



TOMAS KIAUKA

Klaipėdos Universitetas

TEOLOGIJA IR SEKULARIZACIJA. APIE TEOLOGIJOS PRASMĘ IR VIETĄ ŠIUOLAIKINĖJE VISUOMENĖJE

Theology and Secularization: Concerning the Meaning
and Place of Theology in Contemporary Society

SUMMARY

In the article, the significance of theology in contemporary postmodern society is discussed. The author argues that secularization, modernism and postmodernism are inevitable results of Christianity, and therefore theology does not lose its social and cultural significance, but, on the contrary, becomes an important part of public disputations. At the end of the article, the role of theology in secularized society is considered.

ZUSAMMENFASSUNG

Im Aufsatz wird die Frage behandelt, welche Bedeutung hat die Theologie in der heutigen modernen säkularisierten Welt außerhalb des kirchlichen Raumes. Die Überlegungen gehen von der relativ neuen Entdeckung aus, daß die Religiosität nicht einfach verschwindet, sondern sich wandelt.

Es werden zwei Thesen aufgestellt und diskutiert: Erstens, daß Säkularisation und die Modernität bzw. die Postmoderne nicht das Ergebnis der Entchristlichung der Gesellschaft, sondern die legitime Frucht des Christentums ist. Und zweitens, daß die Theologie in solcher Situation nicht nur nicht irrelevant wird, sondern neue Bedeutung bekommt. Zuerst wird zu zeigen versucht, daß diese Fragen weder von der Religionswissenschaft noch von der Religionssoziologie beantwortet werden können, weil ihre Denkprämissen solche Fragestellung gar nicht erlauben, insofern sie von einer bestimmten Vorstellung der Religion bzw. ihrer gesellschaftlichen Funktion ausgehen. Weiter wird in kritischer Auseinandersetzung mit Gianni Vattimo's Interpretation des Christentums die erste These diskutiert, wobei in Zen-

RAKTAŽODŽIAI: religija, teologija, sekularizacija, Vattimo.

KEY WORDS: religion, theology, secularization, Vattimo.

trum der Analyse die Menschwerdung Gottes als legitimer Grund und Ausgangspunkt der Säkularisation steht, die im Prozeß der Verinnerlichung sich entfaltet hat und zu den Grundwerten der Postmoderne – Pluralität der interpretativer Wahrheit, Freiheit von der „starken“ Strukturen der Wirklichkeit und äußeren Autoritäten, Nächstenliebe geführt hat. Danach wird zur zweiten These übergegangen und erwogen, was und wie die Theologie in dieser veränderten Situation für die Gesellschaft leisten kann. Abgesehen von der Klärung der Identitätsfragen, als mögliche Arbeitsfelder der Theologie stellen sich die Fragen der Ethik, Ökologie, Interreligiöses Dialog und Weltpolitik. Dabei wird bemerkt, daß Theologie unter Bedingungen der Postmoderne nicht mehr als a-priorische Wahrheitsinstanz agieren kann, sondern durch den von der Universitätstheologie inspirierten öffentlichen Diskurs generiert und vorbereitet werden soll.

Užtenka ir paviršutiniško žvilgsnio į keletą skirtingų epochų, kad pastebėtume, kaip yra pasikeitęs teologijos ir religijos vaidmuo šiandien: Senojo Testamento laikais pranašai neretai nulemdavo politinius sprendimus – Dievo balso privalėjo paisyti visi, net ir visą valdžią turintys galingieji. Viduramžiais teologija universitetuose buvo laikoma mokslų karaliene, kitos disciplinos turėjo pasitenkinti tarnaičių vaidmeniu. Mes gyvename jau gerokai pasikeitusiais – moderno, arba vadinamojo postmoderno – laikais, kurie pasižymi pirmiausia nuo Apšvietos laikų išsivyravusia nuostata, kad žmogus privalo pats apsitarnauti savo protu. Išoriniai autoritetai, o iki vėlyvųjų viduramžių tai buvo pirmiausia Bažnyčia ir teologija, nors ir iš lėto, bet negrįžtamai praranda savo dominuojantį ir neginčijamą vaidmenį politiniame-visuomeniniame, moksliniame ir asmeniniame gyvenime. Šiandien tenka pripažinti, kad nepaisant proginių Bažnyčios pasirodymų viešojoje erdvėje, ji vis labiau išstumama iš viešosios visuomenės sąmonės ir praktiškai beveik nedaro jokios įtakos keliant ir sprendžiant politinio ar ekonominio gyvenimo klausimus. Šis procesas bendriausia prasme vadinamas sekulariza-

cija: tai modernizacijos procesas, kai tradicinis, religija pagrįstas pasaulio aiškinimas praranda savo įtikinamumą, o kartu ir įtaką. Pasauliui Dievas tampa neberekalingas, kad būtų galima jį suprasti ir jame gyventi. Sekuliarizaciją galima suprasti ir kaip šventumo supasaulietinimą, arba Maxo Weberio žodžiais kalbant, „pasaulio atkerėjimą“. Maždaug prieš pusę amžiaus religijos sociologija sutartinai skelbė artejančią Krikščionybės ir Bažnyčios pabaigą. Tačiau ar iš tikrųjų taip yra atsitike: ar krikščioniškas tikėjimas ir Bažnyčia tėra formalus praeitimi tapusios tradicijos elementas? Jeigu žvelgsime tik į statistiką, į „praktikuojančių“ tikinčiųjų skaičių, tai toks išpūdis gali susidaryti.

Tačiau šis išpūdis yra labai paviršutiniškas ir siauras. Pirmiausia mažėjančio Bažnyčios narių skaičiaus negalima tapatinti su nukrikščionėjimu. Sociologas Thomas Luckmannas, kritikuodamas sekularizacijos tezę, pavadino ją „moderniu mitu“¹. Anot Luckmanno, religija tik keičia savo socialines formas, iš institucionalizuotos, viešai reglamentuotos formos pereina į privačią sferą, kur didesnis vaidmuo tenka asmeniškam tikėjimui. Luckmanno tezę patvirtino ir neseniai atlikti sociologiniai tyrimai Vo-

kietijoje, parodę, kad dauguma žmonių vienaip ar kitaip tiki Dievu ir netgi pomirtiniu gyvenimu². Taip pat ir amerikiečių religijos sociologas Robertas Wuthnow teigia, kad „religiniai jausmai ne tiesiog auga ir nyksta – jie keičia apdarus ir kartais pasirodo tokiais rūbais, kurie mums neįprasti. Jie gali būti tarp mūsų, o mes – nepasiruošę jų atpažinti“³. Šiandien jau kalbama ne tik apie religijos saviraiškos formos pokyčius, bet ir apie tam tikrą jos reabilitavimą.

Apie tai kalba ne vien sociologai, bet net ir tie, kurie pirmieji ją buvo pasiruošę palaidoti, galvoje turį filosofus⁴: prisiminkime Feurbachą, Nietzsche ar Sartre'ą. Gal ir ironiška, bet kaip tik remdamasis Nietzsche's „Dievo mirties“ pranašystėmis, italų postmodernistas Gianni Vattimo skelbia religijos sugrižimą: anot Vattimo, mirė ne tikėjimo, bet metafizinis Dievas, kuris buvo virtęs moralistiniu stabu. Todėl Vattimo teigia, kad metafizikos pabaiga ir moralinio Dievo mirtis panaikino ateizmo pagrindus⁵.

Kita vertus, negalima kalbėti apie religijos reikšmės ir formos pokyčius arba jos atgimimą vienaskaita: vienokie procesai, beje, irgi labai skirtingi, ryškėja Europoje, kitokie – Amerikoje, dar kitokie – vadinamosiose „trečio pasaulio“ šalyse. Visiškai naujai religijos reikšmę globaliu mastu nušviečia grėsmingai išskylanti terorizmo problema. Santykyje su islamo karinguoju fundamentalizmu krikščioniškieji Vakarai iš naujo – kartais gal ir skausmingai – suvokia savo krikščionišką tapatybę, kuri pasireiškia pirmiausia per tokias vertybes kaip asmens laisvės ir teisės, demokratija ir pliuralizmas. Posovietinės šalys, kalbant apie re-

ligingumo pokyčius, pasižymi savo specifika, kuriai apibūdinti reikėtų atskiros studijos. Nesigilindami į niuansus galime pažymėti, kad atgavus nepriklausomybę Lietuvoje sparčiai atsikūrinėjo religinės bendruomenės, todėl galima buvo kalbėti apie tam tikrą religijos atgimimą. Tačiau šiandien vis labiau ryškėja stagnacijos požymiai, nors skirtingų konfesijų padėtis ir padėtis vietovėse yra nevienoda. Vis dėlto bendresnės tendencijos vis labiau panašėja į Vakarų Europos tendencijas, kaip tai vyksta ir daugelyje kitų gyvenimo sričių, o jas apibendrintai apibūdina du žodžiai – sekuliarizacija ir religijos privatizacija.

Manau, visų išvardintų pastabų pakanka, kad galėtume padaryti išvadą, jog sekuliarizacija vyksta, tačiau ji nereiškia religijos pabaigos, bet nurodo tam tikrus pokyčius, pirmiausia oficialiosios Bažnyčios įtakos mažėjimą ir religijos privatėjimą.

Šiame straipsnyje norėčiau panagrinėti klausimą, kokią reikšmę gali turėti teologijos mokslas, kuris Lietuvoje vėl sugražintas į universitetus, tokiomis religijos sekuliarizacijos ir privatizacijos sąlygomis⁶. Į šį klausimą bandysiu atsakyti plėtodamas dvi tezes: pirma, kad sekuliarizacija, o kartu ir moderniosios arba postmoderniosios visuomenės gyvenimo realijos yra ne nukrikščionėjimo pasekmė, o kaip tik atvirkščiai – teisėta Krikščionybės išdava. Ir antra, kaip tik todėl, kad naujieji modernieji laikai neatsiejami nuo Krikščionybės, nepaisant religijos pasitraukimo iš viešosios erdvės į privačią, teologijos vaidmuo ne tik nemažėja, bet didėja. Žinoma, šias dvi pa-

kankamai provokuojančias tezes reikia išsamiau komentuoti ir argumentuoti, kad jos nebūtų tikrai deklaratyvios. Galiausiai, nagrinėjant teologijos vaidmenį šiandienos kontekste, neišvengiamai kyla klausimas, koks yra teologijos santykis su kitais religiją nagrinėjančiais mokslais, visų pirma su religijos sociologija ir religijotyra: kad teologija čia jau bene šimtmetį yra praradusi savo monopolį, įrodinėti nereikia. Galbūt kaip tik objektyvus ir nešališkas religijos nagrinėjimas – į tokį ir pretenduoja minėtos teologijos „konkurentės“, visuomenei yra naudingesnis negu neišvengia-

mai su savo tyrinėjimo objektu susisijusios ir nuo tradicinių dogmų priklausomos teologijos? Į visus šiuos klausimus pabandydysime ieškoti atsakymų.

Mano svarstymai, be jokios abejonės, negali pretenduoti į išsamią ir visapusišką analizę – temos yra labai sudėtingos ir daugiabriaunės. Tai ne vieno straipsnio ar monografijos, netgi ne vieno tyrinėtojo klausimai. Todėl apsiribosiu bandymu apčiuopti esmines procesų struktūras, mazgus ir sankirtas, tendencijų kryptis ir jų priežastis, nepretenduo-damas viso to paaiškinti vienareikšmiškai ir galutinai.

SEKULIARIZACIJA IR POSTMODERNYBĖ: KRIKŠČIONYBĖS IŠDAVA AR EMANCIPACIJOS PASEKMĖ?

Viena vertus, kalbame apie tai, ar modernybė kilo laipsniškai ir natūraliai nykstant krikščioniškai religijai, jai užleidžiant vietą protui ir technologijoms, ar modernybė yra kilusi iš pasipriešinimo krikščioniškai religijai ir ją derėtų suprasti kaip išsilaisvinimą iš jos?⁷ Kita vertus, galima klausti, ar sekuliarizacija yra vidinis religijos raidos momentas, ar ji yra svetimas ir išorinis pačiai Krikščionybei elementas?

Jau buvo minėta, kad ankstesnė religijos sociologų tezė apie visuotinį nukrikščionėjimą buvo iš esmės pakoreguota, taip pat ji ir smarkiai diferencijavosi⁸. Mums svarbus pirmiausia tas faktas, kad sociologija išmoko diferencijuočiau vertinti statistiką ir nebetapati-na aktyvių bažnyčios narių skaičiaus mažėjimo su religijos reikšmės nykimu. Tačiau tai, kad religija iš esmės tapo pri-

vačiu reikalu, nepasako nieko apie tai, kiek šis privatus religingumas susijęs su Krikščionybe. Globalinis sinkretizmas, hipertrofuotas tikėjimas okultinėmis praktikomis, pagonišku kultū reanimacija ir t. t. kuria labai margą ir sunkiai analitiškai aprėpiamą dabartinės religinės scenos vaizdą.

Kokiu metodu ir kriterijais reiktų vadovautis bandant atsakyti į klausimą, kiek dabartinė vakarietiška sekuliarizuota demokratinė ir pliuralistinė kultūra yra Krikščionybės paveldas?

Panašu, kad nei religijos sociologija, nei juo labiau religijotyra į tokį klausimą negali duoti atsakymo. Sociologija apsiriboja religingumo formų ir funkcijų kaitos sociologiniu aprašymu mažai gilindamasi į tikėjimo turinio ir patirties įtaką religingumo pokyčiams⁹. Tokie religijai fundamentalūs klausimai kaip ap-

reiškimo turinys ir jo įtaka pačiai religijos kaitai visai nepatenka į sociologijos stebėjimo lauką, nes jos metodologinius rėmus brėžia socialiniai santykiai.

Religijotyra arba religijos fenomenologija bando lyg ir apčiuopti tai, ko labai trūko religijos sociologijai, – universalias religines patirtis, vadinamąsias šventybės pasireiškimo formas ir jų įtaką žmogui. Tačiau skaitant religijotyros klasikų darbus – Rudolfo Otto, Mircea Eliade's ir kt., susidaro išpūdis, kad egzistuoja tam tikra metafizinė ir universaliai patiriama religingumo forma, kurios neveikia jokie istoriniai ir kultūriniai pokyčiai¹⁰ ir kuri geriausiu atveju yra „pasišlėpusi“ nereliginio žmogaus pasąmonėje, o tai implikuoja, anot Eliade's, galimybę sugrįžti prie religinės gyvenimo patirties¹¹. Bet po tradicinės metafizikos kritikos, po hermeneutikos išplėtos kalbos fenomenologijos kalbėti apie universalius religingumo archetipus darosi problemiška. Neutraliam stebėtoji objektivi tikrovė (mūsų atveju šventybė), jos patyrimas ir po to jos interpretavimas kaip objektyvios atskirybės neegzistuoja. Kiekvienas patyrimas, o juo labiau pažinimas yra tuo pačiu jau ir interpretacija, kurios semantiniai kodai slypi kalbos vartojime kaip duotybėje¹². Todėl toks dalykas kaip „tikroji religija“¹³ tėra religijotyrininko konstruktas, mažai ką bendro turintis su konkrečiomis istoriškai besireiškiančiomis religijomis.

Taip pat ir pamatinė religijotyros *šventybės* sąvoka, kaip priešprieša profaniškumui, kelia rimtų abejonių. Toks susipriešinimas, kaip pažymi Pannenbergas, kuria religijos pasaulį kaip priešingą

kasdienybės pasauliui, ir tampa nebeaišku, ką „ne šio pasaulio“ dievai gali turėti bendro su konkrečia gyvenimo realybe? Tokiam teiginiui prieštarauja visu senųjų išplėtotų civilizacijų religijos, kurios ne tik kad neprieštaravo kasdienybės patirtims, bet dievus suvokė ir garbino kaip tos pačios pasaulio ir kasdienybės tvarkos kūrėjus¹⁴. Todėl religijotyroje toks klausimas, ar sekuliaraus gyvenimo fenomenai savo prigimtimi gali būti religiniai ir krikščioniški, metodologiškai net negali būti keliamas, nes tai, kas profaniška ir sekuliaru, jau savaime prieštarauja šventybei. Remiantis tokia logika, religijotyros visuomeninis užsiangažavimas gali būti tik dvejopas: rezignuoti ir konstatuoti religijos pabaigą, taigi ir laipsnišką šiuolaikinio žmogaus žmogiškumo nykimą, o kartu ir visos moderniosios kultūros atmetimą, arba trokšti bet kokia kaina atgaivinti religikumą¹⁵. Tokios alternatyvos yra ne tik labai abejotinos moksliniu požiūriu – tai rodo ką tik minėtos metodologinės pastabos, bet ir trukdo formuoti visuomenės savimonei ir tapatybei, nes įneša anachronistinių, sumaištį keliančių elementų. Susidaro išpūdis, kad žūtbut reikia gaivinti užmarštin nugrimzdusį ir religijotyros ekspertų atrastą tikrą religingumą, nes tik pagal ekspertų nuorodas artikuliuotas religinis gyvenimas gali būti visavertis. Kadangi akivaizdu, kad dirbtinis religingumo gaivinimas, nesvarbu kokia forma, yra naivi utopija, belieka tikėtai pirmasis kelias.

Kaip matome, religijos sociologija, religijotyra arba religijos fenomenologija vargiai gali atsakyti į mūsų iškeltą

klausimą, nes tokia klausimo formulavimas netelpa į metodologinius religijos sociologijos ir religijotyros rėmus. Geriausiai atveju jos gali teigti, kad dabartinis modernusis ir nereliginas žmogus yra *homo religiosus* kūrinys ir kad jis „dar turi savo žinioje išsistatą užmaskuotą mitologiją ir daugybę degradavusių ritualų“¹⁶. Tačiau kad religingumas gali transformuotis į kažką kitą ir tas kitas nebūtinai yra suvokiamas kaip pirmojo degradacija, o tik kaip jo išsipildymas, kaip jo vaisiai, – tokia interpretacija gali būti atstovaujama tik teologijos, turinčios su savo tyrimo objektu iš esmės kitokią santykį negu jau minėti mokslai.

Išskirti čia reikėtų istoriškumą ir atvirumą: tikėjimas ir supratimas krikščioniškoje teologijoje yra neatskiriami dalykai, o toks santykis neišvengiamai implikuoja interpretacijos būtinybę. Apreiškimas krikščioniškoje teologijoje nebuvo tik kulto objektas, bet buvo tai, ką reikėjo išaiškinti. Tai patvirtina pamokslų institucija, kurią Krikščionybė perėmė kaip sinagogos praktiką¹⁷. Krikščioniška teologija būtent tuo išsiskiria iš kitų religijų, kad būdama vidinis religijos momentas, veikia pačią religiją iš vidaus, yra tam tikras gyvybingas ir dinamiškas religijos elementas. Tad krikščioniška teologija neišvengiamai yra ir istoriška teologija, kitaip tariant, interpretatoriška ir atvira teologija.

Bet grįškime prie mūsų klausimo: kiek dabartinė modernioji kultūra ir jos pamatinės vertybės yra Krikščionybės sėklos vaisiai? Kiek sekularizacija yra ne religiškumo įtakos praradimas, bet tam tikra prasme jo religinės reikšmės

realizavimasis, kaip tik įveikiant skirtį tarp *sacrum* ir *profanum*?

Nuomonė, kad sekularizacija yra le-gali Krikščionybės pasekmė, nėra nauja: įvairiomis formomis ir įvairiuose kontekstuose jai atstovavo teologijoje iš-saknių filosofai G. Hegelis ir L. Feurbachas, dvidešimtame amžiuje – protes-tantų teologai Paulas Tillichas, Dietrichas Bonhoefferis ir ypač Friedrichas Gogartenas¹⁸. Anot Gogarteno, biblinis tikėjimas vienu transcendentiniu Dievu kaip pasaulio kūrėju desakralizavo pa-saulį ir leido žmogui jame autonomiškai tvarkytis, neieškant išganymo pasaulyje ir per jį¹⁹. Tačiau Pannenbergas kritiškai klausia, ar krikščioniškas tikėjimas gali būti toks savarankiškas pasaulio sampratos atžvilgiu, kurios savarankiškumą Gogartenas bando pagrįsti Dievo Žodžio autoritetu: juk naujasis modernusis pasaulio supratimas kaip tik kilo, anot Pannenbergo, emancipuojantis iš tradicinių bažnytinių, Dievo Žodžiu pagrįstų autoritetų²⁰, todėl jis nelabai gali būti traktuojamas kaip sekularizacijos pasekmė. Tačiau ar Pannenbergo kritika šiuo atveju pataiko į tikslą? Jo minimas prieštaravimas išskyla tada, kai tikėjimo ir Dievo Žodžio formas suprantame kaip metafizines ir antlaikiškas duotybes. Tačiau tai prieštarauja pačiai judėjų-krikščionių religijos esmei. Kaip jau minėjome, Krikščionybė iš kitų religijų išsiskiria tuo, kad save suvokia kaip besiremiančią istoriniu Dievo apreiškimu ir tuo, kad jos teologija taip pat yra istorinė, pagrįsta inkarnacijos ir kenozės įvykiu: Dievo „tapimu“ žmogumi. Tai esminė Krikščionybės dogma, atsiradu-

si kaip interpretacijos vaisius, kuris brendo daugiau kaip keturis šimtus metų. Todėl istoriškumas neatskiriamas nuo interpretatoriškumo: konkretus įvykis visada reikalingas išaiškinimo.

Labai įdomi ir potencialiai naudinga mūsų temai yra italų postmodernisto Gianni Vattimo Krikščionybės interpretacija, kurią čia norėčiau trumpai pristatyti. Radikaliai interpretuodamas kenožės idėją, Vattimo skelbia, kad postmodernusis nihilizmas yra Krikščionybės tiesa. Nihilizmą Vattimo supranta kaip metafizinės tiesos panaikinimą ir išlaisvinimą nuo išorinio autoritarizmo, kai į pirmą vietą iškeliamas krikščioniškas meilės principas. Tai yra vienintelė apreiškimo tiesa, kuri negali būti demitologizuota, nes tai – ne loginis ar metafizinis teiginys, bet praktinis apeliavimas²¹. Dievo tapime žmogumi Vattimo mato teologiškai legitimias sekuliarizacijos ištakas. Ši sekuliarizacija realizuodamasi atvedė krikščioniškus Vakarų iki postmodernaus būvio: „Sekuliarizacija, tai yra, kaip man atrodo, visų pirma vėberiška suprantos monoteistinės, judėjų-krikščionių etikos bei pasaulėžiūros pritaikymas kapitalizmo kūrimui, gamtos mokslams ir moderniosioms technologijoms. Bet ne vien tai: Krikščionybės sekuliarizacija yra jos atsivėrimas kitiems pasauliams, kurie ... grindžiami vartotojiškumu. Sekuliarizacija, be to, yra ir tikrovės pajautos silpnėjimas, kuri plėtojama moksluose, tiriančiuose esinius, vis mažiau susijusius su mūsų kasdienybės patirtimi. Toks silpnėjimas sukuriamas ir kitoje plotmėje: kaip realybės pagrindas nebefunkcionuoja ir „prigimtinių“ porei-

kių pasaulis, mes tiksliai nebežinome, kas jie tokie, nes jie vis dėlto pasiduoda manipuliacijai, nors tiksliau būtų pasakyti – transformacijai, kurių gamybos ir reklamos pasauliui. Tas pats pasakytina ir apie informaciją ir istoriją: istorikai vis labiau įsisąmonina, kad praeities pažinimas darosi įmanomas pritaikant retorines bei naratyvines schemas, kurios negali objektyviai atspindėti praeities, todėl yra nepagydomai sąlygojamos. Šios schemas yra funkcionalios kultūros, kurią jos kuria, atžvilgiu, todėl pasibaigus eurocentrizmui, Vakarų imperializmui ir t. t. nebegalima kalbėti apie universalią istoriją, glūdinčią specifiniuose istoriniuose įvykiuose. Tada iš esmės nebėra ir tokio dalyko, kaip viena istorija. Tas pat pasakytina ir apie informaciją: daugybė informacinių agentūrų ne atspindi, bet interpretuoja“²².

Vattimo Krikščionybės interpretaciją apibūdina trys bruožai: pirma, tai religijos sekuliarizavimas, pasireiškiantis Bažnyčios autoriteto silpnėjimu asmeniniame žmogaus gyvenime, iš to kyla antra – tiesos reliatyvizavimas kaip objektyvios realybės ir objektyvių struktūrų silpnėjimas, atsispindintis pirmiausia hermeneutikos moksle ir visuomenėje klestintiniame pliuralizme [nihilizmas], darantis galimą trečia – gyvenimo humanizavimą, kuri lydi prievartos mažėjimas įvairiose gyvenimo srityse, Vattimo siejamas su krikščionišku artimo meilės – *caritas* realizavimu. Šiuos pokyčius Vattimo sieja su interpretacija, kuriai jis skiria lemiamą vaidmenį. Interpretacija yra tai, kas transformuoja išganyto „įvykio“ sampratą, keičiant jo išoriškumo suvoki-

mą vidujiškumo suvokimu. Išganymą Vattimo supranta kaip radikaliai šiapusinį procesą, sietiną su interpretavimo istoriškumu kaip laikišku procesu. Išganymas yra ne objektyvus antgamtinių jėgų veiksmas, o savo esme hermeneutinis įvykis: „Išganyimo istorija vyksta kaip interpretacijos istorija ta prasme, kad Jėzus pats buvo gyva, kūnu tapusi Rašto interpretacija“²³. Su inkarnacija ir kenoze Vattimo sieja produktyvios interpretacijos atsiradimą apskritai, jos ypatumas yra ne vien tik siekimas atkurti autentišką teksto turinį ir intenciją, bet ir iš esmės naujo pridūrimas. Ką naujo priduria tokia produktyvi interpretacija? „Ji kuria būtį kaip naujas patirties reikšmes, naujus pasaulio įvykimo būdus, kurie yra ne šiaip kitokie negu „prieš“ tai buvę, bet pritampa prie jų diskurse, kurio „logosiškumas“... visiškai glūdi testinume“²⁴. Būtent tokia produktyvi interpretacija, sukurta inkarnacijos įvykio, yra, anot Vattimo, procesas, vedęs Vakarų civilizaciją metafizikos pabaigos ir hermeneutinės ontologijos link. Todėl galiausiai ir pačią hermeneutiką Vattimo supranta ne kaip filosofiją, bet kaip pačios istorinės egzistencijos pasireiškimą²⁵, jos pagrindinis bruožas yra „objektyvios“, „kietos“ ir „sunkios“ realybės išsklaida, jos „susilpninimas“ arba suvidujinimas: tikrovė yra pirmiausia tai, ką žmogus jaučia ir išgyvena. Būtent šį suvidujinimo principą, anot Vattimo, ir atnešė Krikščionybė, tuo pačiu inicijuodama metafizinės tiesos pabaigą. Suprantama, kad Vattimo kritikuoja Bažnyčios objektyvizuotą tiesos sampratą, kuri, jo manymu, iškreipia ir pačią apreiškimo prasmę: „Rašto

apreiškimas yra ne tam, kad mus informuotų, kokios yra mūsų savybės, koks yra Dievas, kame slypi daiktų „esmės“ arba geometrijos įstatymai, o kad mus tokiu būdu per tiesos pažinimą išganytų ir išgelbėtų. Vienintelė tiesa, kurią mums apreiškia Raštas, yra meilės ir *caritas* tiesa, kuri niekaip negali būti demitologizuota, nes ji yra ne loginis ar metafizinis teiginys, bet praktinis apeliavimas“²⁶. Todėl vienintelis kelias Bažnyčiai, jeigu ji nenori tapti fundamentalistine sekta, yra skelbti Evangelijos žinią kaip išsivadavimą nuo bet kokių objektyvistinių pretenzijų į galutinę tiesą, tai ir yra, Vattimo supratimu, universalusis Bažnyčios pašaukimas²⁷.

Ne viskas, ką teigia Vattimo, įtikinamai argumentuota. Lieka nemažai klausimų, į kuriuos čia neturime galimybės įsigilinti. Svarbiausi iš jų, mano manymu, yra Dievo ir transcendencijos sampratos, kurių traktuotė labai primena Feuerbacho – jo, beje, pats Vattimo visai nemini – mintis. Ir Feurbachas neigė Dievą ir transcendenciją, teologiją matydamas tik kaip antropologiją. Tačiau šie klausimai nukrypsta nuo mūsų temos, todėl į juos nesigilinsime²⁸. Svarbesnis, mano manymu, yra Vattimo bandymas postmodernybę susieti su Krikščionybe ne vien tik parodant, kad tarp jų egzistuoja tęstinumas ir vidinis ryšys, bet ir postmodernius fenomenus atskleidžiant kaip krikščioniškų principų realizavimą. Esminė, teologiškai interpretuojama Vattimo kenozės idėja atveria galimybes naujam dialogui tarp modernybės ir Krikščionybės, galinčiam padėti atsikratyti tam tikrų mąstymo stereotipų ir tei-

giamai paveikti visuomenės raidą postmodernizmo ir globalizacijos sąlygomis. Kiek šis dialogas gali būti sėkmingas, priklauso ir nuo to, kiek Vattimo pagrįstai interpretuoja Krikščionybę, todėl svarbu, kad kenozės kaip suvidujinimo tezė gali būti paremta ir teologiniais argumentais. Čia išvardysiu tik tam tikras istorines ir teologines realijas, kurios leidžia daryti prielaidą, kad pagrindinė Vattimo kenozės idėja turi pagrindo pačiame krikščioniškame tikėjime.

Pradėsiu nuo vieno esmingiausių elementų – suvidujinimo proceso. Suvidujinimo aspektų rasime daugelyje religijos saviraiškos fenomenų, atsiskleidusių ne tik per Krikščionybės istoriją, bet jau ir pačiame Šventraštyje. Senojo Testamento Dievo santykį su žmogumi lemia įstatymo laikymasis, Naujojo Testamento pagrindinė žinia yra Dievo kaip meilės priėmimas. Dievo ir žmogaus santykių čia galime pastebėti slinkti nuo išorinio normų laikymosi suvidujinimo link: konkrečius nurodymus, kaip vienu ar kitu atveju reikia pasielgti, pakeičia meilė ir atleidimas. Šį pokytį puikiai atskleidžia Augustino žodžiai, suspenduojantys išorinius normų kriterijus: mylėk ir daryk, ką nori. Jėzaus skelbiama Dievo karalystė nuo apokaliptikos skiriasi tuo, kad ji vyksta ne kaip objektyvus senojo pasaulio sunaikinimas ir pakeitimas nauju, kokį skelbė gausi to meto apokaliptinė literatūra, bet kaip santykio su esama tikrove pasikeitimas. Paklaustas fariziejų, kada ateis Dievo karalystė, Jėzus atsakė: „Dievo karalystė ateina nepastebimai. Ir niekas nepasakys: ‘Štai ji čia arba ten!’ Nes Dievo karalystė jau yra tarp jūsų“ (*Lk 17, 20*). Tad Jėzaus skelbiama

Dievo karalystė panaikina ontologinę skirtį tarp šiaurinio ir anapusinio pasaulio. Tai patvirtina ir amžinojo gyvenimo, kaip jau dabar prasidedančio, skelbimas Jono evangelijoje: tas, kas tiki manimi, sako Jėzus, nemirs, bet jau dabar turi amžinąjį gyvenimą.

Kad tokia Jėzaus skelbiama Dievo karalystės interpretacija krypta teisinga linkme, patvirtina ir tas faktas, kad vadinamoji parūsija užsitęsė. Laukiamas Jėzaus sugrįžimas, dažnai tapatinamas su išivyrausiančia Dievo karalyste, neįvyko, bet tai jokios tikėjimo krizės anksatyvoje Krikščionybėje nesukėlė. Taip būtų galėję įvykti, jeigu krikščioniškas tikėjimas Dievo karalystę būtų supratęs kaip objektyvų pasaulio perkeitimą.

Taip pat ir kultinėje praktikoje atsispindi suvidujinimo procesas. Iki Krikščionybės pradžios Dievo prezencija ir santykis su juo turėjo labai aiškų ir išoriškai apibrėžtą vietą – šventyklą. Su Jėzumi prasideda kulto transformacija: ne išorinis dalyvavimas tam tikru laiku ir tam tikroje vietoje lemia žmogaus „bendravimą“ su Dievu, bet dvasinė priklausomybė: ten, kur du arba trys susirenka mano vardu, sako Jėzus, esu ir aš. Aukojimo ritualas irgi patyrė panašią transformaciją: formalizuotą atpirkimo ožio aukojimo ritualą pakeičia Kristaus auka, švenčiama simboliškai kaip šventoji vakarienė. Kristus nurodo, kad tai yra daroma jo atminimui. Simbolinis kūno ir kraujo valgymas turi priminti ne tik Viešpaties auką, bet ir jo veiklą ir mokymą. Ir čia matome slinkti nuo veiksmo prie reikšmės išisąmoninimo, nuo išoriškumo prie suvidujinimo.

Teologijoje bene labiausiai atsiskleidžia suvidujinimo fenomenas. Tai iliustruoja tiek Trejybės, tiek ir kristologinės dogmos. Ankstyvuojau Krikščionybės laikotarpiu susiformavusi kristologinė dogma teigia, kad Jėzuje Kristuje apsi-reiškė tikras Dievas, bet Jėzus išliko ir tikras žmogus. Dievas, apsieikšdamas per žmogų – nepakeisdamas jo žmogiškosios prigimties, kaip teigia dogma, tarsi peržengia ribą, skiriančią šventąjį Dievo pasaulį nuo profaniško žmogaus pasaulio. Anapusinis transcendentinis Dievas „apsigyvena“ žmoguje: Paulius sako, kad jei tiki, tavyje gyvena Kristus. Tai reiškia ne nuasmeninimą, žmogaus tapatybės praradimą, bet naują jos ko-kybę, kurią nusako išteisinimo doktrina.

Todėl ir toks svarbus ankstyvajai Krikščionybei buvo klausimas, kas turėjo būti Jėzus Kristus, kad išganytų žmones. Atsakymo formuluotę padiktavo tuometinis pasaulėvaizdis ir graikiški filosofiniai terminai. Jėzus privalėjo turėti ir dievišką, ir žmogišką prigimtį, kad galėtų būti tarpininkas tarp ontologiškai atskirtų Dievo ir žmogaus pasaulių. Dievo įsikūnijimas žmoguje tarsi sujungia

abu pasaulius, simboliškai įveikdamas absoliučią transcendenciją, Dievo ir kūrinijos totalų skirtingumą. Riba tarp šia-pusinio ir anapusinio pasaulio, santykis tarp imanencijos ir transcendencijos per-sikelia į patį žmogų Jėzų. Nors pagal kristologinę dogmą ši riba apskritai ne-begali vadintis riba, nes Jėzaus dieviš-ka ir žmogiška prigimtis yra, kaip tei-gia kristologinė dogma, neatskirtos, ne-padalintos, nesumaišytos ir neperkeis-tos. Tokia formuluotė, logiškai žiūrint, prieštarauja pati sau: viena vertus, ji tei-gia, kad dalykai egzistuoja neatskiria-mai kartu, kita vertus, kad jie nesusi-maišę ir neperkeisti, t. y. kiekvienas iš-laikęs savo tikrą prigimtį. Aišku, kad toks teiginys yra ne proto, bet tikėjimo vaisius. Taigi transcendencija, Dievo ir pasaulio santykis negali būti aiškinami racionaliais ir loginiais terminais, skirs-tančiais pasaulį dualistiškai, padalijant jį į ontologiškai visiškai atskiras dalis – kūrėją ir kūrinį, transcendenciją ir ima-nenciją. Tą puikiai atspindi kristologinė Chalcedono dogma, kuri, pati to dar są-moningai nesuvokdama, sukuria savo pačios interpretavimo būtinybę.

Literatūra ir nuorodos

- ¹ T. Luckmann. *Die unsichtbare Religion*. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1991.
- ² K. P. Jörns. *Die neuen Gesichter Gottes: Die Umfrage „Was die Menschen wirklich glauben“ im Überblick*. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchner Verlag, 1997.
- ³ R. Wuthnow. *Šventybės atgavimas. Religija šiuo-laikinėje visuomenėje*. – Vilnius: Aidai, 1996, p. 10–11.
- ⁴ Plg. straipsnių rinkinį: J. Derrida, G. Vattimo. ir kt. *Religija*. – Vilnius: Baltos lankos, 2000.
- ⁵ G. Vattimo. *Jenseits des Christentums. Gibt es eine*

Welt ohne Gott? – München Wien: Carl Hanner Verlag, 2004, S. 29.

- ⁶ Sąmoningai nebus keliamas klausimas apie teologijos reikšmę Bažnyčiai, nes tai – jau kita tema.
- ⁷ Plg. Blumenbergo tezę. H. Blumenberg. *Die Legitimität der Neuzeit*. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1966, ir Pannenbergo polemiką su juo, Pannenberg, W.: *Die christliche Legitimität der Neuzeit*, in Pannenberg, W. *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*. – Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1972.

- ⁸ Plg. R. Wuthnow. *Šventybės atgavimas*, p. 92–119.
- ⁹ Tai pripažįsta ir patys religijos sociologai, plg. Wuthnow, *Šventybės atgavimas*, p. 116–119. Taikliai nurodo Eglė Laumenskaitė baigiamajame žodyje Wuthnowo knygai, 208: „... religijos sociologija nagrinėja religiją tik kaip idėjų sistemą bei jos matomas kolektyvines raiškos formas (apeigas, organizacines struktūras), bet ignoruoja konkrečią religijos turinio išraišką – tikėjimo patirtį. Tuo tarpu asmeninė tikėjimo patirtis labiausiai ir sąlygoja vertybinių nuostatų, socialinio elgesio kaitą, o tai tiesiogiai yra sociologinės analizės objektas“. Kitas klausimas, ar religijos sociologija iš tiesų pajėgi analizuoti ir vertinti tikėjimo patirtį.
- ¹⁰ Semantikos, semiotikos, būties ir laiko santykius pamokomai analizuoja D. Rustemeyer. *Zeit und Zeichen*, in Rösen, J. (Hrsg.) *Zeit deuten. Perspektiven – Epochen – Paradigmen*. – Bielefeld: transcript Verlag, 2003, S. 54–81.
- ¹¹ M. Eliade. *Šventybė ir pasaulietiškasumas*. – Vilnius: Mintis, 1997, p. 151. Atskiro tyrimo vertas klausimas, kiek paties Eliade's kūryba yra tos pačios religijų istorijos dalis. Pannenbergas pažymi, kad Rudolfo Otto šventybės kaip „visiškai kito“, kaip *mysterium tremendum* aiškini mo sėkmė yra suprantama iš istorinio-kultūrinio konteksto, tai, beje, pasakytina ir apie Otto amžininko Bartheo dialektinę teologiją: po Pirmojo pasaulinio karo katastrofos Europoje karo pasekmės daug kam atrodė kaip Dievo teismas, kaip *numinosum* pasireiškimas, plg. W. Pannenberg. *Das Heilige in der modernen Kultur*, in *Philosophie, Religion, Offenbarung*. – Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1999, S. 23. Tuo tarpu Eliade's teiginiai apie amžinuosius religingumo archetipus labiau atliepia pastovumo ir testinumo ilgesį vis sparčiau besikeičiančioje ir vis labiau besifragmentuojančioje Vakarų civilizacijoje.
- ¹² Pvz., teiginys, kad tikrovė yra socialinis konstruktas, kaip teigia Peteris Bergeris ir daugelis kitų sociologų, nereiškia, kad tikrovė egzistuoja tik kaip socialinis konstruktas, bet nusako tik tiek, kad prie tikrovės nėra jokio kito „priėjimo“, kaip tik per socialiai konstruojamą pažinimą. Todėl klaidinga yra samprata, kurią galima laikyti tradicinės metafizikos paveldu, kad yra įmanoma kalbėti apie „objektyvią“ tikrovę: tada kultų neišsprendžiamas klausimas, kas ir koku būdu turėtų nustatyti objektyvumo kriterijus.
- ¹³ J. M. Velasco. *Įvadas į religijos fenomenologiją*. – Vilnius: Katalikų pasaulis 2003, p. 336.
- ¹⁴ W. Pannenberg. *Das Heilige in der modernen Kultur*, S. 21. Aišku, kad visiškai kito ir šventybės patyrimas priklauso prie religinio patyrimo formų, bet joku būdu jų neišsemia ir nepagrindžia. Kad šventybės pasirodymas būtų patiriamas kaip Dievo apsireiškimas, jau prieš tai turi egzistuoti kokia nors šventumo ir dieviškumo samprata, o tai reiškia, kad bet koks šventybės patyrimas yra istoriškai sąlygotas.
- ¹⁵ Plg. Gintaro Beresnevičiaus apeliavimą: G. Beresnevičius. *Suprasti religiją? in Kultūra ir religija*. – Vilnius, 1995, p. 327. „Tikras gyvenimas yra religinis gyvenimas; nereliginis gyvenimas – nerealus, jo nėra apskritai. 'Religijotyri nė korekcija' reiškia tik viena: sugrąžinti religijai jai priderančią vietą asmens gyvenime, o per asmenį – ir jai derančią vietą kultūroje“.
- ¹⁶ M. Eliade. *Šventybė ir pasaulietiškasumas*, p. 145.
- ¹⁷ Apie kulto, Rašto ir apreiškimo santykį žr. J. Assmann. *Religion und kulturelles Gedächtnis*. – München: Verlag C. H. Beck, 2000, S. 148–166.
- ¹⁸ Žr. U. Barth. *Säkularisierung*, in *Theologische Realenzyklopädie* 29 (1998), 603–634.
- ¹⁹ F. Gogarten. *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem*. – Stuttgart, 1953.
- ²⁰ W. Pannenberg. *Die christliche Legitimität der Neuzeit*, S. 115–116.
- ²¹ G. Vattimo. *Christentum im Zeitalter der Interpretation*, in G. Vattimo, R. Schöder, U. Engel. *Christentum im Zeitalter der Interpretation*. – Wien: Passagen, 2004, S. 17–32.
- ²² G. Vattimo. *Jenseits des Christentums. Gibt es eine Welt ohne Gott?* – München Wien: Carl Hanser Verlag, 2004, S. 109–110.
- ²³ Ten pat, p. 88.
- ²⁴ *Ibid.*, p. 96.
- ²⁵ Vattimo, G. *Christentum im Zeitalter der Interpretation*, S. 20.
- ²⁶ *Ibid.*, p. 26.
- ²⁷ *Ibid.*, p. 24.
- ²⁸ Tam tikras prieštaravimas Vattimo Krikščionybės interpretavime atsiskleidžia, viena vertus, jo pozityviame religijos vertinime, kita vertus – jis neigia pačią Dievo idėją ir transcendenciją. Ar religija dar gali vadintis religija, jeigu praranda savo garbinimo objektą?

B. d.