

Izvorni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 81 (2021) 4, 783—795

Besedilo prejeto/Received:08/2021; sprejeto/Accepted:09/2021

UDK/UDC: 27-423.79:13

DOI: 10.34291/BV2021/04/Klun

© 2021 Klun, CC BY 4.0

Branko Klun

Vera, upanje in ljubezen v luči fenomenološko eksistencialne analize

Faith, Hope, and Love in the Light of Phenomenological Existential Analysis

Povzetek: Od sv. Avgušтина dalje se Pavlova triada vere, upanja in ljubezni, ki zaznamuje krščanski način bivanja, razlaga s pomočjo pojma kreposti, ki prihaja iz grške filozofije in temelji na njenih ontoloških predpostavkah. Heidegger je kritiziral grško ontologijo substance in razvil fenomenološko analizo človekove eksistence, ki v ospredje postavlja njeno dinamično in časovno razsežnost. Naš prispevek uporablja podoben metodološki pristop, ki želi vero, upanje in ljubezen razložiti ne kot lastnosti (kreposti) bivajočega človeka, temveč kot moduse njegovega bivanja. V podobnosti in obenem distanci do Heideggerjeve eksistencialne analize veri, upanju in ljubezni ustrezajo trije modusi časovnosti: v veri človek živi svoj odnos do bivšosti, ki je absolutno pred njim, v upanju človek sega v bodočnost onkraj vsake predstavljive prihodnosti, v ljubezni pa izvršuje svojo prisotnost/sedanost, v kateri se razkriva presežni in neminljivi smisel. Medtem ko Heidegger vztraja na končnosti časa in človekovega bivanja, pa eksistencialna analiza krščanskega življenja kaže njegov odnos do neskončnosti in metafizično poklicanost.

Ključne besede: teologalne kreposti, vera, upanje, ljubezen, Heidegger, eksistencialna analiza

Abstract: From St Augustine onwards, St Paul's triad of faith, hope and charity, which characterises the Christian way of being, is explained using the concept of virtue, which comes from Greek philosophy and is based on its ontological presuppositions. Heidegger criticised the Greek ontology of substance and developed a phenomenological analysis of human existence that foregrounds its dynamic and temporal dimension. This article takes a similar methodological approach, seeking to explain faith, hope and love not as properties (virtues) of human beings but as modes of human existence. In similarity and at the same time distance to Heidegger's existential analysis, faith, hope, and love correspond to three modes of temporality: in faith, man lives his relation to a past that is absolutely before him; in hope, the man reaches into a future beyond

any conceivable future; and in love, man exercises his presence in which a transcendent and timeless meaning is revealed. While Heidegger insists on the finitude of time and human existence, an existential analysis of the Christian life shows its relation to infinity and its metaphysical vocation.

Key words: Theological virtues, faith, hope, love, Heidegger, existential analysis

Če bi želeli na kratko povzeti specifičnost krščanskega življenja, bi verjetno pomislili na troje teologalnih kreposti: vera, upanje, ljubezen. Sv. Pavel jih v svojih pismih prvi omenja, sv. Avguštin pa jih razlaga s pojmom kreposti (vrline), ki ga prevzema iz grške filozofije (Avguštin 1972). Nadaljnja krščanska teologija se je v veliki meri naslanjala na Avguštin – podobno kot je prevzela tudi poglavitna izhodišča grške metafizike. Toda ontologija grške metafizike, ki gradi na pojmu substance (podstat, gr. *ousía*), je v marsičem statična in zlasti v moderni misli se je vedno močnejše pojavljalo vprašanje, ali lahko na takšni ontološki osnovi dinamiko – da ne rečemo kar dramatiko – krščanskega življenja ustrezno razložimo. Ali lahko bivanje v veri, upanju in ljubezni razložimo na način specifičnih sposobnosti (kreposti) človeka kot posebne in odlikovane podstati? Ali je hermenevitično sploh primerno, da človeka razumemo kot podstat, kakor to najdemo v znameniti Boetijevi definiciji osebe? V ozadju gre za na videz teoretska vprašanja, ki se zdijo od konkretne prakse vernika oddaljena. Toda tudi teoretsko razumevanje vpliva na prakso in izvrševanje življenja v veri. V tej luči lahko razumemo našo razpravo, katere cilj je podati drugačen teoretski okvir za razumevanje vere, upanja in ljubezni. Spremenjen teoretski pogled ni sam sebi namen, temveč stremi k temu, da bi skozi globlje razumevanje spodbujal k večji zavzetosti in polnosti življenja v veri. Vsaka teorija (in tudi teologija), ki želi na celovit fenomen krščanskega bivanja ustrezno odgovarjati, mora vsebovati sposobnost motivacije za doseganje tega življenja – oz. to, kar Kierkegaard in duhovna tradicija imenujeta ‚spodbuden‘ (edifikativen) značaj krščanskega razumevanja (pri čemer beseda ‚aedificatio‘ pomeni graditev: namreč graditev in izgradnjo življenja kot poglavitnega cilja vsake krščanske teorije; Kierkegaard 1987, 47).

1. Metodološke predpostavke fenomenološko eksistencialne analize

Fenomenologija se je na začetku prejšnjega stoletja rodila kot filozofski odgovor na naraščajoči vpliv naravoslovnih znanosti (in njihove filozofije ‚naturalizma‘), ki so si hotele podrediti tudi razumevanje človeka. Husserl je pokazal, da človekove zavesti ne moremo obravnavati kot empirični fenomen znotraj sveta in da človek – podobno, kot je to trdil Kant – zunanji svet na poseben način presega. Naše (notranje) zavedanje je tista izvorna izkušnja (subjekta), ki je pred vsakim spoznanjem (objekta) in ki je (transcendentalni) pogoj, da ljudje svet sploh doživljamo in razumemo. To izhodišče je prevzel Heidegger, ki pa je namesto zavesti na metodični začetek postavil življenje (ali eksistenco), kot ga vsakdo živi ‚od znotraj‘. Seveda

razlikovanje med zunaj in znotraj v fenomenologiji nima prostorskega pomena, ker gre prvenstveno za način doživljanja. V našem zavedanju se nanašamo na stvari zunaj, toda to nanašanje (ali intencionalnost) je dejanje, ki ga vsak izmed ljudi vrši od znotraj. Zato se fenomenologija upira poskusu empiričnih znanosti, ki hočejo človeka razumeti kot enega izmed bitij zunanjega sveta in pri tem naivno pozabljajo, da so one same nekaj, kar ima svoj temelj v človekovem zavedajočem se in spoznavajočem odnosu do sveta. Heidegger očita zgodovini filozofije, da je sama podlegla takšni pozabljivosti, ko je dopustila, da ji je temeljne pojme (vključno s kategorijo substance oziroma podstati) narekovalo naivno izkustvo zunanjega sveta. Seveda je človek telesno bitje in kot takšen sebe doživlja med preostalimi bitji zunanjega sveta. Toda njegovega od znotraj živetege življenja ne moremo razložiti na zunanji način. Zato se Heidegger upira na videz samoumevnim postavkam, ki jih privzemamo iz zunanjega sveta in predstavljajo osnovo za naravoslovne znanosti. Zunanji pogled na primer človeka pojmuje kot bitje (substanco), ki se dogaja v času tako, da ,teče' po časovni premici (objektivnega časa) od preteklosti v smeri prihodnosti. Če pa za izhodišče vzamemo notranje izkustvo živetege življenja, vidimo, da se ,časenje' človeka dogaja na zelo drugačen način. Človek namreč hkrati izvršuje vse tri časovne moduse: živi in zasleduje svoje cilje ter namene (prihodnosti), prevzema to, kar je doslej že bil (svojo preteklost oz. ,bivšost') in se zadržuje pri zdajšnjih, trenutnih opravkih (sedanjosti). Način, kako človek sam sebe živi v časovnem smislu, tudi ni opisljiv s pojmovnim parom statičnosti in dinamičnosti, temveč je po Heideggerju ,ek-statičen' (Heidegger 1986, 450). Da smo si vedno ,vnaprej' (prihodnost), da smo obenem tudi to, kar smo doslej bili (bivšost), in da v sedanjosti povsem ,pademo' v tisto, s čimer se ukvarjamo, pomeni, da človekovo življenje nikoli ni točkovna sedanjost (niti ni navzoča bivajočnost), temveč da je človek vedno ,ven iz sebe' (gr. *ékstasis*). Če zavzamemo zunanji pogled na človeka in ga omejimo na njegovo telesno navzočnost, potem se zdi takšna razlaga zgolj opis subjektivnih občutij, ki nimajo nič z ,objektivnostjo' telesne danosti. Že Avguštin je videl, da človeka ne moremo nikoli zvesti zgolj na sedanjost, temveč da je zanj bistven odnos do preteklosti in prihodnosti. To pa pomeni, da za človeka preteklost in prihodnost nista nekaj odstotnega, temveč zahtevata paradoksalno ,posedanjenje' – in sta za njegovo življenje konstitutivni. Empirični znanstvenik bi prav lahko zamahnil z roko in rekel, da gre le za življenje ,v mislih', za dogajanje v možganih, toda prav tu se postavlja temeljno vprašanje, kaj je bolj resnično – moje od znotraj živeto življenje ali objektivacija mene samega v zunanje fizično bitje.

1.1 Heideggerjeva zgodnja fenomenologija religioznega življenja

Če priznamo, da je izkušnja lastnega življenja od znotraj prvotnejša od naknadne objektivacije, potem je treba vse fenomene analizirati glede na to, kako nastopajo oziroma ,se dogajajo' v tem živetem življenju. Heidegger pravi, da je vsebinski smisel (*Gehaltssinn*) katerega koli fenomena potrebno privedi nazaj (*re-ducirati*) na ,dogajajoči se' oziroma ,izvrševani' smisel (*Vollzugssinn*) v konkretnosti življenja (Heidegger 1992, 261; 1993, 60–65; 1995, 63). To lahko interpretiramo kot redukcijo zgolj teoretskega smisla na praktično izvrševanje (Figal 2009, 16). Splošna fe-

nomenološka predpostavka je tako, da se pomen ali smisel česar koli vzpostavlja (konstituira) šele v odnosu do človeka, ki ta fenomen ‚doživlja‘ – o nečem, do česar človek ne bi mogli vzpostaviti nobenega odnosa, sploh ne bi bilo mogoče govoriti. Tudi ‚fenomen‘ Boga je treba zato podvreči fenomenološki redukciji: njegovega izvornega pomena ne gre iskati v teoretskih opredelitvah Boga, temveč v načinu, kako se Bog ‚dogaja‘ v življenju vernika oz. kako vernik Boga ‚živi‘ v konkretni praksi. Na tej metodološki osnovi je Heidegger razvil svojo zgodnjo fenomenologijo religioznega življenja (Heidegger 1995). Njen cilj ni klasično vprašanje glede obstoja Boga, temveč doživljanje njegovega pomena (ali smisla) v religioznem življenju. Pri tem vlada fenomenološka korelacija (soustreznost): pomen Boga je soustrezen s specifičnim načinom življenja vernika. Povedano drugače: šele v določenem načinu življenja (spreobrnjenje) lahko Bog sploh pride do svojega pomena (smisla). Evangeljsko bi se lahko navezali na Janezov stavek (1 Jn 4,20), da tisti, ki pravi, da Boga pozna, pa ne ljubi svojega brata (t. j. ne živi na ustrezen način), Boga ne pozna in je lažnivec.

Heidegger v svojih zgodnjih analizah za zgled jemlje življenje prvih kristjanov, kot ga razbira v Pavlovih pismih in *Izpovedih* sv. Avguština. Kristjan ni nekdo, ki poseduje določena verjetja, temveč nekdo, ki vrši svoje življenje na nov način. Ko prvi kristjani pričakujejo Kristusov drugi prihod (paruzija), se spreminja njihovo doživljanje časa oziroma se ‚časijo‘ na drugačen način, kot če ne bi verovali. Njihovo ‚ek-statično‘ pričakovanje paruzije zaznamuje vsak trenutek sedanosti, ki zato dobiva drugačen pomen – in prav ta novi pomen verniku onemogoča, da bi zapadel sedanjemu ukvarjanju s svetom (Heidegger 1995, 103). ‚Ek-statični‘ odnos pa ne zaznamuje le živete prihodnosti, temveč tudi preteklost, ki skozi dogodek krsta kristjana za vedno zaznamuje. Krst ni dogodek preteklosti, ki je *pretekla* in minila, temveč ga kristjan ek-statično prevzema in živi kot nekaj, kar je sicer bilo (in je zato ‚bivše‘), vendar še naprej določa tako obzorje prihodnosti kot tudi razumevanje sedanosti. Kristjan torej živi svojo ‚bivšost‘ kot svojo krščansko ‚postalost‘ (*Gewordensein*, Heidegger 1995, 93) in živi svojo prihodnost kot prihajajočo polnost odrešenja. Zato kristjan do sedanosti lahko zavzema ek-statično distanciran pogled – tj. vse presoja v luči pretekle ‚postalosti‘ in prihodnje obljube. To obenem prinaša krščansko distanco do sveta, saj zapadati svetu in živeti ‚posvetno‘ pomeni drugačen način življenja, ki vključuje tudi drugačen način ‚časenja‘. Prepoznamo ga v geslu, da je treba živeti sedanji trenutek, ker je edini resničen. Takšen posvetni človek hoče pozabiti preteklost in se otresti skrbi za prihodnost.

1.2 Časovna razlaga eksistence v delu *Bit in čas*

Heidegger se je v razvoju svoje misli od krščanstva oddaljil in pogosto tudi zakrival vpliv, ki ga je krščanstvo nanj imelo. V svojem najodmevnejšem delu *Bit in čas* je tako zasnoval razlago človekovega življenja (tu-bitu), v kateri odnosa do Boga in vere ne najdemo več, najdemo pa mnoge elemente, ki jih je prevzel iz svojih zgodnjih predavanj in jim dal občečloveško razlago. Tako Heidegger krščansko napetost med posvetnim in religioznim življenjem vidi oz. prevaja v napetost med nepristnim (nesamolastnim) in pristnim (samolastnim) življenjem. Ek-statič-

no časovnost krščanskega življenja prevaja v resnobni odnos do lastne smrti, ki je človeku vedno vnaprej, vendar povratno določa vsak trenutek sedanjosti. Tej ultimativni prihodnosti smrti ustreza ek-statični odnos do lastne bivšosti, kajti življenje, v katerem se najdem, me je vedno že ‚prehitelo‘. V vsakem trenutku se moram soočati s tem, kar sem doslej bil, obenem moram prevzeti in živeti svojo bivšost. V zavesti svoje smrtnosti (živeta prihodnost) in sprejemanju svoje bivšosti (živeta preteklost) sem sposoben dosegati samolastno življenje in do sedanjosti zavzeti pristen odnos. Pri tej razlagi človekovega življenja se Heidegger oddaljuje od vsake religiozne razlage: temeljna karakteristika življenja je končnost. Človek je končno bitje, kar pomeni, da njegovo življenje zaznamujejo meje, ki jih ni mogoče odpraviti. Poglavitna meja je smrt, ki predstavlja ultimativni konec življenja. Mejo pa predstavlja tudi vrženost človeka v življenje (kot meja bivšosti) – prav tako so omejene vse zmožnosti in dejavnosti človeka. Toda Heidegger končnosti (in meje) noče razumeti kot nekaj negativnega, temveč kot ‚pozitivno‘ danost. Zaradi končnosti je človekovo življenje dragoceno; šele v luči poslednje meje, ki jo tvori smrt, se razodene pozitiven smisel vsakega trenutka biti. Heidegger pristno življenje vidi v junaškem sprejemanju končnosti in smrtnosti. Pri tem iz svojih analiz izključuje vsak odnos do presežnosti, ki bi se povzpela onkraj življenja in bi človeku omogočala stik z neskončnim smislom. Za Heideggerja je ek-statičnost človekovega življenja nujno končna, zato bi bila besedna zveza ‚neskončno življenje‘ ali ‚življenje brez konca‘ zanj celo protislovna. V tem je globok antimetafizični značaj Heideggerjeve misli.

2. Fenomenološko eksistencialna analiza teologalnih kreposti

Če za Heideggerjevo pristno življenje v delu *Bit in čas* velja, da mora človek junaško prevzeti sebe v svoji končnosti in se v slogu Nietzscheja odpovedati pobegu v kakršno koli onostranstvo, pa je religiozno življenje takšni življenjski drži v marsičem diametralno nasprotno. Religiozno življenje je po svojem bistvu določeno skozi odnos do presežnosti oz. transcendence. Brez tega odnosa o religiji sploh ne bi mogli govoriti. Kritiki religije lahko trdijo, da je transcendenca zgolj iluzija človeka, ki nima nobene ontološke osnove, vendar ne morejo zanikati, da je za vernega človeka ta transcendenca nekaj resničnega, ker se (kot živeti odnos) dogaja v njegovem življenju. Seveda je ontološko vprašanje (*ordo essendi*) še kako pomembno – ni vseeno, ali gre za namišljeno ali resnično presežnost –, toda s fenomenološkega stališča gre najprej za analizo, kako se tovrstna presežnost, ki jo lahko imenujemo Bog, v življenju vernika manifestira (*ordo cognoscendi*) oz. kako odnos do Boga spreminja in oblikuje njegovo življenje. Tudi v tem primeru na prvem mestu ni teoretični razmislek, npr. miselni dokaz za obstoj Boga, ki bi predstavljal osnovo za religiozno življenje, temveč je obratno: ko vernik prepozna Božjo prisotnost v svojem življenju (v dogodkih, ki jih vernik razume kot dane od Boga), se mu v tem izkazuje in na ta način dokazuje, da Bog resnično obstaja. Seveda bi

kdo rekel, da gre tu za verjetje, ki nima razumske gotovosti in da se v njem skriva logični *circulus vitiosus* ali iluzorna samouresničujoča se napoved. Kaj pa če gre v resnici za *circulus virtuosus*? Kaj pa če dejstvo, da se človek Bogu sploh odpre, paradoksalno Bogu ,omogoči', da se v življenju človeka začne dogajati in da ga napolni s svojo odrešujočo prisotnostjo?

Religiozni človek v resnici napravi obrat, ki sicer ni značilen le za religijo, je pa zanj nujno potreben. Religiozni človek prenese središče in temelj ven iz sebe – v tisto ali tistega, kar ga na radikalen način presega. Izkustvo, da nas kaj presega, je v običajnem smislu nekaj vsakdanjega in celo samoumevnega. Vse, kar nisem jaz, me na neki način presega: med drugim vsaka stvar ali dogodek zunanjega sveta. Toda običajna reakcija na presežno drugost je ta, da to drugost *razumem*, da ji njeno drugačnost in tujost odzvamem ter jo tako obvladam. Vsa znanost deluje tako: tisto, kar se v stvarnosti razodeva kot presežno in onkraj našega razumevanja, je treba ,odkriti' in privedi v spoznanje. Tako svojo presežnost izgubi in ostaja v obzorju lastnega, znanega, obvladanega. Radikalna drugost pa pomeni, da je načelno ne morem obvladati in ji njene presežnosti odvzeti. Religiozni človek v sebi izkusi paradoksalni obrat, ker lahko čuti in doživlja, da je njegov temelj zunaj njega samega – da je sam sebi dan, da je nagovorjen, morda celo ljubljen, od nečesa ali nekoga, kar je neskončno večje, kar ga tudi časovno absolutno presega in v odnosu do česar/kogar situacije ne more nikoli ,obvladati' oz. si te presežnosti podrediti. Gre za obrat, ki namesto običajnega prvenstva aktivnosti (jaz kot akter in iniciator) pri človeku kot izvorno izkustvo prepozna pasivnost (jaz kot dan, obdarjen, postavljen) (Dirscherl 2019). Seveda sta v človekovem življenju vedno prisotni obe izkustvi, aktivnost in pasivnost, gre pa za vprašanje, kaj ima zadnjo besedo. To bi lahko prevedli tudi v besednjak avtonomije. Ali je temelj človeka avtonomija, kar zagovarja večji del novoveškega mišljenja, ali pa človeka izvorno določa drugost (presežnost), kar sicer njegove avtonomije ne zanika, jo pa postavlja v drugačen, relativen položaj? Seveda pa je nadvse pomembno, kaj ali kdo je tisti ,drugi' (gr. *héteros*), na katerem heteronomna določenost človeka temelji. Če je to ljubeči stvarnik, ki me podarja v samostojnost (in s tem v specifično avtonomijo) mene samega, je zelo drugače, kot če sem slepi proizvod brezosebne presežnosti, ki ima lahko podobo grozečega božanstva ali pa hladne materije vesolja. Religiozni človek torej sebe razume v odnosu do presežnosti, pri čemer se paradoksalno zamenja utemeljitvena smer tega odnosa: vernik sebe razume v pasivu, v trpnem načinu, ker je akter in iniciator tega odnosa presežnost sama. V teološkem besednjaku to opisujemo s pojmom *razodetje*. Razodetje se zgodi zaradi iniciative presežnosti (»in sua bonitate et sapientia«, DV 2) in je z vidika človeka povsem nepričakovano in presenetljivo (Marion 2019, Rößner 2019). Ko je Abraham doživel klic in s tem razodetje Boga, je bil to nepričakovan dogodek, ki ga ni mogoče obvladati razumsko. Abraham se je znašel v stanju nagovorjenega. Njegovi aktivni svobodi je sicer bilo zaupano, kako bo na klic odgovoril, toda ni bilo v njegovi svobodi in aktivni zmožnosti, da bi spremenil izhodiščno stanje, da se je klic zgodil (pretekli čas). Klic ima v sebi časovno strukturo: ko poklicani klic zasliši, mora priznati, da je bil klic *pred* njim, da pripada preteklosti, ki ga je že vedno pre-

hitela in je ne more obvladati. Seveda se naslovniku Božjega klica porodijo mnoga vprašanja: ali sem bil zares poklican, kdo je klicatelj, ali lahko klicu verjamem oz. ali je klic verodostojen? Vsi ti razmisleki, ki jih vrši človekov razum, spadajo k iskaniju ustreznega odgovora na klic. Toda zadnjo besedo ima vendarle odločitev poklicanega, ali bo klicu in klicatelju poklonil svoje verjetje oz. vero. Naslovnik se pred klicem lahko zapre, lahko ga opredeli za neverodostojnega, lahko skratka ostane v varnih okopih lastnega razumevanja in se na pot vere, ki zahteva tveganje in zaupanje, ne poda. Vera je odgovor na nagovor presežnosti, ki prinaša svojevrstno ukinitvev samo-zaverovanosti in vodi k ,razsrediščenju' verujočega, saj ta prestavi središče v to, kar ga presega in od koder pričinja razumeti tudi samega sebe.

2.1 Vera

Vera je prva od krščanskih teologalnih kreposti. Kot že povedano, so naziv ,kreposti' (lat. *virtus*, gr. *aretē*) dobile skozi dialog z grško filozofijo, za katero je beseda krepost (ali vrlina) temeljnega pomena. Etimološko ima beseda *aretē* isti izvor kot beseda *ariston*, ,najboljše', in pomeni odličnost v kakem delovanju. Ker ta odličnost izkazuje posebno sposobnost ali moč, ji ustreza latinska beseda *virtus*. Krepost torej sugerira ,krepkost' tistega, ki jo izvaja na odličen način. Če Pavlovo triado vere, upanja in ljubezni prevedemo v jezik kreposti, naj bi šlo za ,sposobnosti' vernega človeka, ki na odličen način izvršuje vero, upanje in ljubezen (Žalec 2020, 272). Toda ob tem pride do izraza določena napetost: če so običajne grške etične kreposti, vključno s štirimi kardinalnimi vrlinami, pridobljene odličnosti (drugače kot pri prirojenih sposobnostih), pa težko govorimo o tem, da si je vernik te sposobnosti pridobil skozi lastno prizadevanje in moč. Moč vernika je prav v tem, da središče moči postavi ven iz sebe: da zaupa v Boga, ki je njegova moč. Pavel dobro ponazarja to novo moč vernega človeka, ko pravi: »Vse zmorem v njem, ki mi daje moč.« (Fil 4,13) Zato so teologalne kreposti moči, ki so človeku podarjene oz., kot bi rekel sv. Tomaž Akvinski, so človeku ,vlite' od Boga (»a solo Deo nobis infunduntur«, STh I–II, q. 62, a.1). Moč vere je namreč v tem, da verjamem v ,neverjetno' – sicer je sploh ne bi potreboval. Moč upanja je v tem, da ,upam proti upanju', sicer bi potek poznal – in mi ne bi bilo treba upati. Moč ljubezni je v tem, da ljubim to, kar moje ljubezni ne privlači, kajti sicer bi iskal zgolj lastno zadovoljstvo – ki me žene samo od sebe in zanj posebne moči ne potrebujem. Vlitate kreposti torej poznarjajo paradoksalno naravo krščanske eksistence, ki zaradi svoje utemeljenosti v presežnosti Boga zmogla več, kot bi zmogla s svojimi naravnimi sposobnostmi.

V fenomenološko eksistencialni razlagi pa prihaja do fenomenološke ,redukcije' teologalnih kreposti na živeto eksistenco človeka. Pri pojmu kreposti sicer prav tako srečamo povezavo s pojmom časa, vendar pa ta ni v ospredju. Ko Aristotel govori o krepostih, poudarja, da si jih pridobimo šele v vztrajnem ponavljanju in da »ena lastovka še ne naredi pomladi« (EN 1098a). Latinsko se je krepost opredelilo kot ,habitus', torej kot pridobljeno držo (vedenja, kako ,se imamo', lat. *habere*, gr. *échein*), ki mora postati naša ,habitualnost', naša navada. Krepost si služi to ime šele, če si pridobi vztrajnost in stalnost v času, če postane trajna usposobljenost. Toda ta dinamična razsežnost kreposti ne vključuje povezave z življe-

njem človeka in njegovo ek-statično časovnostjo. Teza, ki jo zagovarjam, je povezava teologalnih kreposti s specifičnim časenjem krščanske eksistence. Vera, upanje in ljubezen so trije (enakoizvorni in hkratni) načini izvrševanja življenja verujočega. Verujoči ni podstat (*substantia*) ali podlaga (*subiectum*), ki bi ji kreposti pripadale kot ‚lastnosti‘, temveč svoje življenje in sam sebe živi skozi izvrševanje (časenje) vere, upanja in ljubezni. Veri, upanju in ljubezni lahko priredimo tri razsežnosti časa, ki zaznamujejo človekovo eksistenco: preteklost, sedanost in prihodnost. Vera je na poseben način povezana s preteklostjo, upanje s prihodnostjo, ljubezen pa s sedanostjo. Tako lahko zasnujemo alternativo Heideggerjevi eksistencialni analizi in pokažemo, kako se eksistenca (tj. živeto življenje) krščanskega vernika vrši na svojski način in predstavlja izziv za Heideggerjevo predstavo izpolnjenega življenja ter za njegovo povezavo med končnostjo in samolastnostjo.

Kot smo videli zgoraj, je vera na poseben način povezana z časovnim modusom preteklosti. Vera se rodi kot odgovor ali – kot pravi sv. Pavel – vera pride iz poslušanja (*fides ex auditu*, Rim 10,17). V poslušanju je implicirana beseda in ne kateri koli zvok. Zato je vernik poslušalec *besede*. Beseda namreč prihaja iz osebnega vira: besedo izreka le oseba, *nekdo*, ki je neskončno drugačen od katerega koli *nekaj*. Zato je beseda izraz medosebnega odnosa in poleg logične ali kognitivne vsebine vključuje tudi druge razsežnosti: drugi mi ‚nakloni besedo‘ in me sploh ogovori. Ko se obrne k meni kot svojemu ‚ti‘, se mi odpre in me povabi v skupnost s seboj. Vsebina govora je vedno manjša od celovitega dogodka pogovora, ker besede kot naslovnik doživljam v potrjenosti sebe samega, ki mi jo lahko nakloni samo osebni ‚ti‘. Tudi če nagovor prihaja v zapisani besedi, preko Svetega pisma, v njem vernik sliši osebni ‚ti‘ – če se tej besedi le odpre. V krščanstvu je vera odgovor na celovit osebni nagovor razodetega Boga. Predhodnost Božjega klika pomeni preteklost, ki je ‚starejša‘ od moje bivšosti in ki jo Levinas (1967, 199) imenuje ‚passé absolu‘ (absolutna preteklost). Vernik se lahko spomni trenutka, ko je Božji nagovor prvič začutil, lahko se spomni svojega krsta in vstopa v zakramentalno krščansko življenje, toda ob tem mora priznati, da je klic prišel od presežnosti – in da nenehno prihaja od absolutnega ‚onkraj‘. Resnična ‚bivšost‘ pripada Bogu – on je tisti, ki je s perspektive vernika vedno že bil na absoluten način. Toda ta bivšost ni ‚stvar preteklosti‘, kajti vernik se čuti (po)klicanega v vsakem trenutku svojega bivanja. Bivšost se dogaja kot stalna *predhodnost* Boga in neprestano odgovarjanje vernika. Lastna zgodovina vernika s tem postane zgodovina odgovorov na ‚godenje‘ (dogajanje, ki je tudi v korenu besede z-god-ovina) Božjega klika.

Bog je absolutni ‚prej‘, je ‚prius‘, ki utemeljuje absolutno Božjo ‚prioriteto‘. V njej temelji tudi izkustvo ustvarjenosti in biblična ideja stvarjenja. Stvarjenje ni v prvi vrsti miselna predstava začetka, s katerim se želi razložiti nastanek sveta, temveč eksistencialna izkušnja vernika, ki *verjame*, da mu je dano biti iz presežnega vira (Klun 2018). Tudi z vidika biblične eksegeze so svetopisemski teksti o stvarjenju napisani pozneje kot teksti, ki govorijo o izkustvu zaveze Izraela z Bogom. Izkustvo Boga kot ‚zaveznika‘ in osvoboditelja izbranega ljudstva je prvotnejše od izkustva Boga kot stvarnika. Osebni odnos je namreč tudi temelj stvarjenja, ki ni

brezosebna stvaritev bivajočega iz nič. Ko in kar Bog ustvarja, to *kliče* v bivanje: tudi stvarjenje ima strukturo klica, zato je za opis tega dogajanja bolj primeren personalni opis: ko Bog daje biti drugemu od sebe, mu podeljuje biti (,communicat esse'; Kuzanski 1997, 36) z osebno ,komunikacijo'. Izkušstvo lastne ustvarjenosti se dogaja v priznavanju, da mi je v vsakem trenutku dano biti, da moje življenje samo sebe ne more vzdrževati – da svoje življenje in sebe samega nenehno prejemam od drugod, od tistega, kar/ki me presega. Absolutna predhodnost, ki jo srečamo v ideji stvarjenja, je torej drugo ime za Božjo bivšost. Pri Bogu namreč ne moremo govoriti o preteklosti, temveč le o predhodnosti in absolutni prioriteti.

2.2 Upanje

Predhodnost Boga pa je mogoče razlagati tudi na časovni način prihodnosti. Predlog ,pred' uporabljamo tudi za tisto, kar nam pred-stoji, kar je pred nami v smislu ,(v)naprej' in kar do nas prihaja. Zato nekomu rečemo, da je *pred* njim še svetla prihodnost. Do tistega, kar prihaja, je prihajajoče, zato ,prihodnje', lahko zavzamemo odnos pred-videvanja in pričakovanja. Po Heideggerju ne bivamo najprej v točkovni sedanosti in se šele pozneje opredeljujemo do prihodnjega, temveč vedno že ek-statično ,segamo' v prihodnost oz. v vsakem trenutku živimo prihodnost na način razumevanja, ki je intencionalno in ima prihodnostno strukturo. Ker pa se po Heideggerju zavedamo, da je smrt zadnja meja naše prihodnosti, je ekstatično seganje človeka v prihodnost zaznamovano s končnostjo. Heidegger sicer hoče pokazati, da je treba mejo smrti vzeti pozitivno, da je to najvišja in najlastnejša možnost naše eksistence (Heidegger 1986, 263–264), toda vprašanja, ali je to mejo mogoče preseči – kot temeljnega človekovega vprašanja, ki je obenem notranje gibalo metafizike – Heidegger s svojim nietzschejanskim patosom ne more kar tako odpraviti. Ali lahko upamo v prihodnost, ki je onkraj razumljene in živete prihodnosti? Ali je smrt konec ali pa dovoljuje novo presenečenje, prihod nečesa povsem novega, nečesa, česar izhajajoč iz nam dostopne izkušnje življenja načeloma ni moč pričakovati in predvidevati? Ta prihodnost onkraj prihodnosti, ki bi jo morda lahko imenovali ,bodočnost' in jo razlikovali od vsega, kar so nam znane možnosti prihodnjega, ta absolutna bodočnost je temelj religiozno živete prihodnosti.

Za prve kristjane je bila paruzija absolutna bodočnost, ki prihaja od transcendece – in ki je ni mogoče zaključiti in predvidevati na osnovi lastnih zasnutkov prihodnosti. Paruzija ni zgolj dogodek prihoda, temveč »življenje v *prihodnjem* veku« (*vita venturi saeculi*). Ker je ta bodočnost onkraj vsakršne predstavljive in v človekovih parametrih možne prihodnosti, je edina možna drža do nje *upanje*. Upanje verjame v nepredstavljivo in – glede na naše izkušstvo – nemogočo bodočnost. Krščansko upanje pričakuje nemogoče, ker zaupa razodetemu Bogu. Upanje je utemeljeno na veri in vera kot zaupanje je osnova za krščansko upanje. Predhodnost Boga, ki me je poklical pred mojo bivšostjo, mi je odprla bodočnost onkraj moje prihodnosti. Božji klic je namreč vedno vseboval tudi obljubo. ,Intencionalnost' Božjega nagovora je obljuba bodočnosti, ki na bistven način pripada klicu in besedi Boga. Transcendenc pred mojo bivšostjo je obenem transcendencia onkraj

moje prihodnosti. Zato razodetje bibličnega Boga prinaša linearno razumevanje časa, ki spreminja grško dojetje cikličnega časa. Cikličnost je na prvi pogled bolj racionalna, ker zmore pojasniti tako gibanje kot mirovanje (ko se nekaj krožno giblje, namreč obenem ostaja isto). Če pa postavimo začetek (lat. *principium*), ta nujno stopi ,na čelo' časovnega dogajanja (princip kot načelo) in mu podeli končni cilj. Začetek in cilj sta korelativna. V grški perspektivi je pojem upanja vezan na ciklično razumevanje časa in ima povsem drugačen status kot v biblični tradiciji. Upanje (gr. *elpís*) sploh ni vrlina, razen če ga povežemo z ustreznim spoznanjem, ki zmore predvidevati in napovedati prihodnost (Klun 2006, 224). Krščanska eksistenca pa je razpeta med vstop transcendence (kot začetek) in njeno obljubo (kot cilj/konec), pri čemer imata tako bivšost Boga kot njegova bodočnost absolutni značaj in sta onkraj človeku znane preteklosti in prihodnosti. Upanje namreč pomeni zaupati razodetemu Bogu do te mere, da je vernik odprt za ,nemogoče'. V tem se razlikuje tudi pojem preroštva v grštvu in v judovstvu: grški prerok je tisti, ki (pred)vidi več in bolje, judovski prerok je tisti, ki močneje zaupa v obljubo Boga in odpira obzorje mesijanskega pričakovanja.

Radikalnost bibličnega upanja in specifičnega ,časenja' bibličnega človeka morda najbolje pokaže filozof Derrida, ki sicer odstrani vero v Boga, vendar pa ohranja strukturo mesijanskega upanja in ji daje občečloveško razlago. Če prihodnost poznamo, potem to za Derridaja sploh ni prihodnost, temveč le podaljšek sedanjosti. Ali je potem resnična prihodnost sploh možna? Če jo poznamo, je ,ni', če pa je ne poznamo, kakšen odnos naj do nje zavzamemo, saj je tudi v tem primeru za nas v resnici ,ni'? V tem vidimo znano Derridajevo aporetičnost (Derrida 1993; Trebežnik 2019), ko je pogoj možnosti – v tem primeru za prihodnost – hkrati pogoj njene nemožnosti oz. ko je nekaj nujno in nemogoče hkrati. Podobno bi lahko zaostri tudi vprašanje preteklosti. Če se preteklosti lahko spomnim, potem sem jo privedel v sedanost in jo s tem ukinil – če pa se je ne morem spomniti, potem o njej sploh ne morem govoriti. To Derridajevo aporijo lahko povežemo tudi s pojmom ustvarjenosti, čeprav je Derridaju ta pojem tuj. Če *vem*, da sem bil ustvarjen, potem v mišljenju svoj začetek lahko ,rekonstruiram' in ustvarjenost svoj radikalni značaj izgubi. Biti ustvarjen prinaša s seboj zahtevo takšne pasivnosti, ki ne more doseči svojega začetka. Če sem zares ustvarjen, bi pomenilo, da o tem ne morem vedeti – če pa ne morem vedeti, kako naj potem o ustvarjenosti sploh govorim? Kot poudarja John Caputo, je za Derridaja odgovor na to paradoksalno in aporetično stanje naše eksistence prav upanje: je pritrjevalna drža do absolutne drugosti, ki prihaja, je odprtost za absolutno presenečenje; je tudi gostoljubnost do nepoznanega, je eksistencialna odločitev spričo brezna nevednosti: »pridi, da, da.« (Caputo 1997, xxiii)

Seveda pri Derridaju osebnega Boga ni, zato ostaja sekularizirana varianta bibličnega upanja, ki predstavlja svojsko alternativo Heideggerjevi junaški držji sprejemanja končnosti. Judovsko-krščanska vera pa verjame v osebnega Boga, ki se je človeku razodel in kjer aporetičnost (ali ,dekonstrukcija') nima zadnje besede: ta pripada zaupanju vanj. Zaupati Bogu ima sicer svojo lastno paradoksalnost, toda ta je zdaj vpeta v osebni odnos. Zakaj so vera, upanje in zaupanje na svoj način aporetični? Ker jih vsaj na prvi pogled vršim jaz, toda nikoli ne morem vedeti, ali

sem res jaz njihov temelj in akter. Ko mučenec izkazuje izjemno moč svojega upanja, ne more reči, da je to v njegovi lastni moči, temveč verjame, da je to moč prejel. Vera, upanje in zaupanje so moji, toda obenem so dar, ki sem ga prejel od drugod. Vedno, ko uporabimo besedo ‚dar‘, smo soočeni s paradoksalnostjo. S Pavlovimi besedami bi lahko rekli: »Kaj pa imaš, česar bi ne bil prejel?« (1 Kor 4,7) Ali nisem prejel tudi vere, upanja in zaupanja, čeprav sem jaz tisti, ki jih vršim? Ko se v veri in upanju ‚časim‘ na način presežnega odnosa do absolutne bivšosti in bodočnosti, sem v aporetičnem stanju, ki ga Pavel opisuje na način, da ne živi več on, ampak v njem živi Kristus (Gal 2,20).

2.3 Ljubezen

In kako je s tretjo teologalno krepostjo, ljubeznijo? Ljubezen je na poseben način povezana s časovnim modusom sedanosti. V veri človek živi svoj *odgovor na klic*, ki je *pred* njim (bivšost), v upanju živi svoje *zaupanje v oblubo*, ki je *pred* njim (bodočnost), v ljubezni pa se človek *preda prisotnosti* (lat. *praesens*), ki je *pred* njim (sedanost). V tem primeru dobi beseda ‚pred‘ pomen nečesa ali nekoga, kar ali kdor stoji pred menoj v smislu soočenosti oz. srečanja. Samarijan se je v nekem trenutku soočil s trpečim človekom, ki se je znašel pred njim (Lk 10,30–35). Na svoji poti je bil Samarijan razpet med svoj cilj (kamor se je podal) in svoj izvor (od koder je prišel), vendar se je pred trpečim človekom povsem ‚predal‘ temu človeku in tedanjemu trenutku. Ek-statično je ‚izstopil‘ iz sebe, da se je lahko ‚dal‘ (in na ta način ‚predal‘) drugemu. Že Heidegger ve, da pristna sedanost ni ždenje v samem sebi in vztrajanje v ‚dolgo-časju‘ zdajšnjega trenutka, temveč ek-statična prisotnost pri stvareh, s katerimi smo in ki v tistem trenutku privlačijo naše delovanje. Toda pristna sedanost za vernika vključuje ljubečo prisotnost: predanost tistemu, kar ali kdor nas kot presežna drugost kliče tukaj in zdaj. Ljubezen zahteva predanost v dvojnem smislu: po eni strani zahteva možnost dajanja (danosti, daru), sposobnost naše podaritve, po drugi strani pa zahteva celovitost in s tem možnost popolne predanosti. V tem smislu je tudi ljubezen paradoksalna, ker se v njej dogaja ‚nemogoče‘: kako naj se jaz, v svoji vezanosti nase, podarim drugemu (Falque 2019)? Kaj, v čem sploh je ‚dar‘ ljubezni? Odgovor se skriva v izkustvu, ki nam je povsem znano. Drugemu lahko podarim svoj čas, ki ob tem ne preneha biti moj lastni čas (moje lastno časenje) – toda obenem je to ‚čas za drugega‘. Moje življenje je v tistem trenutku obenem tudi življenje za drugega. In kaj podarim drugemu? Pravzaprav to ni ‚nekaj‘ – drugemu podarim možnost, da bi on lahko bolj v polnosti postajal in bil on sam. Ljubezen je sposobnost preseganja samega sebe, ki drugemu omogoča, da lahko v večji polnosti je. Ljubezen drugega omogoča (sovrastvo medtem nasprotno drugega onemogoča): ljubezen ne išče svojega, temveč se veseli, ko drugi zmore vse bolj postajati on sam. To ni pridržano le za osebni odnos, temveč nosi širšo poklicanost. Ljubezen do stvarstva na primer zahteva držo, ki bo stvarstvo ‚omogočalo‘, ki mu bo odpiralo nove možnosti – ne pa ga podrejalo egoističnim težnjam človeka, ki stvarstvu prihodnost onemogočajo.

Če je drža predanosti in omogočanja splošna karakteristika ljubezni, pa krščanstvo prinaša bistveno razliko. Ljubezen ni podrejena okvirom končnosti,

pač pa njen odnos do transcendence odpira razsežnost neskončnosti. Tako kot je vera živeti odnos do absolutne bivšosti, kot je upanje živeti odnos do absolutne bodočnosti, tako je ljubezen živeti odnos do neskončnosti – do takšne neskončnosti, ki nazadnje preseže celo meje časa. Zato sv. Pavel pravi, da bosta vera in upanje prešla, da pa ljubezen ne bo prešla. Ljubezen ne bo prešla, ker se v njej dogaja, kar nosi pridih brezčasnosti in kar »nikoli ne mine« (1 Kor 13,8). V ljubezni se razodeva smisel časa: časenje vere in upanja ima svoj poslednji temelj v neminljivosti ljubezni. Zato ljubezen ne le, da ustreza časovnemu modusu sedanjosti, pač pa spreminja pomen tega, kaj sedanjost sploh je. Bistvo sedanjosti je prisotnost. Bistvo prisotnosti je prisotnost drugega, natančneje *osebno* drugega. Osebnost prisotnosti, ki se najvišje manifestira v prisotnosti osebnega Boga, ne moremo zadovoljivo razložiti v prostorsko-časovnih kategorijah. Vzemimo primer prisotnosti ljubljenice osebe pri trpečem človeku. Ko ta v trpljenju, ki mu morda že zatepnjuje zavest, vpraša: »Ali si tu?«, ne gre za vprašanje časovne ali prostorske navzočnosti nekoga, temveč za njegovo odrešujočo prisotnost. Zagotovilo »tu sem« trpečemu prinaša osvobajajoče sporočilo, da ni sam, da je ob ljubeči prisotnosti. Samo takšna prisotnost trpečemu omogoča, da ne obupa, da lahko upa in se pred prihodnostjo ne zapre. To je tudi pomen znanega svetopisemskega odlomka, v katerem Bog Mojzesu razkrije svoje ime (2 Mz 3,14). »Jaz sem, ki sem« ni metafizična utemeljitev Božjega večnega bistva biti, temveč izraz Božje ljubeče in odrešujoče prisotnosti. Jaz sem tu in bom tu za vas. Jaz sem presežna globina vaše sedanjosti, jaz sem prisoten izza vaše sedanjosti, jaz sem absolutna prisotnost. Bog, »ki je bil, ki bo in ki je«, se razodeva kot absolutna bivšost, absolutna bodočnost in absolutna prisotnost.

3. Zaključek

Cilj članka je bil pokazati, da lahko fenomenološko eksistencialno metodo plodno uporabimo za razlago teologalnih kreposti, ki skozi to perspektivo dobijo dinamični značaj izvrševanja vernikovega odnosa do presežnosti. V nasprotju z eksistencialno analizo pri Heideggerju, ki človeka zapira v meje njegove končnosti, življenje v veri, upanju in ljubezni človeka odpira onkraj njega samega: verni človek v svoji končnosti vrši paradoksalni odnos do neskončnosti, s čimer tudi njegovo življenje izpričuje presežni smisel. Ob tem se spreminja razumevanje časa, ki ni več podrejen končnosti, temveč v njem preseva sled neskončnosti in večnosti. In če je Heidegger fenomenološko eksistencialno analizo razumel kot nasprotje vsakršne metafizike, potem živeta praksa vere, upanja in ljubezni pričuje o možnosti drugačne metafizike – ki je Heideggerjeva ontoteološka kritika ne doseže.

Reference

- Avguštin, Avrelij.** 1972. *Knjiga o veri, upanju in ljubezni: Enchiridion*. Prevedel Franc Ksaver Lukman. Buenos Aires: Slovenska kulturna akcija.
- Caputo, John.** 1997. *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion Without Religion*. Bloomington: Indiana University Press.
- Derrida, Jacques.** 1993. *Aporias*. Stanford: Stanford University Press.
- . 2002. Faith and Knowledge. V: Gil Anidjar, ur. *Acts of Religion*, 42–101. New York: Routledge.
- Dirschel, Erwin.** 2019. The Ethical Significance of the Infinity and Otherness of God and the Understanding of Man as ‚Inspired Subject‘: Emmanuel Levinas as a Challenge for Christian Theology. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 2:323–333.
- Heidegger, Martin.** 1986. *Sein und Zeit*. 16. ponatis. Tübingen: Niemeyer.
- . 1992. *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)*. GA 58. Frankfurt am Main: Klostermann.
- . 1993. *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*. GA 59. Frankfurt am Main: Klostermann.
- . 1995. *Phänomenologie des religiösen Lebens*. GA 60. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Falque, Emmanuel.** 2019. The Original Injury or the Trauma of Love. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 2:307–314.
- Figal, Günter.** 2009. Phänomenologie und Ontologie. V: Günter Figal in Hans-Helmuth Gander, ur. *Heidegger und Husserl: Neue Perspektiven*, 9–23. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Kierkegaard, Sören.** 1987. *Bolezen za smrt: Krščanska psihološka razprava za spodbudo; Trije spodbudni nagovori*. Prevedel Janez Zupet. Celje: Mohorjeva družba.
- Klun, Branko.** 2006. L'approccio esistenziale e il contributo teologico al fenomeno di speranza. *Bogoslovni vestnik* 66, št. 2: 223–237.
- . 2014. Early Heidegger's Methodology and Its Challenges for the Future. *Toronto Journal of Theology* 30, št. 2:191–210.
- . 2018. The Biblical Idea of Creation and Its Ethical Interpretation in the Philosophy of Levinas. *Toronto Journal of Theology* 34, št. 2:173–185.
- Kuzanski, Nikolaj.** 1997. *O Božjem pogledu*. Prevedla Ksenja Geister. Ljubljana: Družina.
- Levinas, Emmanuel.** 1967. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Pariz: Vrin.
- Marion, Jean-Luc.** 2019. Razodetje kot fenomen in njegovo odprtje. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 2: 287–305.
- Rößner, Christian.** 2019. Mysticism instead of Metaphysics: Marion's Phenomenology of Revelation. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 2: 357–365.
- Trebežnik, Luka.** 2019. Being on the Brink of the Future: Jacques Derrida and Poetics of Waiting. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 2: 347–356.
- Žalec, Bojan.** 2020. Rezilienca, teologalne kreposti in odzivna Cerkev. *Bogoslovni vestnik* 80, št. 2: 267–279.