju teologiju »zakona« i »vjere« ne bi mogao glasiti: »protiv Židova i židovskih kršćana, nego jedino i samo protiv židovskih kršćana, a to znači protiv sukršćana premda židovskoga podrijetla«. <sup>52</sup> Jednom riječju Pavao se u Poslanici bori protiv »pseudoevanđelja«, dakle protiv onih koji različitim hermeneutičkim tumačenjima iskrivljuju samu bit Kristova evanđelja. Heidegger smatra da se u ovoj Poslanici zapravo radi o izvornu utemeljenju kršćanstva; zbog toga je Pavlu stalo jasno postaviti i obrazložiti ideju o »pravome evanđelju«. U postavljanju i obrazlaganju ideje o »pravome evanđelju« Pavao etablira i profilira svoju vlastitu teološku i vjerničku poziciju. <sup>53</sup>

Značajan utjecaj Pavlova Poslanica Galaćanima imala je na Marciona, izrazita predstavnika stare Crkve, kao i mladoga Luthera, u kojoj je Luther prepoznao teološku temu svoga života. <sup>54</sup>

»Poslanica Galaćanima je razloživa u tri velike cjeline: 1. Dokaz samostalnosti Pavlova apostolskoga poslanja, 2. Sučeljavanje između Zakona i vjere (najprije teoretski, zatim primjena na život), 3. Kršćanski život u cjelini, njegovi motivi i njegove sadržajne tendencije«. <sup>55</sup> Ovdje posvećujemo našu pozornost drugoj važnoj cjelini Poslanice Galaćanima, koja govori o sučeljavanju vjere i Zakona. »Uopće cjelokupni glavni dio poslanice (3, 1 – 5, 12) obrađuje odnos Zakona i vjere, vjera potiče spasenje, a ne Zakon (3, 2)«. <sup>56</sup>

<sup>50</sup> *Isto*, str. 27 i dalje.

<sup>51</sup> *Usp. isto*, str. 28.

<sup>52</sup> *Usp. isto*, str. 29.

<sup>53</sup> *Usp. GA 60*, str. 69. »Dakle, Pavlova misijska teologija od velike je važnosti za biblijsku teologiju (...) Zajedno s Isusovim navještajem ona tvori osovinu na kojoj se ima orijentirati teologija Novoga zavjeta«. *Usp. P. STUHLMACHER, Biblische Theologie des Neuen Testaments, Bd 1, Grundlegung von Jesus zu Paulus*, Göttingen 1992., str. 222.

<sup>54</sup> F. MUSSNER, *Der Galaterbrief*, nav. dj., str. 31 i dalje.

<sup>55</sup> *GA 60*, str. 69.

<sup>56</sup> F. J. ORTKEMPER, *Das Kreuz in der Verkündigung des Apostels Paulus*, Stuttgarter Bibelstudien 24, Stuttgart <sup>2</sup>1968., str. 9.

### 2.1.2. Pavlova zabrinutost za vjeru Galaćana

Situacija koja se aktualizira u Poslanici Galaćanima u svakome je pogledu specifična i jedinstvena. Ta situacija prije svega je osobna jer govori o Pavlovu »obraćenju« i njegovu osobnome religioznom rastu. Fenomen Pavlova »obraćenja« egzistencijalno je promijenio njegov život kao i njegov pogled na svijet. Nadalje, Pavlova situacija je takva da ga sili i potiče na djelovanje i zauzimanje jer se zajednica Galaćana našla u svojevrstnoj religioznoj i vjerskoj krizi. Budući da Pavao živi i djeluje na temelju osobnoga faktičnog iskustva vjere, on ne može mirno i indiferentno promatrati zajednicu u kojoj je na djelu neko pseudoevanđelje. Heidegger smatra da je Poslanica Galaćanima »izvorni dokument za njegov religiozni razvitak i također historijsko izvješće o samome Pavlovu strastvenom uzbuđenju«. <sup>57</sup> Upravo ova Heideggerova konstatacija o Pavlovu strastvenom uzbuđenju upućuje na Pavlov temperament ali i na njegovu zabrinutost zbog pseudoevanđelja i podijeljenosti u zajednici. Heideggeru je stalo da u okviru fenomenološke analize kao prvo »potraži jedno opće razumijevanje Poslanice Galaćanima, kako bi njime mogao prodrijeti i u temeljne fenomene prakršćanskoga života«. <sup>58</sup> Budući da se Pavao nalazi u borbi protiv Židova i židovskih kršćana koji su se priklonili pseudoevanđelju, postaje očito da se tu radi o »fenomenološkoj situaciji religiozne borbe« <sup>59</sup> koju Pavao vodi sa svojim protivnicima, ali i borbe koju vodi sam sa sobom.

Upravo ova situacija religiozne borbe daje naslutiti u kojoj se situaciji Pavao nalazi, kako u pogledu njegova odnosa prema svijetu, tako i u pogledu njegova odnosa prema samome sebi. Od posebnoga je značenja da fenomenološka eksplikacija mora obuhvatiti upravo ovu dvostrukost koja se doduše izvršava u samoga Pavla, ali su korelacije toga odnosa ipak po sebi različite. Pavao, koji je sav u borbi protiv pseudoevanđelja, u biti osjeća da je to zapravo njegova vlastita unutarnja borba koju on vodi sam sa sobom. Ta se borba u njemu samome, a onda i prema svijetu, događa na relaciji pojašnjavanja nekih temeljnih odnosa koji se očituju kao suprotnosti između »Zakona« i »vjere«. Ova suprotnost »Zakona« i »vjere« predstavlja na neki način središnji problem Poslanice Galaćanima. »Odlučujuće je suočenje vjere i Zakona: *kako* vjere i ispunjenje Zakona, kako se ponašam prema vjeri i prema Zakonu«. <sup>60</sup> Radi se o mome osobnom stanovištu, kako dakle živim vjeru, kako ju izvršavam te kakav je moj odnos prema Zakonu.

---

<sup>57</sup> GA 60, str. 68.

<sup>58</sup> Isto.

<sup>59</sup> Isto.

<sup>60</sup> Isto, str. 72 i dalje.

Pavlova zabrinutost za postalost Galaćana u smislu djelomična prihvaćanja pseudoevanđelja zapravo je i njegova vlastita zabrinutost, njegova vlastita borba koju on vodi sam sa sobom jer i u njemu samome dolazi do sukobljavanja »Zakona« i »vjere«. Pavao kao židovski rabin duboko stoji u židovskoj tradiciji, tako da Mojsijev zakon predstavlja na svaki način samo središte Pavlova religioznoga života. Obraćanje i objava po Kristu unose u Pavlov život promjenu i zaokret s obzirom na njegove religiozne poglede i nazore. Taj se zaokret i promjene mogu jasno iščitati u Poslanici Galaćanima: »Čovjeka ne opravdava vršenje Zakona«. <sup>61</sup> Ili Pavlovo stanovište u Poslanici Rimljanima: »(...) nikoga neće opravdati pred njim vršenje Zakona. Zakon, uistinu, služi samo točnoj spoznaji grijeha«. <sup>62</sup> Ovdje se očito Zakon i grijeh pokušavaju dovesti »u racionalan međudodnos«. <sup>63</sup>

»Ako taj temeljni izričaj uzmemo ozbiljno, onda je Zakon isključen kao put spasenja. Doduše, Pavao govori u Rim 2, 25 da obrezanje koristi ako se vrši Zakon. Ali ipak iz toga se ne može zaključiti da bi on put Zakona i nakon Krista dopustio kao put spasenja«. <sup>64</sup> Na taj način vjera postaje u Pavla središnja egzistencijalna kategorija koja omogućava i koja vodi do spasenja i do života. »Uvijek iznova Zakonu se suprotstavljaju darovi spasenja, tako da se čitatelju jako naglašava njegova nepotpunost i nedostatnost, i tako se ostavlja dojam da je Zakon ljudima uskraćivao te darove. Pravednost Božja (3, 21), vjera (Gal 2, 16), milost (Rim 6, 14s), život (Gal 3, 21), Duh Božji (3, 2) nalaze se onkraj Zakona«. <sup>65</sup> Ako je do Pavla Zakon imao svoje opravdanje kao mogući put spasenja, u Pavla se na temelju vlastita vjerničkoga iskustva događa očit zaokret prema vjeri koja otvara novi put do spasenja (ἠσωτηρία). Spasenje se dakle ostvaruje po vjeri kao životnome stavu koji se nada konačnu susretu s Bogom. »Ako Pavao u tome sklopu govori o životu u vjeri (Gal 2, 20), iz toga je jasno kako nije dostatan unutarnji, intelektualni pristanak, već treba biti zahvaćena čitava stvarnost ljudske egzistencije. Život u vjeri znači: stanje opravdanosti izdržati do kraja, kako bismo jednoć mogli primiti nadu opravdanja (Gal 5, 5). U vjeri se opravdanje nosi kroz život i Božja spasiteljska moć ostaje trajno djelatna«. <sup>66</sup>

Evanđelje koje naviješta Pavao budi vjeru. Vjera je na taj način bitno vezana uz navještaj; vjera i navještaj čine komplementarnu cjelinu. Vjera dolazi od slušanja spasenjske poruke koja se naviješta kao Radosna vijest. Vjera se očituje

<sup>61</sup> Usp. Gal 2, 16.

<sup>62</sup> Usp. Rim 3, 20.

<sup>63</sup> Usp. J. GNILKA, *Teologija Novoga zavjeta*, Zagreb 1999., str. 57.

<sup>64</sup> *Isto*, str. 55.

<sup>65</sup> *Isto*, str. 56 i dalje.

<sup>66</sup> *Isto*, str. 69.

preko ljubavi (Gal 5, 6). »Time vjera nije zamjenjiva ljubavlju, ali je istaknuto da obje idu nerazdvojivo zajedno.«<sup>67</sup> Vjera se manifestira i očituje na način ljubavi. Možemo reći da vjera u biti kršćanski život utemeljuje, ali ga tek ljubav ostvaruje. Izvršenje vjere u faktičnome životnom iskustvu vodi do ljubavi, a izvršenje ljubavi do slobode. Onaj koji ljubi taj je tek potpuno slobodan. »Dakako, vi ste, braćo, k slobodi pozvani. Samo, neka ta sloboda ne bude pobuda tijelu, nego ljubavlju služite jedan drugome.«<sup>68</sup>

Apostol Pavao želi Poslanicom Galaćanima pokazati da je smisao i sadržaj kršćanske slobode osloboditi čovječanstvo od svih pseudoreligijskih ponuda i putova spasenja te sukladno tome i od mogućega spasenjskog puta koji nam nudi Zakon. U tome nastojanju i sam je Pavao sazrijevao prije nego što je došao do svoga definiranog stanovišta o novome razumijevanju vjere i slobode. Očito je da je iz svoje životne situacije kao i iz svojih životnih napetosti i suprotstavljanja govorio i pisao zajednici Galaćana, kako bi ih potaknuo i ohrabrio u njihovoj vjeri. Na temelju rečenoga moguće je razumjeti i povezati osnovne karakteristike kršćanske svijesti koja konstituira prakršćansku religioznost u njezinoj osnovnoj strukturi.

Struktura prakršćanske religioznosti određena je Pavlovom osobnom situacijom, kao i situacijom koju Pavao pronalazi u Galaćana. Pavlova osobna situacija očituje se u promjeni života i strastvenome žaru za navještaje evanđelja. Pavlova situacija koju pronalazi u Galaćana zrcali se u sukobljavanju mišljenja i stanovišta oko dviju zadanih i prisutnih suprotnosti, između »Zakona« i »vjere«. Fenomenološka eksplikacija koja je upućena na smisao upravo pokazuje kako se Pavao kao Židov opredjeljuje za vjeru i opravdanje koje slijedi iz vjere. Time se događa lom u njegovoj vlastitoj egzistenciji koja nije više vezana na ono što je staro i što je prošlost (Zakon), nego na nešto novo što je sadašnjost i budućnost (vjera).

## 2.2. Poslanice Solunjanima

### 2.2.1. Pavlova zabrinutost za vjeru Solunjana

Prema Dj 17, 1, Pavao dolazi u Solun preko Amfipola i Apolonije. Grad Solun bio je vrlo važno trgovačko, geopolitičko i kulturno središte nekadašnjega Rimskog carstva. »Za vrijeme rimske vlasti Solun je bio glavni grad druge od

<sup>67</sup> Isto.

<sup>68</sup> Usp. Gal 5, 13: »Krist nas je svojom smrću na križu otkupio za novu slobodu«. Usp. o tome: F. J. ORTKEMPER, *Das Kreuz in der Verkündigung des Apostels Paulus*, Stuttgarter Bibelstudien 24, Stuttgart<sup>2</sup>1968., str. 18.

četiri pokrajine na koje je Makedonija tada bila podijeljena. A kad je 146. pr. Kr. od te četiri pokrajine formirana provincija Makedonija, Solun, koji je bio najveće naselje u njoj, postao je njenim glavnim gradom.<sup>69</sup> U grad Solun dolazi Pavao kao misionar i navjestitelj evanđelja u pratnji Sile i Timoteja. Pavlova Prva poslanica Solunjanima napisana je nedugo nakon njegova dolaska u Korint, dakle pedesetih godina.<sup>70</sup>

Naše je glavno pitanje kako se odnosi Pavao prema zajednici u Solunu. Nadalje, kako on doživljava njihov susvijet i što on zapravo čini za zajednicu Solunjana. Očito mu je i ta zajednica na temelju njegove apostolske i misionarske svijesti postala brigom njegova poslanja. Možemo stoga reći da je sam motiv navještaja kao i briga za situaciju u kojoj se nalaze Solunjani zapravo iskazivanje Pavlova »odnošajnoga smisla« prema Solunjanima. To iskazivanje »odnošajnoga smisla« prema Solunjanima opet kulminira u Pavlovoj zabrinutosti za zajednicu Solunjana i upravo je to egzistencijalno stanje u kojemu se nalazi Pavao i kao navjestitelj evanđelja i kao pisac Poslanica Solunjanima. Sve ono što Pavao govori i kako govori svojim naslovnici zapravo je određeno Pavlovim vlastitim životnim situacijama.<sup>71</sup> Te su situacije prije svega karakterizirane zabrinutošću i brigom za vjeru Solunjana, dakle u pitanju je postalost Solunjana. Oni su dođuše po navještaju došli do vjere, no mogu li oni vjeru i očuvati, mogu li se suprotstaviti izazovima i kušnjama života, ostaje za Pavla temeljno pitanje koje bitno određuje njegovu životnu situaciju.

Pavao se u Prvoj poslanici Solunjanima brani od svojih židovskih protivnika koji ne žele prihvatiti njegov navještaj. Prema Harnacku, podijeljenost solunske Crkve bila je očita. On smatra »da je stoga Prva poslanica Solunjanima bila upućena nežidovskome dijelu Crkve, dok je Druga bila namijenjena njenom židovskom dijelu.«<sup>72</sup> U svakome slučaju, kako u Prvoj tako i u Drugoj poslanici Solunjanima, gledano s fenomenološkoga stanovišta, dolazi do izražaja Pavlova zabrinutost za duhovni rast solunske zajednice, za njihovu postalost, a to znači za njihovu vjeru.<sup>73</sup>

Budući da Prva poslanica Solunjanima nije polučila očekivane rezultate, Pavao osjeća potrebu napisati i Drugu poslanicu Solunjanima, i to u vrlo kratkome

<sup>69</sup> L. MORRIS, *Solunjanima 1. i 2., Tumačenje 1. i 2. poslanice Solunjanima* (prijevod: Radovan Gajev), Novi Sad 1984., str. 15.

<sup>70</sup> Usp. isto, str. 19. Usp. također *GA 60*, str. 87: »Pavao piše Poslanicu odmah po svome dolasku u Korint«.

<sup>71</sup> Usp. *GA 60*, str. 100.

<sup>72</sup> L. MORRIS, *nav. dj.*, str. 28.

<sup>73</sup> Fenomen Pavlove zabrinutosti za Solunjane eksplicira također Ž. Pavić. Usp. o tome: Ž. PAVIĆ, *Metafizika i hermeneutika*, Zagreb 1997., str. 79–87.

roku, nakon što je napisao Prvu poslanicu. U Drugoj poslanici Solunjanima Pavao hrabri, ali i kori zajednicu u Solunu, i zabrinut je za opstanak te zajednice.

### 2.2.2. Paruzija kao dolazak Onoga koji ima doći

Paruzija predstavlja središnju temu Pavlove Prve i Druge poslanice Solunjanima. U jezičnoj uporabi *παρουσία* znači »tubivovanje, nazočnost, sadašnjost«. <sup>74</sup> U usporedbi s drugim novozavjetnim spisima, Pavao je u svojim poslanicama na više mjesta koristio izraz paruzija. <sup>75</sup> To upućuje na zaključak da je *παρουσία* bila jedna od bitnih tema njegove teološke refleksije. Očito se radi o Pavlovu teološkome pokušaju ponazočivanja Kristova ponovnog dolaska na kraju vjekova. Iako Pavao kao apostol evanđelja u sebi osjeća radost zbog navještaja radosne vijesti, ipak je njegov život ispunjen nevoljom i zabrinutošću. Temeljna situacija iz koje Pavao pokušava formulirati svoje teološke postavke za zajednicu Solunjana zapravo je njegova vlastita nevolja koju doživljava u svojim životnim situacijama. Iskustvo nevolje prema Heideggeru predstavlja temeljno iskustvo »koje pripada samome životu kršćana«. <sup>76</sup> Ovdje je zapravo riječ, kako kaže sam Heidegger, o jednoj »apsolutnoj zabrinutosti« <sup>77</sup> u kojoj stoji čovjek prema onome nadolazećem i tajanstvenome koje ipak postaje zbilja i oživotvoruje se u nazaci Kristova ponovnog dolaska. Zato nevolju i zabrinutost čovjekova tubitka ovdje treba shvatiti u egzistencijalnome smislu kao specifičnu čovjekovu situaciju iz koje je moguće postići otvaranje puta prema vjeri u ono nadolazeće i tajnovito. Tek put vjere omogućava Pavlovu vlastitu postalost. Osnovna pretpostavka da bi se postalost uopće mogla dogoditi je obraćenje koje se događa promjenom života kao i životnoga mentaliteta. Obraćenje uvijek prati faktično iskustvo vjere, koja postaje temeljem i svrhom čovjekovih nastojanja da iz zabalosti u svijet

<sup>74</sup> Παρουσία dolazi od glagola πάρεμι, što znači »biti tu, biti prisutan«. Usp. *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Bd III.*, izd. Horst Balz / Gerhard Schneider, Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz 1983., Sp. 102.

Za pojašnjenje pojma παρουσία pomažu nam mjesta u kojima se očituje nada u Gospodinov dolazak (1Sol 4, 13–18; 5, 1–11). Sadržajno se tu radi o unutarnjoj povezanosti između paruzije i uskrsnuća. Usp. *Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament XIII.*, TRANGOTT HOLTZ, *Der erste Brief an die Thessalonicher*, Benzinger / Neukirchener, Zürich – Einsiedeln – Köln 1986., str. 182–239.

<sup>75</sup> Pojam παρουσία u Novome zavjetu pojavljuje se na 24 mjesta, od toga samo u Pavlovim poslanicama 11 puta. Usp. *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*, izd. L. Coenen, E. Beyreuther i H. Bietenhard, Wuppertal 1972., str. 472. Dalje se navodi kao *Theologisches Begriffslexikon*.

<sup>76</sup> GA 60, str. 97.

<sup>77</sup> Usp. isto str. 98.

kao i zabrinutosti za egzistenciju čovjek uvijek može naći put do novoga smisla kao i put do novog razumijevanja života.

Paruzija je u Pavla također povezana i s apokaliptičkim predodžbama koje nisu strane ni Staromu zavjetu ni Novomu zavjetu. »Pavao samo utoliko probija apokaliptičke predodžbe, što konačni događaji djeluju već sada; ne vrijedi naime živjeti u žalosti nego u nadi (1 Sol 4, 13; 5, 23)«. <sup>78</sup> Prevladavanje žalosti preko nade upravo je ono što možemo označiti kao Pavlovu postalost. Solunjani za Pavla imaju »apsolutno značenje«, <sup>79</sup> ono dolazi do izražaja preko Pavlove zabrinutosti za njih. Budući da Pavao i sam prolazi put od nevolja prema svojoj vlastitoj postalosti, taj isti put prolazi i zajednica Solunjana. Da čovjek ne bude, da ne postaje novo stvorenje u Bogu, ima svoj razlog, prema Pavlu, u »tijelu«. Tijelo je dakle područje nevolje i zabrinutosti. To stanje čovjekove zapalosti u svijet ili u tijelo označit će kasnije Augustin požudom (concupiscentia), da bi pokazao što čovjeka zapravo sputava da ne postane ono što bi trebao biti. Prema Pavlu, čovjek bi trebao biti i postati slika Boga u svijetu. Ali budući da je čovjek i tijelo koje ga drži u zapalosti svijeta, on nije uvijek u stanju izdignuti se u onu drugu sferu bitka koja ga tek čini slobodnim od svih požuda i svih zapalosti u svijet. »Σάρξ, 'tijelo' je izvorna sfera svih ne iz Boga motivirajućih afekata«. <sup>80</sup> Pavao u razradbi svoje antropološke pozicije pokušava dati cjelokupnu sliku o čovjeku. Ta slika o čovjeku je biblijska slika, tako da je Pavao kao antropolog u biti biblijski mislilac. <sup>81</sup>

»Pojam η σάρξ (= tijelo) tijesno je povezan sa σωμα. On također ima starozavjetne židovske korijene«. <sup>82</sup> Čovjek je σωμα ali ne samo kao reflektirajuće biće koje ima moć spoznavanja, nego ujedno i strastveno i emocionalno biće. Kao σωμα, čovjek je vezan na svijet. Budući da je svijet od Adamova pada ispunjen grijehom, a grijeh, prema biblijskome shvaćanju, vodi čovjeka prema smrti, čovjek može biti samo Kristovim spasenjskim činom oslobođen smrti. U Pavla postoji komplementarna pojmovna povezanost između σάρξ i πνευμα. Izrazom πνευμα pokušava se označiti upravo ona čovjekova »životna snaga« koju čovjek zadobiva od Boga kao milosni dar kojim je čovjek kao biće prema smrti u stanju prevladati i samu smrt. Pojam πνευμα također je srodan pojmu ψυχή, koji označava čovjekovu dušu koja nije isto što i tijelo, ali zajedno s tijelom u

<sup>78</sup> *Theologisches Begriffslexikon*, str. 472.

<sup>79</sup> *GA 60*, str. 98.

<sup>80</sup> *Isto*.

<sup>81</sup> R. Bultmann posvećuje također veliku pozornost pavlovskim spisima. »Bultmann je iz ovoga nalaza zaključio da se pavlovska teologija najbolje može predstaviti kao teološka antropologija...«. Usp. P. STUHLMACHER, *Biblische Theologie des Neuen Testaments, Bd I, Grundlegung von Jesus zu Paulus*, Göttingen 1992., str. 235.

<sup>82</sup> P. STUHLMACHER, *nav. dj.*, str. 276.

biblijskome smislu čini cjelinu i čovjekovu cjelovitost. »Život κατά πνευμα za razliku prema mijeni κατά σάρκα jest život iz snage i prema volji Božjoj i Krista (Rim 8, 4–6). Stoga apostol može umjesto κατά πνευμα povremeno također reći κατά κύριον (2 Kor 11, 17)«. <sup>83</sup>

Pavao koji gradi svoju vlastitu antropologiju na biblijskim tradicijskim shvaćanjima, izričito naglašava da je čovjek σάρξ, πνευμα i, ψυχή. Pavlovi antropološki i teološki pristupi u razumijevanju čovjeka od temeljna su značenja za cjelovitije razumijevanje novozavjetnih eshatologija. »U Novome zavjetu ne postoji eshatologija nego eshatologije«. <sup>84</sup> Očito da je u Novome zavjetu riječ o različitim i višestrukim pristupima prema onim događajima za koje se najavljuje da će uslijediti na kraju vjekova i povijesti. Ti događaji ne određuju samo budućnost, nego budućnost biva po njima određena. Jedan od takvih pristupa određivanja budućnosti iz sadašnjosti kao i određivanja sadašnjosti iz budućnosti je Pavlovo razumijevanje eshatologije, koje se na specifičan način otjelovljuje u pojmu παρουσία. Paruzija tako postaje temeljni pojam u Pavlovim Poslasticama Solunjanima, na temelju kojega se iz sadašnjosti pokušavaju prepoznati budući događaji, a iz budućnosti odrediti sadašnji.

Paruzija prema Heideggeru tematizira dva ključna problema. Prvi se odnosi na pitanje kako paruzije s obzirom na one koji su već usnuli u Gospodinu te Kristov ponovni dolazak više neće doživjeti u ovozemnosti, dok se drugi odnosi na ono vremensko kada se treba paruzija dogoditi. <sup>85</sup> Iz pitanja kako trebalo bi postati razvidno na koji način Pavao doživljava ovu problematiku; ona se očito ne može riješiti strogim znanstveno-teorijskim pristupima i metodama, nego mogućnost rješenja ovoga pitanja treba očito potražiti u vjeri koja karakterizira čovjekovo egzistencijalno stanje pred Bogom. Vjera postaje čovjekov izvorni egzistencijal pomoću kojega čovjek ostvaruje svoj temeljni odnos prema Bogu kao nadnaravnoj zbilji. »Ali ovaj pogled na smrt nije odlučujući, a još manje je važan pogled na konačni scenarij 'posljednjega dana'. Odlučujuće je da čovjek u vjeri ovdje i danas postaje otvoren za Boga i njegov dolazak«. <sup>86</sup> Ako čovjeka karakterizira egzistencijalna otvorenost njegova bića, onda ona nadilazi i samu granicu smrti. Vjera ne samo da priprema čovjeka za otvorenost, ona jest otvorenost za Boga i za susret s Bogom.

Ono što Bultmann pokušava naglasiti nadovezujući se na egzistencijalnu analitiku ranoga Heideggera jest prije svega otkrivanje čovjekove otvorenosti za bu-

<sup>83</sup> Isto, str. 277.

<sup>84</sup> H. E. LONA, *Die Eschatologie im Kolosser- und Epheserbrief*, Würzburg 1984., str. 18.

<sup>85</sup> Usp. GA 60, str. 99.

<sup>86</sup> G. GRESHAKE / G. LOHFINK, *Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit, Untersuchungen zur christlichen Eschatologie*, Freiburg – Basel – Wien <sup>2</sup>1975., str. 17 i dalje.

dućnost. Budućnost i sloboda za čovjeka su izgubljene grijehom. Čovjek se zbog grijeha zatvara pred budućnošću. Tek po vjeri on se ponovno otvara za budućnost i slobodu.

Značajno je ovdje spomenuti da se s jedne strane protestantska teologija (K. Barth, R. Bultmann), kao i s druge strane katolička teologija (H. U. v. Balthasar, K. Rahner) trudila oko pitanja eshatološke hermeneutike. »Objema je zajednička kritika jednoga kozmološko-fizicistički shvaćena stanovišta o 'posljednjim stvarima' kao jedne vrste izvješća o 'kraju svijeta'«. <sup>87</sup> Za Heideggera je odlučujuće pitanje »kako se ja u vlastitom životu prema tome ponašam. Iz toga proizlazi smisao 'kada' vremena i trenutka«. <sup>88</sup> Naglasak se stavlja na moje ponašanje prema konačnim događajima koji bi trebali uslijediti na kraju vremena. Ako se dakle prema tim događajima ponašam po vjerskome gledanju na budućnost, onda se pitanje »kada« se to treba dogoditi razotkriva na temelju samoga smisla jer po vjeri naš život zadobiva smisao te je kao takav otvoren i za ona zadnja događanja na kraju vremena. Ono što se jedino od čovjeka zahtijeva i traži je način ostvarenja čovjekova života. Ako je taj način ostvarenja vjerski, onda je povezan i sa smislom. Stoga je fenomenološko pitanje »kako« od presudne važnosti jer se time pitanje »kada« postavlja u drugi plan; ono u tome kontekstu nije primarno nego sekundarno.

Prema tome, može se reći da »imati Boga« ne znači mistično utonuće i posjedovanje Boga na način mističnoga iskustva, nego »imati Boga« prema fenomenološkoj eksplikaciji znači omogućiti Bogu pristup do vlastita života, do čovjekovih životnih situacija u kojima se Boga doživljava kao prisutnost i smisao pomoću kojega čovjek može izdržati i osmisliti svoje vlastite životne nevolje. Znati za to da Bog to doista jest, odnosno da Bog to doista i čini, zapravo je jedna vrsta »vjerskoga znanja« koje je potpuno drukčije naravi nego što je »egzaktno znanje« koje je karakteristično za prirodne znanosti. »Vjersko znanje« poziva i temelji se na vjeri u povijesno-spasenjski događaj Isusa Krista. »Vjersko znanje« upravo je ono čovjekovo egzistencijalno znanje pomoću kojega čovjek postaje otvoren ne samo za sadašnjost, nego i za budućnost. Ono na što nas upućuje Heideggerova fenomenološka eksplikacija jest činjenica da je »vjersko znanje« bitno oblikovalo Pavlovu egzistenciju, a time i njegov navještaj vjere u zajednici Galaćana kao i u onoj Solunjana. Pojam paruzije prema Heideggerovu mišljenju, iako povezan u temeljnome razumijevanju s »očekivanjem« i »nadom«, ipak se ne može u potpunosti razumjeti na temelju »čiste analize svijesti«, <sup>89</sup> nego naprotiv, taj se pojam može jedino u potpunosti shvatiti preko čovjekove egzistencijal-

<sup>87</sup> *Isto*, str. 19.

<sup>88</sup> *GA 60*, str. 99 i dalje.

<sup>89</sup> *Usp. isto*, str. 102.

ne vjere i njegova faktičnoga životnog iskustva, dakle samo se ostvarenjem života razotkriva i njegov smisao.

Oni koji ne posjeduju »vjersko znanje« hodaju u tami te su kao takvi daleko od spasenja, jer ne posjeduju »jasnoću vlastita znanja«. <sup>90</sup> Ova se jasnoća vlastita znanja ne postiže teorijskim ili spekulativnim mišljenjem, nego faktičnim životnim iskustvom koje se događa i izvršava u čovjekovim životnim situacijama. Prema tome, pitanje o jasnoći vlastita znanja nije primarno spoznajno-teorijsko pitanje, nego je to prije svega pitanje koje leži u području »vjerskoga znanja«. »Vjersko znanje« koje proizlazi iz faktičnoga životnog iskustva unosi jasnoću i u vlastito znanje jer fenomenološkom eksplikacijom tumači upravo onaj »kako« koji je bitno vezan na čovjekove životne situacije.

Pavao poziva zajednicu Solunjana na budnost i trijeznost. <sup>91</sup> Ova budnost i trijeznost, premda vezana uz pitanje »kada« paruzije, u biti se odnosi na fenomenološko pitanje »kako« se paruzija izvršava u životu. Paruzija se očito u životu izvršava u vremenitosti, ali ona se također izvršava i u budnosti i trijeznosti. Budući da čovjek koji vjeruje i koji se nada Kristovu ponovnom dolasku pouzdano zna da se on može dogoditi samo u vremenu; može se reći da je vrijeme bitna kategorija kršćanske religioznosti. U vremenu budnost i trijeznost, s obzirom na Kristov ponovni dolazak, poprimaju svoju potpunu aktualizaciju i primjenu.

Pitanje o »kada« paruzije »svodi se na moje ponašanje. Kako paruzija stoji u mom životu, upućuje na samo ostvarenje života«. <sup>92</sup> Čovjekovo ponašanje implicitno je određeno budnošću s obzirom na »kada« paruzije, ali ono mora biti određeno i s obzirom na »kako«; to pak određenje ovisno je o tome kako se zapravo ostvaruje moj vlastiti život. U Pavla, kao i u Galačana i Solunjana, unatoč prisutnih napetosti i podjela, život se ostvaruje vjerom koja je nošena nadom i ljubavlju. Na taj se način očito i u Pavla kao i u njegovih zajednica izgrađuje egzistencijalno stanovište koje počiva na vjeri, nadi i ljubavi. U ljubavi su vjera i nada međusobno povezane i nerazdvojivo sjedinjene. Prema Heideggeru, kršćanin živi u vremenu i njegov život u vremenu »ima poseban karakter«. <sup>93</sup> Taj se poseban karakter kršćanina prepoznaje po tome što on doduše živi vremenitost, ali u tu vremenitost s Kristovim spasenjskim događajem već sada ulazi u budućnost. Plodovi te darovane budućnosti očituju se kao vjera, nada i ljubav ne samo u Pavla nego i u zajednica koje su primile i prihvatile njegov navještaj Radosne vijesti. Pitanje »kako« se događa i ostvaruje kršćanska religioznost zapravo nas

<sup>90</sup> Usp. *isto*, str. 103.

<sup>91</sup> Usp. 1 Sol 5, 6.

<sup>92</sup> *GA 60*, str. 104.

<sup>93</sup> *Isto*.

uvijek vodi prema situaciji. Situacija na taj način postaje horizontom u kojem se ostvaruje religioznost. Situacija osim toga pojašnjava uvjete i način kako se religioznost ostvaruje. To pitanje »kako« ostvarenja religioznosti središnje je pitanje Heideggerove fenomenološke interpretacije Pavlovih poslanica.

Pavao koji sam živi iz uvjerenja u skori Gospodinov dolazak, pitanje dana (ἡμέρα) kada će se paruzija ostvariti, iako je po naravi stvari sekundarno, zapravo implicitno određuje Pavlov način života kao i njegov način ponašanja. Treba biti uvijek spreman da nas taj dan (ἡμέρα) ne zateče nespremne. »Ali vi, braćo, niste u tami da bi vas onaj dan mogao iznenaditi kao lopov«. <sup>94</sup> Ovdje se zapravo radi o eshatološkome problemu od kojega nisu bile imune kako ranožidovske tako i kasnožidovske predodžbe; ta i sam je Isus govorio o blizini Kraljevstva Božjega, dakle i on je živio iz svijesti da će uskoro nastupiti i da će se uskoro ostvariti Kraljevstvo Božje. »Dolazak kraljevstva Božjega očekivan je kao oslobođenje od nepravedne vladavine i kao ostvarivanje Božje pravednosti u svijetu. Božje kraljevstvo bilo je bit spasenjske nade. Konačno, njegov dolazak podudara se s ozbiljenjem eshatološkog šalama, mira među narodima, među ljudima, u čovjeku i čitavom svemiru«. <sup>95</sup> Ovdje se zapravo pretpostavlja čovjekov nemir kao i njegova izgubljenost u svijetu, on ne može i nije u stanju sam izići iz toga nemira i iz te izgubljenosti. »Za kršćanski život ne postoji nikakva sigurnost, stalna nesigurnost također je karakteristična za temeljne značajnosti faktičnoga života. Nesigurno nije slučajno nego nužno«. <sup>96</sup>

Paruziju se kao dolazak Gospodnji očekuje kao oslobađanje od ove egzistencijalne nesigurnosti i nemira, ali paruziju se također očekuje i kao oslobođenje od svih nesloboda, kao i onih situacija u kojima je čovjekova sloboda ugnjetavana, a temeljna ljudska prava pogažena. Ova temeljna egzistencijalna nužnost prema Heideggeru nije logička, ona dakle nije plod diskurzivnoga mišljenja ili znanstvenog znanja; ona je poglavito prisutna u životu na način ostvarenja života te kao takva bitno ulazi i tvori čovjekovo životno iskustvo. Nesigurnost koja postaje nužnost faktičnoga životnog iskustva nije znanstveno znanje, nego iskustveno znanje koje oblikuje čovjekov vjernički bitak i njegovo postojanje. I upravo ovo iskustveno znanje koje prelazi u vjerničko znanje omogućava čovjeku da više ne hodi u tami, nego u svjetlu i istini. »Naprotiv, vjernici sinovi su svjetla i dana«. <sup>97</sup> Vjera u ponovni Kristov dolazak omogućava čovjeku zaokret hoda prema svjetlu i prema danu. Kako, na koji se način to točno ostvaruje, osta-

<sup>94</sup> 1 Sol 5, 4.

<sup>95</sup> W. KASPER, *Isus Krist* (prijevod: Nedjeljko A. Ančić, Nikola Bižaca i Ante Kusić), Split 1995., str. 82.

<sup>96</sup> *GA 60*, str. 105.

<sup>97</sup> *Isto*.

je uvijek vezano na konkretne životne situacije svakoga pojedinca. Budući da svaki pojedinac ima svoj osobni hod u vjeri kao i svoj osobni hod prema Bogu koji je bitno oblikovan njegovim specifičnim životnim situacijama, vjera na taj način postaje nešto osobno, ono što pripada čovjeku i njegovu faktičnomu životnom iskustvu.

Za Pavla nije od presudne važnosti pitanje »kada« će παρουσία nastupiti, nego za njega je najvažnije pitanje »kako« će ona nastupiti, odnosno »kako« će se ona ostvariti. »'Kada' je određeno kroz 'kako' se ponašati, ovo pak je određeno kroz izvršenje faktičnoga životnog iskustva u svakome njegovu momentu.«<sup>98</sup> Kršćani su prema Pavlu pozvani da svakodnevno žive svoju vjeru u Gospodnji dolazak. To življenje vjere omogućava im prevladavanje tame i drži ih u neprestanoj otvorenosti za susret s onim koji ima doći: kršćani su oni koji su pozvani živjeti tu nadu nasuprot onima koji te nade nemaju.

Suočen s raznim podijeljenostima u zajednici Solunjana, s različitim nevoljama života koje okružuju njega kao i Solunjane, Pavao je bio uvjeren da će paruzija nastupiti prije njegove smrti.<sup>99</sup> Paruzija se na taj način trebala shvatiti kao dan koji ne kažnjava nego zapravo oslobađa ljude iz njihove nevolje i postavlja ih u jedno stanje blaženstva u kojemu je svaka nevolja i svaka zabrinutost dončana.

#### ZAVRŠNE NAPOMENE

Dok je u sinoptičara kao glavni predmet navještaja *Kraljevstvo Božje* (ἡ βασιλεία του θεου – Lk 16, 16), u Pavla je »predmet navještaja već sam Isus kao mesija«.<sup>100</sup> Na temelju Pavlova vlastita životnog iskustva dolazi do pomaka naglaska s obzirom na njegovu navjestiteljsku službu. Središtem njegova navještaja postaje mesija, Krist koji je u potpunosti izmijenio njegov život. Taj egzistencijalni obrat koji se dogodio u Pavla bitno je odredio daljnji tijek njegovih teoloških refleksija. Pavao preko navještaja Radosne vijesti unosi u zajednice Galaćana i Solunjana svoj osobni hod u vjeri, odnosno svoje vlastito vjerničko iskustvo. Vjerničko iskustvo se ne može obuhvatiti racionalno na način logičkoga diskursa, ono se izvršava u Pavlovu životu kao i u njegovim životnim situacijama.

Fenomenološka interpretacija odustaje od zadanih logičkih okvira i formi te nastoji preko fenomenološke eksplikacije aktualizirati upravo ovo vjerničko iskustvo koje postaje mjestom ostvarenja vjere. Bez ostvarenja vjere, vjera bi

<sup>98</sup> *Isto*, str. 106.

<sup>99</sup> *Usp. isto*, str. 115.

<sup>100</sup> *Isto*, str. 116.

ostala puki racionalni čin koji ostaje zatvoren u određeni filozofski sistem ili svjetonazor, u kojemu se sužava prostor za njegovo ostvarenje. Fenomenološka nas je eksplikacija približila tome ostvarenju vjere koje se događa u životnim situacijama koje svoju vjeru na način postalosti žive i na taj ju način otjelovljuju.

Budući da se vjera prenosi navještajem, ona ne samo da je vezana na situacije ljudi, nego naprotiv, ona je vezana i na historijske odnosno tradicijske sadržaje koji proizlaze iz židovske i kršćanske kulture. Osim što je vjera određena životnim situacijama ljudi i historijskim čimbenicima, ona je također određena i vremenitošću. Vremenitost nužno pripada životnome ostvarenju jer ono nužno prati sam tijek kao i samo ostvarenje toga izvršenja. Navještaj vjere nije samo »zahalni spomen«<sup>101</sup> na ono što se jednom u povijesti spasenja dogodilo, nego je on trajno posadašnjenje i aktualizacija »dogođenoga«. To posadašnjenje i aktualizacija vjere događa se u čovjekovim životnim situacijama koje karakteriziraju zapalost u svijet i zabrinutost čovjekova bitka. Vjera je dakle »uzimanje k znanju« spasenjskih Božjih čina, ali i njihova trajna aktualizacija u čovjekovim životnim situacijama. Svrha je rasta u vjeri prepoznatljiva u zadobivanju »novoga temeljnog ponašanja«.<sup>102</sup> Do toga je prije svega stalo i samome Pavlu. Ne samo on, nego i njegove zajednice Galačana i Solunjana upravo po vjeri stječu novo temeljno ponašanje kojemu prethodi ostvarenje vjere.

Ono što Heidegger u fenomenološkoj eksplikaciji posebno naglašava jest činjenica da kršćanin svoju vjeru živi u svijetu. Prema Heideggeru »kršćanin ne izlazi iz svijeta«.<sup>103</sup> Svijet je prostor gdje se ostvaruje i događa vjera. Zato čovjekov odnošajni smisao prema svijetu kao prostoru ostvarenja vjere mora biti odgovoran, on se mora događati u slobodi iz koje izrasta odgovornost.

Očito da kršćanin, s obzirom na faktično iskustvo vjere, treba živjeti načelo odgovornosti u odnosu na susvijet i u odnosu na okolni svijet. Specifičnost se kršćanske religioznosti očituje u tome da kršćanin svoju vjeru treba živjeti ovdje i sada u smislu odgovornosti i brige za svijet i za svoje bližnje. Prema Heideggeru kršćanin »nema vremena za odgađanje«.<sup>104</sup> Ako se život događa ovdje i sada, onda se i vjera mora dogoditi samo ovdje i sada, dakle u sklopu svijeta kojega čine i čovjekove životne situacije.

Poruku slična sadržaja uputio je Pavao u svojoj Drugoj poslanici kršćanima u Solunu. Paruzija kao središnja tematika ove poslanice posvješćuje Kristov ponovni dolazak kako se on odražava na život ljudi koji su prihvatili vjeru.

<sup>101</sup> Usp. *isto*, str. 117.

<sup>102</sup> Usp. *isto*.

<sup>103</sup> *Isto*, str. 118 i dalje.

<sup>104</sup> *Isto*, str. 119.

Heideggerova fenomenološka eksplikacija je pokazala da pitanje o »kada« paruzije nije primarno pitanje. S fenomenološkoga motrišta puno je važnije pitanje »kako«, jer ono pogađa ljude u njihovim životnim situacijama u kojima oni izvršavaju svoju vjeru. Pitanje »kako« pokreće zapravo pitanje »kako« živjeti i »kako« ići ususret Kristovu ponovnom dolasku. Nadalje, pitanje »kako« potiče ljude da svoju vjeru žive ovdje i sada. Pitanje »kako« motivira ljude da svoju vjeru čine i da ju čine uvijek u odnosu na druge. Vjera kao osobna i individualna dimenzija čovjekova života zadobiva karakter upućenosti na drugoga, jer se ona u potpunosti ispunjava tek u zajedništvu s drugima, posebno u zajedništvu onih koji žive u nevolji, brizi i tjeskobi.

Zaključno se može reći da fenomenološki pristupi religioznosti otvaraju putove i mogućnosti za stvaranje autentične filozofije religije, jer takvi pristupi ne polaze od već unaprijed određenih i definiranih pojmova religije, nego insistiraju na »predrazumijevanju« koje omogućava pristup do izvorna religioznog iskustva.

Aktualizacija izvorna faktičnoga religioznog iskustva na način njegova ostvarenja u životnim situacijama omogućava one pretpostavke na kojima se može graditi filozofija religije. Heideggerovi fenomenološki pristupi kršćanskoj religioznosti i pokušaj njegove fenomenološke eksplikacije nekih središnjih pitanja Pavlove teologije naznačili su put kojim bi trebala ići buduća filozofija religije. Nacrt buduće filozofije religije u svakome bi slučaju morao uvažiti postignuća fenomenologije.

#### *Summary*

#### *HEIDEGGER'S EARLY APPROACHES TO PAUL'S UNDERSTANDING OF »PRIMITIVE CHRISTIAN RELIGIOSITY«*

*Heidegger's early research of the epistle St. Paul makes possible the development of a phenomenology of religion, which from the point of view of each alienable and psychological relationship of the very phenomenon of religion, observes with regard to the course of its »accomplishment« in actual »faith being-there«. The return of Paul has from this the character of discovery of the structure of primitive Christian religiosity, in which is reflected man's ontological »anxiety« (Bekümmernis) over his own being-there which arises from not possessing sure knowledge of salvation and the coming of the Saviour (παρουσία). In this sense, the concept of phenomenology of pre-Christian religiosity becomes an analysis of faith being-there, and at the same time becomes a preparation for that existential analysis of being-there which ultimately takes shape in Heidegger's Being and Time.*

*Key words: phenomenology of religion, primitive Christian religiosity, explication, formal designation, anxiety, proclamation of faith, παρουσία, actual experience of faith.*