



MINDAUGAS BRIEDIS

Vilniaus Gedimino technikos universitetas

TEOLOGIJA KAIP *SCIENTIA PRACTICA*: HERMENEUTIKA IR ETIKA

Theology as “*Scientia Practica*”: Hermeneutics and Ethics

SUMMARY

Big ideological shifts and innovations have always accompanied Western culture. One of the most important shifts was the formation and spread of Christianity, its interpretation of reality and ethics. It is impossible to overview all the different methodological approaches to Christianity, but it is still necessary to ask what validates the possibility of the Christian faith today and what practical outcomes can we expect in the future, for even the most fundamental institutions cannot live in the past. Therefore, this article aims to reflect upon the nature of theology and its status as *Scientia Practica* rooted in two fundamental functions of theology: hermeneutical and ethical. Besides the cognitive and apologetic functions, theology first of all is an interpretation of reality that presupposes participation. Theoreticians as Plato, Thomas Aquinas, Martin Heidegger and many others were interested in the dialectics of understanding and participation. This feature of theology distinguishes it from natural approach of the natural sciences and supernatural doctrines. The first part of the article is dedicated to the hermeneutical function of theology, while Christian ethics is explored in the second. This survey uncovers the hermeneutic circle between the Church as the community of believers and the theological self-interpretation which ends up with ethical imperatives, best seen through the notion of conscience. For the deeper understanding of Christian notion of conscience I make a comparison to the perspective to the secular authority, Martin Heidegger.

SANTRAUKA

Vakarų kultūrai ypač būdingas esminis, pamatinis jos prielaidas pakeičiantis kismas. Krikščionybė neabejotinai laikytina viena radikaliausių šios kultūros naujovių. Krikščionybės tyrinėjimų taikant įvairiausias metodologijas yra daugiau nei galima aprėpti vienu straipsniu ar net gyvenimu, tačiau parodyti, kuo ir kodėl tikėjo krikščionys anksčiau, nėra tas pats, kas pagrįsti šio tikėjimo galimybę ir praktines pasekmes

RAKTAŽODŽIAI: teologija, hermeneutika, etika, Bažnyčia, sąžinė.
KEY WORDS: theology, hermeneutics, ethics, Church, conscience.

šiandien. Net fundamentaliausios institucijos negali gyventi praeitimi, todėl šiame straipsnyje ir siekiama, naudojant asmenines ir įtakingų teoretikų įžvalgas, dar kartą apmąstyti teologijos prigimtį ir jos kaip *scientia practica* statusą, iš esmės suvedamą į hermeneutinę ir etinę užduotis. Straipsnyje teigiama, kad iki tradicinių kognityvinių bei apologetinių funkcijų, teologija, visų pirma, yra toks tikrovės aiškinimas, kuris būtinai numato dalyvavimą. Tokia supratimo ir dalyvavimo dialektika vienaip ar kitaip domino Platoną, Tomą Akvinietį, Martiną Heideggerį ir daugelį kitų, o teologiją atsiejo nuo natūraliosios nuostatos, natūraliųjų mokslų bei nenatūralių (supernatūralių) doktrinų ar ezoterinių praktikų. Hermeneutinei teologijos funkcijai skirta pirmoji straipsnio dalis, kurios probleminę ašį išreiškia maksima „dalyvaudamas suprantu, o suprantu, kad dalyvaučiau“. Supratimas teologijoje neatsiejamas nuo Bažnyčios kaip tikinčiųjų grupės savipratos, o tai numato ne tik hermeneutinę, bet ir etinę teologijos plotmę, kuri per sąžinės prizmę aptariama antroje straipsnio dalyje. Siekdami paryškinti krikščioniškosios (ne bažnytinės) etikos charakterį, trumpai aptarsime ir sekuliaraus autoriteto Heideggerio sąžinės sampratą.

IVADAS

Teologijos kaip universitetinės disciplinos įsteigimas ir griežtų jos funkcijų (apologetinių, natūraliųjų, negatyviųjų, mistinių, monastinių, scholastinių, pagaliau socialinės rūpybos ir t.t.) apibrėžimas buvo ir yra nuolat augančios visuomenės specializacijos pasekmė. Tačiau bet kurioje visuomenėje ši specializacijos tendencija yra neatsiejama nuo tam tikro socialinio privilegijavimo. Jei teologai priklauso privilegijuotai socialinei klasei, tai gali iš esmės nulemti jų mąstymo trajektoriją ir tai akivaizdu tiek tam tikro tipo teologijos (vakarietiškos, „baltosios“) dominavime, tiek ir teologinio mąstymo apskritai atskyrimo nuo intelektualinių ir kasdinių praktikų.

Patristiniu laikotarpiu teologai pabrėžė dvejopą (teigiamą ir neigiamą) racionalumo poveikį religijos ir tikėjimo dalykams, todėl teologija niekada nebuvo tapatinama su apreiškimui, o laikoma išvestine: ji reflektuoja, eksplikuoja apreiškimo turinį. Teologijos užduotis buvo nuskaidrinti ryšį tarp apreiškimo teiginių ir kitų žinojimo sričių, padaryti tikėjimą reflektuojantį ir religiją ekspli-

kuojantį diskursą kuo suprantamesnį ir pagrįstą. Kitas tikslas buvo parodyti, kaip sąmoningai ir pagrįstai įmanoma priimti ir kasdienį gyvenimą krikščionybę atsižvelgiant į asmeninę brandaus žmogaus patirtį. Šiandieną, bendros pasaulėžiūros, kaip didžiausio iš didžiųjų pasakojimų, dekonstrukcijos akivaizdoje kyla klausimas, ar šios kognityvinės apologetinės funkcijos išsemia teologiją? Kita vertus, ar ilgaamžė teologijos specifikos akcentavimo tradicija neatriboja šios iš vitališkiausių žmonijos klausimų kilusios disciplinos nuo kasdinių žmogaus ir visuomenės praktikų? Jei taip, ar verta, o jei taip – ar įmanoma grąžinti teologinį kalbėjimą į šiuolaikinį individualios ir visuomeninės patirties horizontą? Kitaip tariant, ar begalima teologija kaip *Scientia Practica*?

Tokie klausimai, kritika ir krizės nuolat stimuliuoja teologiją, kuri taip ir švytavo tarp išminties (*sapientia*) ir mokslo (*scientia*) gravitacinių laukų. Vėlyvaisiais viduramžiais bažnytinė teologija vis tik sustabarėjo, tapo inertiška ir taip desperatiškai laikėsi „mokslišku-

mo“, kad reformacijos ir protestantizmo atėjimas buvo neišvengiamas.

Protestantai atliko perversmą, kuris, be kita ko, lieté ir scholastinę teologiją, o humanizmas atmetė katalikiškąjį „kilnės mitą“ ir prakalbo apie žmogaus universalumą, išišaknijusį dieviškoje Žosmėje (*logos*). Buvo paminėta gausybė katalikiškos Romos „nuopuolio“ aspektų, iš kurių bene svarbiausi – hierarchinė „valia galiai“ bei Šventybės patirties sąlygojimas išorinėmis aplinkybėmis. Nors protestantai pabrėžė individualią atsakomybę neracionalizuojamos tikrovės akivaizdoje, apimančią ir radikalią abejonę savimi bei Kitu, jų mąstymas pasižymėjo ir latentiška harmonijos intuicija. Tokios neįsisąmonintos prielaidos perspektyvoje moderniosios teologijos išėities tašku tapo vidinis žmogaus pasaulis.

Toks metodologinis perversmas teologijoje reikalavo nuolatinų hermeneutinių pastangų ir leido teologijai prisilieti prie šiuolaikinių hermeneutinės filosofijos transformacijų (F. Schleiermachers ir kiti), o hermeneutines pastangas labiausiai susieti su religijos *filosofijos* atsiradimu¹. Tačiau laikui bėgant protestantai pakeitė katalikų absoliutus savais, pvz., nekritišku Biblijos rečitavimu, o atmesdamas kunigų luomo išskirtinumą, protestantizmas paplovė savo autonomiškumo pagrindus, todėl nuolat jautė poreikį atsiremti į ekstra-ekleziastines socialines jėgas, taip ilgainiui persipindamas su buržuaziniais papročiais.

Jau XVIII a. mokslo pakako gilinantis į visatos klausimus. Mokslinių metodų vienvaldytė vertė teologus drastiškai peržiūrėti tradicijos prielaidas, ypač naujosios epistemologijos akivaizdoje, juk

anapus juslių esantis žinojimas po I. Kanto kritikos tapo, švelniai tariant, keblus. Moderniais ir ypač postmoderniais laikais atsiranda nemažai genialių vieningo pasaulėvaizdžio dekonstravimo atvejų (pirmiausia S. Kierkegaardas bei F. Nietzsche), tačiau dekonstrukcijos genijai retai pateikdavo vertingą pozityvią alternatyvą paliktiems ideologiniams griuvėsiams. Tokia idėjų istorijos raida sukėlė dvejopas, atrodytų, priešingas pasekmes. Viena vertus, bendros pasaulėžiūros nebuvimas galiausiai suformavo šiuolaikinį (vartojantį ir vartojamą) žmogų. Kita vertus, aplinkkeliu vėl atvedė prie naujo religingumo bumo.

Tačiau, kaip pažymi A. Sverdiolas, „šiandien religija grįžta į visuomeninę sąmonę visų pirma kaip ideologija. Tai gi sąmoningumo reikalavimas iškyla visai konkrečiai ir aktualiai; juk sąmonės ideologiškumas yra ryškiausias jos nesąmoningumo, nekritiškumo ir nelaisvumo ženklas bei matas“². Šiandien pats tikėjimo *praktikavimas* tiek socialinėje, tiek privačioje erdvėje susiduria su begale keblumų, kuriems įveikti, nepaisant asmeninės atsakomybės, kreipti turi teikti Bažnyčia. Tai, pirma, verčia peržiūrėti Bažnyčios apibrėžimą, antra – numato nuolatinį naujų teorinių religijos ir tikėjimo formuluočių poreikį. Kitaip tikėjimas, skleidžiamas apsiginklavus anksesnės teologijos teoriniais konstruktais, neturės praktinio aido šiandien, bus neadekvatus ir reakcionieriškas.

Taip ir neatradus vienos „stebuklingos“ teologijos versijos galutinai išaiškėjo, kad teologija nėra nei motina, nei valdytoja, o krikščioniškojo tikėjimo ir gyvenimo tarnaitė, pačia savo prigimtimi kritinė intelektualinė (išvestinė) discip-

lina, tyrinėjanti religinę *patirtį*, liudytą kultūrai ir istorijai lemtingais laikomais dokumentais. Bažnyčios gyvenimas trykšta ne iš teologijos, bet iš „Žinios“. Kita vertus, teologija kaip oficiali šios ži-

nios hermeneutinė instancija ir turi nu- tiesiti fundamentalų tiltą tarp teorijos ir praktikos, parodant teologijos prigimtyje glūdinčią dialektiką tarp kritinės laisvės ir išsipareigojimo prieš Bažnyčią.

1. „BAŽNYČIA“ IR TEOLOGIJA: HERMENEUTIKA

Žvelgiant istoriškai, krikščioniškoji Bažnyčia prasidėjo kaip naujo gyvenimo, pakviesto į būti antgamtinės žinios, praktikavimas. Ši *praktika* buvo ir yra išgyvenama komunikacijoje, kur krikščioniškas tikėjimas yra *viso* žmogaus, o ne tam tikrų jausminių jo būsenu reikalas, nukreiptas užtikrinti brandą kaip žinojimą ir veikimą (*fides quaerens intellectum*).

Nors nemažai intelektualinių krikščionybės autoritetų (Aurelijus Augustinas, Tomas Akvinietis) atskirai formuluavo mintis kitatikiams, krikščioniškosios teologijos teiginiai savo prigimtimi nėra „imperialistiniai“, taigi jie pirmiausia skirti pačiai krikščioniškai grupei, bendruomenei arba „Bažnyčiai“. Nors vienatvė religiniu požiūriu gali būti itin vertinga patirtis, tačiau teologijos šaknys yra šioje grupėje, kurią konstituoja apreiškta Žinia, užfiksuota Šventajame Rašte. Taigi, tarp Bažnyčios kaip krikščionių bendruomenės ir fundamentalių krikščionybės dokumentų refleksijos egzistuoja hermeneutinio rato³ santykis.

Teologijos kaip interpretacinės disciplinos statusas seniai patvirtintas pripažinus, kad Biblija, nepriklausomai nuo įkvėpimo šaltinio, yra žmogaus ranka užrašytų dokumentų rinkinys.⁴ Pažymėtina, kad evangelijų autoriai ir skelbėjai negyveno atskirai nuo grupių,

kurioms istoriškai priklausė ir skelbė. Tai, ką jie rašė, kilo iš pačios grupės gyvenimo, o klausimai, į kuriuos jie atsakinėjo, buvo neatsiejami nuo tos grupės praktikų. Išmėginimai, pagundos ir džiaugsmas, kuriuos tiesiogiai išgyveno autoriai, buvo toliau skelbiami jų dokumentuose, o juk pats skelbimas (kerigma) rėmėsi gyvomis praktikomis – pamokslais, kelionėmis, tarsi koncertiniais turais, užburiančiais minias žmonių tokia tikrovės interpretacija, kuri naują supratimą radikaliai priešino išsisenėjusiam įpročio ir tradicijos pasauliui.

Atsižvelgiant į viešą antikinio gyvenimo pobūdį, anuomet ne mažiau nei šiandien religija pabrėžė socialinę žmogaus prigimtį bei sąlygotumą, tad ir pati reiškėsi socialiai.⁵ Bažnyčios pirminė, originalioji prasmė buvo *individų bendrija*, o bet kokia žmonių bendrija neapsieina be verbalinės komunikacijos, tai yra tam tikro sutarimo dėl bendrabūvio tikslų ir priemonių, išvadų ir juos pagrindžiančių autoritetų, interpretacijų technikų, ginančių bendrijos tapatumą keičiantis epochoms. Pažymėtina, kad ypač *savikritika* yra ta teorinė funkcija, kuri tarnauja saugikliu, užtikrinančiu konvergenciją tarp praktikų ir deklaruojamo idealo bet kokioje bendruomenėje. Krikščioniška grupė taip pat buvo reikalinga tokios (teorinės) funkcijos.

Antra, pasak Gollwitzerio, teologija kaip tam tikrų grupės narių (profesionalų) pareiga yra antrinė, „pirmiausia tai bendra užduotis“⁶. Todėl galime matyti, kaip pirmųjų krikščionių bendruomenėse ir Bažnyčios tapsme derėjo antikinės demokratijos idealas (aktyvus dalyvavimas formuluojant ir priimant bendruosius sprendimus, kurie lemia ir asmeninį gyvenimą) ir hermeneutinio rato principas (rūpestis grupe, kuriai priklausau, nusakančiais principais). Taigi tarp teologijos ir Bažnyčios egzistuoja hermeneutinis ratas: teologijos tonas priklauso nuo grupės savipratos, praktinių poreikių ir tikslų, nuo to, kaip praktikos teorija veikia tą pačią grupę. Žinoma, Bažnyčia yra ypatinga grupė, todėl, kad tikima, jog ją konstituojanti žinia yra ypatinga – universali ir ultimatyvi. Kita vertus, universalumas tik skatina priimtinių kerigmos formų paiešką, vertimo į skirtingas kalbas ir žmonių situaciją poreikį.

Krikščioniškasis patyrimas negalimas be komunikacijos, todėl nesutampa su metafizika. Apreiškimu žmonėms duotos kitaip žmogaus supratimui neprieinamos tiesos (*veritates reuilatae*). Tačiau religinių tiesų svarba nulemia ir tai, kad ir jų raiška yra netobula bei miglota, todėl teologijų įvairovė tik įrodo, kad čia kitaip, nei manė Feuerbachas, „tyrimas“ nenulemtas pradinių prielaidų.

Teologijos paklusnumas neglūdi rečiatavime, o tokioje pagarboje Žiniai, kuri verčia nuolat dėti visas interpretacines pastangas, be kita ko saugantis tikinčiojo įsitikinimų ar intelektualinių madų. Šia prasme suprastini Kalvino žodžiai, kad bet koks tikras Dievo žinojimas gimsta iš paklusnumo. Kaip ir kiekviena praktikos

teorija (*scientia practica*), teologija priklauso nuo užduočių, kurias iškelia grupė, įgyvendinimo. Tačiau tai turi būti atlikta nepataikaujant pačiai grupei, o kritiškai peržiūrint jos praktikas, t.y. nepriklausant nuo empirinių Bažnyčios raiškos formų – doktrinų, asmenybių, įvykių, hierarchijos ir pan. Krikščioniškos teologijos ir tikinčiųjų santykis dažnai palaikomas atminties (sutartis) ir lūkesčių (Jėzus Kristus) dialektinėje įtampoje. Tai reiškia, kad krikščioniškoji teologija mobilizuoja praeities faktus konkrečių individų egzistencijai ateityje. Jau vien dėl to tai neturėtų būti tik teologijos ekspertų reikalas, nepaisant to, kad šie neišvengiami dėl techninių priežasčių (laiko ir žmogiškųjų išteklių aukojimo).

Pasak Gollwitzerio, „kadaise ištisos bendruomenės dalyvavo teologijos kūrime“⁷. Žinoma, jau tuomet, pačioje krikščioniškosios kultūros pradžioje, egzistavo funkcijų specializacija, tačiau pati teologija nuo tokios specializacijos nepriklausė. Galima sakyti, kad kaip tik universalus krikščioniškos žinios paveikumas iš pradžių užgožė pagreitį įgaujančią Vakarų kultūros poreikį pasidalinti darbo funkcijas.⁸ Tačiau greitai atėjo lemtingas krikščioniškajai teologijai laikotarpis, vadinamas patristiniu (paternalistiniu?), kai graikų intelektualizmas sumišo su krikščioniškąja doktrina. Čia norime pabrėžti tik vieną šio proceso pasekmę – teologijos gamybos specializacija ėmė paveikti patį jos toną.⁹

Tuo metu, kai filosofai hierarchizavo būti, Bažnyčia taip pat pradėjo įgauti hierarchinę formą. Šis lemtingas Vakarų kultūrai procesas vertė spresti tam tikrus uždavinius (eretinių grupių įvardijimas ir pan.). Tai padėjo nušlifuoti tokią teolo-

giją (globojamą filosofinių mokyklų), kurios kaip tik reikėjo empirinei, „vizualiajai“ bažnyčiai, nuo Konstantino laikų sudariusiai aljansą su vyraujančiomis socialinėmis jėgomis. Šis aljansas, savo ruožtu, leido įsteigti paralelizmą tarp užduočių paskirstymo sekularioje visuomenėje ir Bažnyčioje. Pirmas specializacijos bruožas – teorijos atidavimas intelektualams. Tokia savotiška specialistų brolija (negailestingai atidengta ir išsamiai aptarta M. Foucault¹⁰, T. S. Kuhno¹¹ ir kitų) dominavo neraštingųjų atžvilgiu, o žinojimas ir religinėje sferoje gnostiškai (o ne krikščioniškai) buvo transformuojamas į tiesą ir galią.

Ilgainiui šis *ecclesia activa* (dominuojantys religijos ekspertai) suformavo klierikų luominę struktūrą, kuri „atleido“ mases nuo teologinės atsakomybės. Tokiu būdu gimusi teologija išsikovojo teorinį statusą ir kartu nepriklausomybę ne tik nuo sekuliaraus apskritai, bet ir nuo kasdienio gyvenimo konkrečiai. Teologija atsirbojo nuo visiems prieinamų kasdinių ritualų įsteigdamą savo liturgines praktikas, nuolat pabrėždama

sakralinio vyksmo išskirtinumą pasaulietinėje rutinoje. Kaip žinia, nors į tokią situaciją pirmieji organizuotai sureagavo protestantizmo šaukliai, tačiau nepaisant Liuterio viešai deklaruojamo įsitikinimo, kad būtent krikščioniškoji brolija yra pačios doktrinos vertinimo autoritetas, niekas iš esmės nepasikeitė. Teologijos fakultetai ruošė pamokslavimo monopolio savininkus, savo ruožtu kontroliuojamus Bažnyčios ir valstybės tam, kad nepriklausoma teologinė mintis neišžiebtų kur nors pasaulietinėje kasdienybėje, o krikščioniškos kongregacijos netaptų neramiomis ląstelėmis nuspėjamame socialiniame kūne.

Krikščionybės *rašytojai* iš esmės nesidomėjo krikščioniškuoju *bendrumu*. Bažnyčios ir tikinčiojo santykių tikintysis tapo tik gavėju, recipientu, o Bažnyčia – davėja. Atrodo, kad perdėm retai pabrėžiama, jog moderniais laikais Bažnyčios kaip Dievo tarnautojos, dieviškosios malonės skleidėjos vertinimas visai pašlijo būtent todėl (nors ne tik), kad ji niekada nesuprato ir nenumatė veiklos pačiam tikinčiajam.

2. SAŽINĖ IR ARTIMAS: ETIKA

Teologijos specializacijos pasekmė tapo jos izoliacija ne tik nuo sekuliarių sferų, su kuriomis ji retkarčiais plėtodavo dialogą, bet ir nuo paties vidinio Bažnyčios gyvenimo. Kita vertus, Bažnyčia tapo nepajėgi spręsti ne-teologinius „šio pasaulio“ klausimus¹² ir vis dažniau, nepaisant inertiškų „ne“, palieka juos jų pačių specifika lemiantiems dėsningumams. Iš šių pastebėjimų nereikėtų daryti skubotų išvadų, kad ko-

kiu nors neįmanomu būdu dera panaiškinti specializaciją, pasidalijimą visuomenėje, grįžti į laikotarpį be darbo bei žinių pasidalijimo moderniais laikais. Klausimas kitas, ar specializacijos religijoje pasekmės yra deramai suvoktos visuomenėje ir ar savikritiškai reflektuojamos pačioje bažnytinėje struktūroje? Ir koks judesys reikalingas neutralizuoti šiuos efektus, kad išvengtume jų teikiamų ribotumų?

Jei Bažnyčia suvokia save kaip *krikščionių* bendruomenę, t. y. pirmiausia kaip tokią grupę, kurioje subordinacijos santykis tarp pagonio ir judėjo, vyro ir moters, pono ir tarno yra „atšauktas“ (Gal 3, 28) ir kurioje eventualiai negali būti teologinių ekspertų dominavimo, būtų tikrai krikščioniška pasipriešinti bendruomenę vis labiau skaldančioms tendencijoms. Krikščionybės sustabarėjimas atliepia vieną keisčiausių sekuliaraus pasaulio virsmų, kai demokratijos idealas, kviečiantis visus grupės narius dalyvauti ir dalintis priimant reikšmingus gyvenimo sprendimus, degeneravo iki ekspertų, kurių nuomonę vienaip ar kitaip perima dauguma ideologiškai valdomos visuomenės. Todėl ir teologijai labai svarbu įveikti asmens ir eksperto priešpriešą, o tai iš esmės yra *etinis* judesys, parodantis kitą artimo šviesoje.

Krikščioniškojo tikėjimo, taip pat ir jo teologinės refleksijos centre – Jėzaus Kristaus figūra, kristologinis įvykis bei tokį centrą įtvirtinantys ekstrordinarūs Naujojo Testamento pasakojimai.¹³ Kristologinis įvykis sujungia testamentus, dangų ir žemę, žmogų ir Dievą – evangelijos liudija universalią Kristaus svarbą ir reikšmę. Tačiau iki šiol labai mažai žinoma apie Kristaus istoriškumą. Tiek mažai, kad vis dar galime abejoti. Kodėl apie Jėzų žinome mažiau nei, tarkime, apie Sokratą, kuris irgi nerašė? Ar todėl, kad Atėnai buvo kultūringesni už Jeruzalę? Ar kad Sokratą palaikė tokie kaip Ksenofontas ir Platonas? Tačiau šis informacijos trūkumas dar labiau sukrečia todėl, kad Kristaus gyvenimas anaip tol nebuvo neišsidėmėtinas. Juk bent jau paskutinės stebėtinai trumpos veiklos dienos praėjo viešai, tiesiog minios akivaizdoje.

Tokios tylos akivaizdoje galima paklausti: ar žemiškasis Kristus gyvenimas apskritai turi kokios nors reikšmės krikščionybei? Ar šis gyvenimas redukuotinas tik į patį faktą ir tragišką finalą? Juk tuomet ne Jėzus, o Paulius, po lemtingų įvykių analizavęs, interpretavęs, buvo tikrasis krikščionybės įkūrėjas? Kur dingio visa informacija apie Jėzaus žodžius ir veiksmus, kuria gausiai turėjo disponuoti po nukryžiuavimo sekusių įvykių sutelkta bendruomenė? Tačiau tos pačios bendruomenės tikėjimas į Kristų nepamąstomas be Jėzaus gyvenimo teikiamos medžiagos. Jėzaus reikšmė, visų pirma, kildinama iš jo gyvenimo (darbu), nors vėliau Jėzus buvo matomas tik prisikėlimo fone.

Bažnyčios mokymas sako, kad centrinę krikščionybės poziciją užima tikras žmogus – *Vere homo* (Chalkedono susirinkimas). Čia, kitaip nei doketizme (Kristus traktuojamas tik kaip idėjos inkarnacija, neigiant fizinio prado svarbą ar net realumą), turimas mintyje istoriškas žmogus. Tai konkretus žmogus, turintis likimą, „gimęs iš moters“ (Gal 4, 4), ribotas kasdienybės, kaip ir kiekvienas klystantis, pavargstantis, kandus ir t. t. XIX a. pab.–XX a. pr. viręs ginčas apie Kristaus istoriškumą nūnai atsakyta teigiamai. Krikščionybei reikšminga tai, kad jos centre stovi žmogus, turintis istorinę egzistenciją, kuria galima *suabejoti* kaip ir kiekvieno iš mūsų. Šis pamatinis abejotinumasis yra esmingas krikščionybės bruožas.¹⁴ Bet jei taip, kaip toks konkretus įvykis galėjo įgyti tokią universalią reikšmę visai žmonijai?

Atsakymas glūdi tame, kad Jėzus įkalbino žinią ne metafizinėmis-gnostinėmis, o etinėmis kategorijomis. Objek-

tyvi pasaulio išganymo istorija čia dialektiškai susiejama su žinia, kad žmogus turi subjektyvią galią gyventi šios objektyviai pakeistos situacijos akivaizdoje, o nauja tikrovė tuo pačiu pažadėta kaip kažkas, kas priklauso ir nuo mūsų pačių, todėl galime subjektyviai keisti gyvenimą priklausomai nuo šio objektyvaus *kehre* istorijoje: *extra nos pro nobis* (anapus mūsų vardan mūsų pačių). Šis konkretaus ir universalaus paradoksas daro krikščioniškąją etiką ypač radikalią. Kas sudaro Kristaus etikos radikalumą ir kaip ji gal nuskambėti šiandien?

Skelbdamas Dievo karalystę Jėzus kartu kritikavo tradicinę savo tautos etinę ir religinę sąmonę, su kuria susipažino sinagogoje augdamas. Šio pranašo „Dievo karalystės“ supratimas buvo toks neįprastas, kad teko naudoti daug parabolų, metaforų, perkeltinių prasmų, net antgamtinių veiksmų, turėjusių sukresti įprastą klausytojų supratimą ir perkelti juos į naują supratimo bei moralumo lygmenį. Jėzus, kitaip nei ankstesnės tikėjimo tradicijos, pabrėžė ne tiek Dievo bausmės rūstumą, o mūsų pasirinkimų reikšmę. Kai kurie tokio elgesio principai išsitenka „natūralios“ moralės lygmenyje, pvz., „aukso taisyklė“. Tačiau išskirtinis Jėzaus etikos bruožas yra tai, kaip jis radikalizuoja įprastą moralumą: beribis atlidumas už skriaudą, net sužalojimus, meilė priešams, besąlygiškas artimo palaikymas (Mt 18, 22) yra nuolatiniai Jėzaus skelbiamos praktikos komponentai, o tokie įprasti Vakarų kultūrai dalykai kaip nerimas ir baimė – aiškiausi ne(pasi)tikėjimo Dievu požymiai.

Jėzaus etika skiriasi nuo kasdienės, kai paprastai darome gerą tiems, kurie

mums geri, sulaukiame atpildo už tai, ką padarėme (o ne ko nepadarėme) ir t.t. Kasdienė etika vadintina *abipusiškumo etika*. Kai kurie daro daugiau nei reikalauja abipusiškumo taisyklė, kai kurie mažiau, kai kas visai ja nesiremia ir baigia kalėjime, bet Jėzus eina kur kas toliau. Aiškiai išpėdamas, kaip neteisinga mylėti tik tuos, kurie myli tave, jis peržengia įprastus skolų ir paslaugų dėsninumus, pareigas prieš draugus ir artimuosius bei kviečia vienintelei prievolei – mylėti visus, mylėti kiekvieną kaip *artimą* savo. Bažnyčia ilgai stengėsi sušvelninti radikalų Jėzaus mokymų toną ir labiau priartinti prie sveiko proto moralės, bet galbūt Jėzaus etikos švelninti neverta, juk ji nukreipta į tai, kas svarbiausia ir kviečia žmogų šiame išbandyme pažinti visą meilės jėgą. Kokia yra *krikščioniška* meilė?

Meilė artimam reiškia buvimą atsakingu už jį ne dėl jo išskirtinių, išidėmetinių savybių, bet dėl paties jo žmogiškumo. Tai nepriklauso nuo jo patrauklumo, mano pasirengimo meilei ar abipusiškumo laipsnio. Jau apaštalas Paulius suvokė, kad Kristaus etikos esmė – džiaugsmingas gyvenimo teigimas atsiliepiant į Dievo didybę, o naują Jėzaus liudijamą tikrovę matė pirmiausia kaip absoliutų bendruomeniškumą. Jėzus griaua sienas tarp žmonių, kurias jie patys iškėlė, taip paneigdamas individualistinį žmogiškumo supratimą. Taigi krikščionybė kaip filosofija iškelia, o kaip etika atsako į unikalios suformuluotą tapatumo klausimą – „kas yra žmogus kaip buvimo būdas, kuriame baigtinumas ir amžinumas yra neatskiriami?“. Tiek klausimui, tiek ir atsakymui pamatinė yra *sąžinės* sąvoka.

Sąžinės fenomenas radikaloje krikščionybės etikoje pagrindinis, nes yra labiausiai nekasdieniškas kasdienybėje, labiausiai radikalus įpročio pasaulyje. Įprasta manyti, kad sąžinė funkcionuoja kaip moralinis kelrodis. Tačiau tai ne vienintelė ir net ne pagrindinė sąžinės funkcija. Sąžinė nuolat atkreipia dėmesį į savo kilmės šaltinį. Kitaip tariant, sąžinė ir tematizuoja gėrio, etikos, teisingumo ir t.t. klausimą, taip pat klausimą apie žmogaus prigimtį, net jei klausimo forma – „ar tokios esama?“. Moraline prasme krikščionims sąžinė nepaaiškinama natūraliais faktoriais, tiesą pasakius, sąžinė yra tikras stebuklas.¹⁵ Ji negalima tiek, kiek redukuojama į supratimą.¹⁶ Šie bruožai krikščioniškai suprastą sąžinę daro stebuklu žmogaus kasdienybėje.

Pirmiausia, skirtingai nuo kasdienių taisyklių, liaudies išminties ar net teisiųjų aktų, *sąžinė yra nepatogi*, nemaloni, ji kreipia mane link ir anapus manęs, link kito, kuriam nusikaltau ar rengiuosi nusikalsti. Tai, ką neša sąžinė, yra ne situacija, o pats artimas (žmogus). Todėl, antra, skirtingai nuo daugelio kasdienių išpūdžių, *sąžinė nėra temporal*, tai ne vienam ar kitam mirksniui priklausanti patirtis, jos neišvengsi nesutikdamas žmogaus ir pan., tai patyrimas, kurį lydi mintis, įtakoja veiksmus bei nulemia gyvenimus. Trečia, *sąžinė nepriklauso nuo paties žmogaus valios*. Sąžinė negimsta žmoguje, neretai ji reiškiasi su tokiu nepriklausomu indiferentiškumu mano paties projektams, kad tik kokia nors šizofrenijos teorija galėtų paaiškinti tokį dualizmą.¹⁷ Ketvirta, *sąžinė neteigia jokių konkrečių nuorodų veikimui*, nors šie ir gali būti iš jos išvedami. Sąžinės tema yra

kitas kaip artimas, o ne veikimo taisyklės. Veiksmai gali sutapti arba prieštarauti sąžinei, tačiau pati sąžinė nesako nieko konkrečiau. Sąžinė neredukuoja ma į konkrečias situacijas: sužeisto žmogaus akivaizdoje sąžinė nesako: paguldyk jį ant šono ir t.t., nors ir besąlygiškai liepia – „padėk“.

Sąžinė tiesiog pateikia artimą man, tačiau pateikia ne bet kaip, o kaip tą, kurią privalau mylėti. Artimas sąžinėje kaip meilės pavidale pasirodo ne kaip kas nors, o tiesiog kaip toks, koks yra, būtent taip meilė ir pateikia *kitą* asmenį padarydama jį *artimu*. Taip iš tiesų suvokus žmogų nekonkretumas persmelkia sielą. Jei apie savo artimą manau blogai, jis nepasirodys man kaip yra – pvz., jei galvoju paniekinamai, jis pasirodys kaip toks, kurį galima niekinti. Ir tokia jo reprezentacija manyje kaip mano valios išdava nebus sąžinės balsas. Tai reiškia, kad meilei artimos sąvokos būdingos ir sąžinei: nusižeminimas, ilgesys, troškimas, džiaugsmas, skausmas – visa tai yra „nieko konkrečiau“ aspektai.

Norėdami suprasti *artimo* svarbą Jėzaus mokyme, palyginkime krikščioniškos sąžinės – meilės etiką su vieno iš sekuliaraus mąstymo autoritetų – Martino Heideggerio sąžinės samprata. Sąžinė tik kaip išpėjimais ir draudimais žmogaus elgesį reguliuojančią instanciją Heideggeris vadino „vulgaria“. Vulgari sąžinės samprata, Heideggerio atveju, radikaliai skiriasi nuo sąžinės kaip „šauksmo autentiškam buvimui“. Vulgarios sąžinės imperatyvi prigimtis numato, kad teisingi veiksmai yra *a priori* žinomi, o Heideggeriui tai jau „nepriimtina moralės metafizika“¹⁸. Pasak Heidegge-

rio, kaltė ir kitos moralinės sąvokos negali būti laikomos mūsų vertybių išraiškomis. Kaltė numato trūkumą, skolą (vok. *Schuld* reiškia ir kalbę, ir skolą). Trūkis Heideggeriui yra ne šiaip laikinas ontinis negebėjimas (teisingai elgtis), bet indikacija to, kas ir kaip žmogus fundamentaliai yra, todėl kaltės patirtis yra *niekio* supratimas, tikrosios žmogaus situacijos išsamoninimo pradžia. Sąžinė kviečia *Dasein* atgal į autentiškumą, į suvokimą, kad nėra paspirties, anoniminės paguodos, tai ir yra *Dasein*. Vengiant atsakomybės ir todėl pasiduodant *Das man* stichijai (anonimiškumui) sąžinė pasirodo kaip kaltė ir dar skaudžiau paviešina niekį žmogaus buvime.

Heideggerio kritikuota sąžinė yra kolektyvinė moralinių normų sąmonė. Tai *mores* dorybės ir vertybės, kurios ir krikščionišku požiūriu nekonstituoja moralės, o gali jai net prieštarauti (pvz., kaltė dėl civilinės ištuokos). Tačiau nors Heideggeriui *vulgari sąžinė* gali būti fatališkas būties nesupratimas,¹⁹ jo etikoje rūpestis artimu užleidžia vietą jei ne egoistiškumui, tai egocentriškumui – savęs pažinimo ir autentiško pasirinkimo rūpesčiui (tipiškas moralės filosofijos bruožas nuo Sokrato). *Dasein* rūpestis pažinti autentišką savo būties modusą yra puikus iš filosofinės pusės, tačiau krikščionybės požiūriu lėkštas. Autentiškumas gąsdina *Dasein*, todėl sąžinė tampa gąsdinančiu ir „svetimu“ autentiškos savasties šauksmu. Tokia perspektyva vadintina narcizine, nes išsitenka pačiame subjekte: paties *Dasein* gelmė ir supratimas įprasmina visa. Pasak Heideggerio, sąžinė tėra simptomas sindikuoti savęs vengiančią savastį. Narcizinis, t.y. solipsistinis *Da-*

sein aspektas (tiksliau, fundamentalus bruožas) iš tiesų nuima sąžinėje slypinčią įtampą, nes... pakanka vienatvės. Heideggerio sąžinė nesiekia nieko, nei artimo, tik savęs – privačios savipratos.

Krikščioniškoji etika, savo ruožtu, nuo pat pradžių priešinosi bet kokiam atsakomybės ištirpdimui anonimiškume ir liepė traktuoti artimą kaip besąlygiškos meilės faktą, o ne kaip tam tikru laipsniu priklausomą nuo mano projektų. Tokiu būdu Jėzaus sąžinės kaip meilės veikimo etika, nors ir be tikslios deskripcijos kaip elgtis (tai vėliau formulavo teologija) aiškiai užkerta kelią skriaudai artimo atžvilgiu. Tik meilė geba taip nuskaidrinti santykį, kad Kristaus kvietimas mylėti nepažįstamą nebeatrodo iššaukiančiai. Juk ar asmens pažinimas paprastai subręsta į meilę? Ar meilė tuomet lygintina su „giliu kito pažinimu“? Tikrai ne. Žmones pamilstame tūkstančiais skirtingų būdų, o skriauda – vienas jų. Žiauriai ir neteisingai skamba leidimas elgtis su asmeniu blogai, jei jo nepažįsti. Taip nekonkretumas, kurį galime išvysti net pažįstamame veide (dažnai tam palankiai pasitarnauja atstumas – kelionė, liga, mirtis), atveria sąžinės ir meilės giminybę. Meilė negimsta iš nieko, kas gali būti įvardyta ir jei kažkas daroma iš meilės, tikslesnio motyvo įvardyti neįmanoma. Šia prasme iš meilės gimstančios mintys ir veiksmai yra laisviausi, kokie tik gali būti.

Jėzus, peržengdamas bet kokį narcizinių-solipsistinių subjektyvumą, temati-zuoja artimą, perkeldamas etiką į pačią ontologijos šerdį, juk sąžinės akivaizdoje atgyja klausimas „kas aš esu?“ bei „kas kalba man?“ Savimi tampama ištariant

meilei kaip galimybei „taip“, o šią galimybę teikia sąžinė, kreipianti į konkretų žmogų. Nėra jokios meilės idėjos, tačiau nėra ir nieko, kas rūpėtų žmogaus būčiai labiau nei ši meilės galimybė. Kas esu, sprendžiu tik aš pats, tačiau tik meilės (arba meilės trūkumo) kitam kaip artimui dėka. Ką bemanytumei ar jaustumei, sąžinė pristato artimą meilės

šviesoje. Sąžinė nėra priešinga mano vidinei tikrovei, o kviečia ją pasidalinti tuo, kas man jau pateikta. Taip sąžinė dekonstruoja narcizinį centruotumą ir veda į *patirtį*. Kita vertus, tokia sąžinės samprata užkerta kelią grynai intelektualistiniam aiškinimui, nes kaip bet kuri patirtis parodys tau tai, kas nesi tu, kas tau yra *kitas*: artimą meilės šviesoje.

IŠVADOS

1. Teologijos užduotis yra didinti krikščioniškosios tikrovės interpretacijos, dokumentuotos Biblijoje, supratimą. Teologijos praktinė prigimtis atsiskleidžia sumanymu gražinti individui tikrovės, kuri visada yra interpretacinė (hermeneutika) ir bendruomeninė (etika) įtampą.

2. Supratimas neatsiejamas nuo dalyvavimo. Teologija negali būti tik akademinė religijos studija, ji apima ir preskriptyvius, ir deskriptyvius teiginius, ne abstrakcijas, o konkrečias situacijas, tikintįjį kaip bendruomenės narį. Krikščioniškumas negalimas be komunikacijos, todėl nesutampa su metafizika. Tai ne vien individualus, bet ir socialinis rūpestis.

3. Teologija kaip *scientia practica* skyla į dvi viena kitą papildančias užduotis – hermeneutinę ir etinę. Hermeneutika numato grupės savipratą, savikritišką tapatumo reviziją, kintančių istorinių aplinkybių refleksiją. Teologiją su religine bendruomene („Bažnyčia“) sieja hermeneutinio rato principas.

4. Nuolatinės hermeneutinės religinės grupės pastangos numato ir moralinių praktikų reviziją. Radikaliausias

etinis teologinės hermeneutikos klausimas yra „ką reiškia turėti sąžinę?“, vedantis į meilės *kitam* (krikščioniškai – artimui) paradoksą. Krikščioniškos etikos gelmė atsiskleidžia lyginant ją su sekuliariomis sąžinės traktuotėmis, pvz., Heideggerio.

5. Ontologiniame Heideggerio projekte *kitas* (artimas) nėra sąžinės turinys. Nors Heideggeris neabejotinai pagrindžia, kad yra kažkas neredukuojamai individualaus moralinėse ir egzistencinėse problemose, tačiau ir parodo subjektyvumo negalią sąžinės klausime: žmogus gali teisti, mylėti, žavėtis ir t.t. pagal tai, kiek šie buvimo modusai prisideda prie autentiškos savasties projekto. Tai neapsaugo nuo narcisizmo, kuris yra tiesiog moralinis solipsizmo aspektas. Toks solipsizmas nepasiekia to, kas yra sąžinė krikščioniška prasme – kito žmogaus *patyrimas*, kuris supurto ir atitraukia nuo narcizinio *mąstymo*.

6. Heideggeriui sąžinė yra mintis, tačiau mintis negali būti radikaliausias egzistencinis iššūkis. Nors dauguma *filosofinių* požiūrių gina moralinį subjekto privatumą, tačiau krikščioniškoje etikoje sąžinė pristato artimą ne kaip mano

mąstymo produktą. Nors filosofijos pri-gimtis priešinasi bet kokiam autoritetui, tokia prigimtis, be kita ko, gali primiršti „ontologinį kuklumą“ – tai, kad neturime viską apimančio žvilgsnio į egzistencines ir moralines problemas, ką taip dažnai liudija religija. Sekti sąžine, tai ne spręsti, o paklusti – tai veikimo, o ne žinojimo problema.

7. Krikščionybės požiūriu, tai, kas pasakyta kristologiniu įvykiu, gerokai

viršija žmogaus supratimo galimybes, todėl visada eina tarsi žingsniu priekyje kaip nuolatinė mąstymo ir veiksmo užduotis. Tokiu būdu tikėjimo sfera ir ją reflektuojanti teologija radikalai skiriasi nuo bet kokių diskursyvių praktikų. Tikroji tikėjimo vertė nėra koks nors sistemingas gnostinis žinojimas, o veiksmas, vedantis į naują būtį. Tam ir turi tarnauti teologija kaip *scientia practica* savo hermeneutine ir etine funkcijomis.

Literatūra ir nuorodos:

- 1 Alfredo Jacopozzi. *Religijos filosofija*. Vertė Rita Šerpitytė. – Vilnius: Aidai, 1998, p. 15.
- 2 Arūnas Sverdiolas. *Aiškinimo ratas: hermeneutinės filosofijos studijos – 2*. – Vilnius: Strofa, 2003, p. 232.
- 3 Hermeneutinis ratas apibūdina vieną pagrindinių interpretacinio proceso problemų, kai vienas supratimo elementas, pavyzdžiui, teksto dalis, gali būti suprasta tik dėl kitų teksto dalių prasmų ar jų visumos, tačiau pačios šios visumos supratimas numato pirminį atskirų vietų žinojimą. Šiuo atveju teologija gimsta iš religinės grupės savipratos poreikio, tačiau vėliau paveikia ir kontroliuoja šios grupės tapatumo reviziją.
- 4 Helmut Gollwitzer. *An Introduction to Protestant Theology*. Translated by D. Cairns. – Philadelphia: The Westminster Press, 1978, p. 46.
- 5 Protestantų požiūriu, tuo metu, kai religija įgavo organizuotą, hierarchinę socialinę struktūrą (tai tik viena iš „Bažnyčios“ prasmų), tuo pačiu pasmerkė save bendram institucijų likimui – iškreipti savo pradinę prasmę. Taip religinėje institucijoje neliko religijos.
- 6 Helmut Gollwitzer. *An Introduction to Protestant Theology*. Translated by D. Cairns. – Philadelphia: The Westminster Press, 1978, p. 23.
- 7 Ten pat, p. 37.
- 8 Apie tai kalbėjo net Sokratas, kritikuodamas reliatyvizmą kaip specializacijos išdavą.
- 9 Jau A. Harnacko studijoje *History of Dogma* (1901) parodyta kaip stipriai, pirmiausia šių naujų atsivertėlių (graikų filosofų) poreikiai determinavo teologijos formavimąsi.
- 10 Žr.: Michel Foucault. *Archaeology of Knowledge*. Translated by A. M. Sheridan Smith. – London: Routledge, 2002.
- 11 Žr.: Thomas S. Kuhn. *The Structure of Scientific Revolutions*. – Chicago: University of Chicago Press, 1962.
- 12 Tikrai ne Bažnyčia reglamentuoja abortų, klonavimo, įvairių diskriminacijos tipų, lyčių lygybės ir kitas aktualias etines problemas. Kita vertus, šių klausimų atžvilgiu Bažnyčios užimama pozicija dažnai humaniškesnė nei mokslo plėtrumas.
- 13 *Nil nisi Christum praedicare* – „skelbti tik Kristų“, kaip krikščionių Bažnyčia užduotį formuloavo Liuteris.
- 14 Žr.: Paul Tillich. *Drąsa Būti*. Vertė Nida Norkūnienė. – Vilnius: Vaga, 1999.
- 15 Hannes Nykänen. *The „I“ the „You“ and the Soul: Ethics of Conscience*. – Abo Academi University Press, 2002, p. 321.
- 16 Nietzsche taip pat laiko sąžinę labiausiai nenatūraliu fenomenu. Tačiau nors Nietzsche nuolat pabrėžė, kad sąžinė yra vergiškos moralės išraiška bei šventievy luomo pastangų scheminti minią galingiausia išraiška, stebina tai, kad jam pačiam prireikė net antžmogio – fikcinės superfigūros įveikti sąžinės fenomeną.
- 17 Psichologai sąžinę dažniausiai aiškina kaip kokio nors išorinio kodo, pvz., „tėvo įstatymo“ internalizaciją.
- 18 Martin Heidegger. *Being and Time*. – Oxford: Blackwell, 1992, p. 339.
- 19 Ten pat, § 59.