



TOMAS KIAUKA

Klaipėdos universitetas

TARP TIKĖJIMO IR PROTO: PROTESTANTIŠKOJI TEOLOGIJA MODERNYBĖS LAIKAIS

Between Faith and Reason: Protestant Theology in Modernity

SUMMARY

Invoking theological concepts that were created by most outstanding representatives of Protestant theology (such as Schleiermacher, Barth, Bultmann, Tillich), this article deals with the relationship between reason and faith, that become the essential problem of the relation between Christianity and modernity since 19th century. Regarding historical and cultural context there is considered the process of this relation, dividing it into three stages: 1) the synthesis with culture in 19th century grounding theology in anthropocentric way; 2) dissociation from culture at the beginning of 20th century by raising teocentrism; 3) the search for productive dialogue with postmodern culture at the end of 20th century, trying to combine reason and faith. Analysing the problematics of relationship between rationality and religiousness the author arrives at the conclusion that the reason and faith are not negating each other but are grounding and complementing instead. In the context of postmodernity theology can not pretend to the monopoly of truth any more and for this reason it has refuse any pretension to the criterion of truth that always was grounded by the presuppositions of theology itself. There is discovered instead as much more efficient and meaningful the criterion of efficacy of theology itself by which God's word announcement that changes reality is measured.

SANTRAUKA

Pasiremiant iškiliausių protestantiškosios teologijos atstovų Schleiermacherio, Bartheo, Bultmanno, Tillichio teologijos konceptais, nagrinėjamas proto ir tikėjimo santykis, nuo XIX a. išryškėjęs kaip esminė krikščionybės ir modernybės santykio problema. Atsižvelgiant į istorinį ir kultūrinį kontekstą, straipsnyje apžvelgiama šio santykio raida, suskirstant ją į tris tarpsnius: 1) sintezės su kultūra XIX a., teologiją grindžiant

RAKTAŽODŽIAI: tikėjimas, protas, religija, modernybė.

KEY WORDS: faith, reason, religion, modernity.

antropocentriškai; 2) atsiribojimo nuo kultūros XX a. pirmoje pusėje, iškeliant teocentrizmą; 3) ieškojimo vaisingo dialogo su postmodernybės kultūra XX a. antroje pusėje, bandant suderinti protą ir tikėjimą. Analizuojant racionalumo ir religingumo santykio problematiką prieinama išvada, kad protas ir tikėjimas ne vienas kitą neigia, bet vienas kitą papildo ir pagrindžia. Postmodernybės kontekste teologija nebegali pretenduoti į tiesos monopolį, todėl turi atsisakyti pretenzijų į teisingumo kriterijų, kuris visada grindžiamas jos pačios teologinėmis prielaidomis. Vietoje to atrandama, kad efektyvesnis ir prasmingesnis yra teologijos veiksmingumo kriterijus, kuriuo matuojamas realybę keičiantis Dievo Žodžio skelbimas.

3. TEOLOGIJA POSTMODERNYBĖS KONTEKSTE: DIALOGO IEŠKOJIMAS

Kultūrinei aplinkai, kurioje teologija skleidžiasi trečiuoju tarpsniu, būdingi dideli pokyčiai, nulemti XX a. istorijos. Juos lydi prieštaringi procesai, ryškiausias jų – dar nematytas religingumo transformacijos mastas: tai masinis eilinių tikinčiųjų išėjimas iš tradicinių Bažnyčių, sukėlęs dar didesnę negu Apšviotos epochoje teologijos menkimą. Šį reiškinį, anksčiau vertintą kaip masinės sekuliarizacijos apraišką, sociologija labai seniai pradėjo laikyti religijos supratėjimu, nes tai veikiau ne religingumo mažėjimas, bet jo raiškos formų kitimas. Šie procesai susiję su svarbiais pasaulėžiūros pokyčiais, kurių ištakų rasime filosofijoje – nuostatoje, kad tradicinė metafizika, nuo Parmenido ir Platono laikų pasaulį dalijusi į dvi priešingas tikroves – juslinę (netikrą, kintamą ir laikiną) ir dvasinę (tikrą, pastovią ir amžiną), iš kurių kilo nemažai teologijos istorijoje sėkmingai eksploatuotų binarinių opozicijų – laikas-amžinybė, kūnas (materija)-dvasia (sąmonė), imanentiška-transcendentiška ir t. t., neturi nei mokslinio empirinio, nei filosofinio pagrindo¹³. Savaip tai patvirtino ir Antrojo pasaulinio karo patirtis, nesukėlus jokia religinio šoko, – kitaip negu teologinė Pirmojo pasaulinio karo patirties interpretacija, – nes niekas ir nelaukė kokio

nors Dievo „įsikišimo“ į karo tragediją. Tad teologija, nenorėdama visiškai izoliuotis nuo bendro intelektualinio konteksto ir diskurso, į šią situaciją negalėjo nereaguoti¹⁴. Teistinė transcendentinio Dievo idėja racionaliai mąstančiam žmogui tampa sunkiai suvokiama ir dar sunkiau priimtina, ir Nietzsche's „Dievo mirties“ diagnozė bei nihilistinės egzistencializmo nuotaikos tampa visuotinai jaučiama dvasine nuotaika, nuo kurios nelengva pasislėpti net labai nuosekliai sukonstruotoje kokioje nors spekuliatyvioje mąstymo sistemoje, kokias dažnai pateikdavo teologija.

Kitas svarbus intelektualinės atmosferos dėmuo, sąlygojęs teologijos plėtrą, yra vadinamosios *postmodernybės* įsigalėjimas, kai masiškai pasklido ir išpopuliarėjo požiūris, kad nėra ir negali būti vienos tiesos, todėl viskas yra realiatyvu. *Pliuralizmas* ir *realiatyvizmas* skaudžiai kvestionavo nuo scholastikos laikų įsitvirtinusias pamatines teologijos prielaidas – gėrio, vienio ir tiesos idėjas, pagrįstas vieno transcendentinio Dievo-kūrėjo teologema. Nebelieka „vienos ir vieningos tikrovės“, tiksliau, universalus kalbėjimo apie ją, jį keičia perspektyvinis-situacinis tikrovės suvokimas. Su tikėjimo klausimais taip pat glaudžiai susijęs žmogaus ir Dievo „galios“ santy-

kis, atsiskleidžiantis istorinėje konkrečios kultūros savimonėje: registruodama tikėjimo metmenų kitimą, religijų istorija parodo, kad juo daugiau „gali“ žmogus, juo mažiau „erdvės“ lieka Dievui. Dar neregėta mokslo ir technikos pažanga, išstūmusi iš sąmonės karo traumą, perša tikėjimą, kad galima visiškai disponuoti pasauliu bei savo gyvenimu ir juos kontroliuoti, dėl to žmogus gali jaustis savo paties „gyvenimo projekto“ vadybininku, kurio suplanuotoje egzistencijoje vietos Dievui tarsi nebelieka. Nuo Apšvietos laikų gajus principas gyventi *etsi deus non daretur* (taip, tarsi Dievo nebūtų) tampa akivaizdžia realybe, kurią Bonhoefferis įvardijo kaip pasaulio pilnametystę, išreiškiančią patirtį, kad pasaulis gali funkcionuoti be Dievo.

Mokslo ir technologijos pažanga neaplenkia ir socialinių bei humanitarinių mokslų, tokių kaip psichologija, psichoanalizė, sociologija, religijotyra, kultūrologija; religinius fenomenus interpretuodami sociologiškai, psichologiškai ar antropologiškai, jie vis labiau užkariauja didelius, nuo seno teologijai priklausiusius tikrovės teritorijas interpretavimo plotus. Antai blogis traktuojamas kaip problema, kurią galima išspręsti socialinėmis, psichologinėmis ar politinėmis priemonėmis¹⁵, – taip kaltės klausimas ir žmogaus nuodėmingumas, religinei sąmonei buvęs esmine išganyimo sąlyga, praranda savo ontologinę dimensiją ir virsta vien kaltės *jausmu*, taigi fiziologiškai sąlygotu pojūčiu, kurio galima ir reikia atsikratyti.

Visa tai sudaro prielaidas teigti, kad XX a. antroje pusėje teologiją išstiko savotiška krizė ir, be minėtų religinės transformacijos procesų ir postmoderny-

bės iššūkių, vadintinų išoriniais veiksniais, ji susidūrė su paradoksalia patirtimi – „*Dievo nesaties*“ (*Abwesenheit Gottes*) istorijoje ir pasaulyje patirtimi. Netiesiogiai šią patirtį iliustruoja ir tai, kad, kaip minėta, po Antrojo pasaulinio karo prasidėjęs trečiasis tarpsnis, kitaip negu antrasis, teologijoje nesukėlė lūžio, o buvo šiek tiek modifikuotas tarpukario teologinių tendencijų tęsinys. Sunku suprasti, kodėl teologija nematyto masto katastrofų akivaizdoje nekelia eiliniam tikinčiajam savaime iškylančio klausimo: „kur buvo Dievas?“, kai visa tai vyko¹⁶.

Rodos, tokia situacija – Dievo nesaties patirtis – turėjo išmušti teologijai pagrindą iš po kojų, tačiau taip neatsitiko. Priešingai, patys giliausi ir didžiausio atgarsio susilaukę teologiniai veikalai apmąsto būtent šią patirtį ir su ja susijusius klausimus, kuriuos ryškiausiai reprezentuoja Paulo Tillichio teologija.

Tillichas: Teologija tarp kultūros ir Apreiškimo

Paulo Tillichio (1886–1965) teologija, pamažu išstūmusi iki tol dominavusius Barthą ir Bultmanną, tampa XX a. antroje pusėje svariausiu bandymu sutaisyti religiją su kultūra, tikėjimą – su protu. Pirmuoju tarpsniu teologija krypo į subjektyvizmą, ištirpdantį Dievą antropocentrizme ir kultūroje, antruoju – į teocentrizmą, paneigiantį žmogaus autonomiją, o Tillichas eina trečiuoju keliu, bandydamas du pirmuosius sujungti į prasmingą dialogą, pabrėždamas ne atskirai žmogų ar Dievą, bet jų tarpusavio santykį. Tillichas siekė vienyti ir taikyti skeldėjančią ir į beprasmybę grimzantį pasaulį, todėl jo teologijos tematika neapsiriboja tradici-

niais teologiniais klausimais; jis išieities tašku pasirenka konkrečią savo epochos žmogaus – nebūtinai tikinčiojo – egzistenciją su visomis jos problemomis, klausimais ir skauduliais. Tai nereiškia, kad teologijos objektu tampa tiesiog visų gyvenimo reiškinių suma; teologijos objektu gali būti tik tai, kas žmogų *besąlygiškai liečia*, nes tik besąlygiška žmogaus gyvenimo reikšmė atsiskleidžia kaip Dievo kreipimasis į žmogų. Remdamasis Schellingo nurodyta egzistencijos ir jos pagrindo skirtimi, Tillichas Dievą atranda ne kaip atskirą ar priešišką pasauliui, „egzistuojantį“ kažkur amžinybės anapusbėje, bet pačioje būtyje. Todėl Dievas, pasak Tillichio, yra ne transcendentinis, kaip teigė Barthas, o imanentine tapusi transcendencija, jis yra ne aukštybėse, kaip teigė Barthas, bet pasaulio gelmėse, ten, kur žmogaus gyvenimas patiria beprasmybės bedugnę. Neatsitiktinai Tillichas savo veiklą ir gyvenimą labiausiai tapatino su ribos simboliu – ribos tarp buržuazijos ir proletariato, teologijos ir filosofijos, Bažnyčios ir visuomenės, religijos ir kultūros,

tikėjimo ir ateizmo, idealizmo ir marksizmo, Europos ir Amerikos. Tačiau jis nesitenkino ribos konstatavimu, bet siekė viena nuo kitos atsiribojančias, nieko bendra tarpusavyje neturinčias ar netgi viena kitos atžvilgiu priešiškas sritis susieti į prasmingą santykį, nenaikindamas šių paskirybių tapatybės. Šį siekį Tillichas labiausiai įkūnijo teologijos metodologijoje kaip *koreliacijos* metodą. Atvirumas pasauliui ir visoms jo apraiškoms bei patirčiai lėmė ir tai, kad Tillichio veikalai ieškojo konstruktyvaus dialogo ir su kitomis mokslo disciplinomis, dėl to dažnai įgydavo ne vien teologinę reikšmę. Nematydamas prieštaros tarp filosofijos ir teologijos, priešingai negu Pascalis, Tillichas teigia: Abraomo, Izaoko ir Jokūbo Dievas yra tas pats, kaip ir filosofų Dievas¹⁷. Taigi religingumą Tillichas atranda ne išorinių ritualų ar įsitikinimų plotmėje; religingumas – tai visų pirma prasmės ieškojimas. O prasmė veriasi susitaikant su savimi ir pasauliu – tai ir yra, anot jo, išganymas, naujoji būtis Jėzuje Kristuje, būtent tai, kas mus besąlygiškai liečia.

4. PROTO IR TIKĖJIMO DIALEKTIKA: TEOLOGIJOS DIEVIŠKUMAS IR ŽMOGIŠKUMAS

Teocentrizmas ar antropocentrizmas?

Kalbėdamas apie naujųjų laikų protestantiškosios teologijos indėlį į krikščioniškosios minties raidą, Pannenbergas išskiria iš naujo atrastą teologijos pamatą – Dievą kaip žmogaus subjektyvybės pagrindą¹⁸. Šis neabejotinas protestantiškosios teologijos laimėjimas, apsaugantis religiją ir teologiją nuo įvairios kilmės

redukcijų, atskleidė ir pamatinę jų problemą, kurią savaip artikuliuavo ir išryškino kiekvienas mūsų trumpai aptartas raidos tarpsnis: tai nuolatinė įtampa, kartais virstanti neigimu, kartais dialogu, tarp teologijos *antropocentrizmo*, pagrįsto subjektyvybe, ir *teocentrizmo*, pagrįsto Apreiškimo absoliutumumu. Nors grynų pavidalu tokių požiūrių mūsų aptariami teologai neskelbė, jų prielaidos vis dėlto sudaro kiekvienos teologijos

pamatą ir suteikia mąstymui kryptį, kuri, nuosekliai einant pasirinktu keliu, anksčiau ar vėliau atvestų prie dilemos: Dievas ar žmogus, tikėjimas ar protas?

Antropocentrizmas, remdamasis protu kaip vieninteliu teologinių teiginių kriterijumi, neišvengiamai patvirtina Feuerbacho sprendinį, kad teologija yra slapta antropologija – žmogaus sąmonės struktūros ir poreikių projekcija. Šitaip Dievas „ištirpdomas“ šiapusybėje, jis tampa kad ir nepakeičiama, bet tikrai *conditio humana* atrama – žmogaus subjektyvybės, laisvės ir orumo garantu, moralės pagrindu ir t. t. Dievas čia, panašiai kaip Kanto filosofijoje, tampa proto postulatu, būtina idėja. Tačiau prarandamas Dievo transcendentškumas, o šiuo keliu nuosekliai žengdama teologija prieina ateizmą. Būtų galima kalbėti apie proto pergale prieš nežinojimą, baimę ir prietarus; būtų galima kalbėti apie tai, kad žmogus atsikratė savo nepilnametystės, tapo atsakingas už savo likimą, taigi – apie Apšvietos idealų išsipildymą. Tačiau racionalumas vilčių nepateisino: istorija parodė, kad išstūmus Dievą iš pasaulio, protui atiteko našta, kurios jis nepakėlė¹⁹: teodicėja virto antropodicėja, o žmogus be Dievo – vienišu ir beprasmiu subjektu, nežinančiu, ką veikti su savo laisve ir dėl ko gyventi. Tačiau proto neišgalumą atskleidė ne tai (arba ne tik tai) – herojiškai egzistencializmo laikysena akistata su nihilizmu puikiai pažįstama, kai kuriems mąstytojams netgi patraukli. Problema pasirodė esanti principinė: protas pretendavo tapti galutiniu ir absoliučiu kriterijumi, tačiau dėl pažinimo reliatyvumo ir istoriškumo save jis gali suvokti tik kaip baigtinį ir

priklausomą, taigi jokia būdu ne absoliutų. Todėl racionalistinis modernybės projektas pasirodė esąs tas pats tikėjimas, tik apverstas aukštyn kojom – tikėjimas ne Dievo, o proto galia²⁰.

Teocentrizmas, virš visko iškeliantis Dievo apreiškimą ir jo Žodį, remiasi metafizine dviejų pasaulių idėja. Reikalaudamas besąlygiško paklusnumo jo Žodžiui, jis supriešina Dievą ir pasaulį, Kūrėją ir kūriniją, laiką ir amžinybę ir taip paneigia žmogaus autonomiją – laisvę, protą ir atsakomybę, o tai jau ir paties žmogaus kaip Dievo paveiklo neigimas. Ši Bartho teologijos reprezentuojama pozicija remiasi antlaikinio Apreiškimo prielaida, kurią protas suvokia kaip loginį prieštaravimą savyje. Tikėjimas Apreiškimu čia pretenduoja tapti vieninteliu matu. Visa, kas jam prieštarauja, turi būti su šia nuostata sutaptinta arba paneigta, o jei nepavyksta asimiliuoti – demonizuota. Kraštinė šio kelio stotelė – supranatūralizmas, fundamentalizmas ir religinis fanatizmas, iš principo neigiantis dialogo galimybę ir potencialiai galintis peraugti į įvairias smurto formas.

Kaip matome, abu keliai anksčiau ar vėliau atveda į konfliktą, nes paneigia arba Dievą, arba žmogų, abu jie galiausiai pasirodo kaip prieštaravimas savyje, todėl abu yra problemiški ir kritikuotini. Varijuodami įvairiomis natūraliosios ir apreiškimo teologijos formomis, jie išreiškia įtampą ir prieštarą tarp tikėjimo, kurio kilmė neracionali, veikiau išreiškianti tam tikrą jausminę vienovę su pasauliu, ir racionalaus mąstymo, paremto objektyvuojančiu protu, perskeliančiu tą vienovę į subjektą ir objektą.

Tikėjimas ar protas?

Nuo Reformacijos laikų protestantiškojoje teologijoje tikėjimas visada išreiškė daugiau negu vien tik argumentuotą filosofinę poziciją ar pasaulėžiūrą: tikėti reiškė ne šiaip kokį nors teiginį laikyti teisingu, bet tikėti reiškė *pasitikėti*, pasikliauti, patirti jausminį ryšį su Dievu ir jo kūrinija „žinant“, kad Dievas gelbsti nuodėmės nuo jo atskirtą žmogų, – Lutheris tai vadino tikėjimo tikrumu (*Gewissheit des Glaubens*)²¹. Tokį jausmu paremtą ir apreikštojo Dievo Žodžiu pagrįstą tikėjimą Lutheris priešpriešino scholastiniam racionalizmui ir dualistinei metafizikai, į kuriuos iš dalies buvo „atkritusi“ ir protestantiškoji ortodoksija su Melanchthonu bei Calvinu; prieš sausą jų racionalizmą protestavo pietizmas ir prabudimo judėjimai, į pirmą vietą vėl iškėlė jausminę tikėjimo prigimtį. Schleiermacheris jausmą kaip tikėjimo išraišką pagrindė filosofiskai, ir nuo tada, nepaisant įvairių jo atmainų bei pakraipų, jis tapo protestantiškojo tikėjimo savastimi. Šį jausminį tikėjimo matmenį gerai atspindi ryškiausi protestantiškosios teologijos Dievo įvaizdžiai: Lutheriui Dievas buvo *tai, prie ko pririši savo širdį*, Schleiermacheriui tikėjimas Dievu – tai *visiškos priklausomybės jausmas*, Barthui ir Bultmannui Dievas – *viską lemianti tikrovė*, Tillichui – *tai, kas mus besąlygiškai liečia*. Tikėjimo kaip jausmo nereikėtų tapatinti su emocijumu. Nors jausmas pastarajam neprieštarauja, bet jis yra daug gilesnis ir, kitaip negu emocionalumas, iš esmės konstituoją asmenį: jausmas žymi ne tiek emociją, kiek *ryšį*, suteikiantį tikinčiajam pagrindą bei integralumą būtyje ir santykiyje su Dievu,

ir šis ryšys nėra racionalių išvalgų pasekmė, kuria galima disponuoti.

Taigi atidžiau pažvelgę į minėtą tikėjimo ir proto prieštarą pamatysime, kad ji iš esmės nurodo ne Dievo ir žmogaus, bet antropologinį „konfliktą“, nes tiek tikėjimas, tiek mąstymas čia kyla vien iš žmogaus. Ar tai reiškia, kad bet kokį teologinį klausimą arba problemą galima redukuoti į antropologiją? Juk akivaizdu, kad ir vieną, ir kitą poziciją galima pagrįsti arba sukritikuoti, tai priklausys tik nuo pasirinktos teologijos paradigmos – proto arba tikėjimo. Ar galima šią problemą spręsti anapus tokios alternatyvos, metodiškai ydingo uždaro rato? O gal pati klausimo traktuotė jau implicitiškai priklauso nuo šios problemos iškėlimo būdo?

Tenka pripažinti, kad mums neduoti jokie išoriniai „anapusiniai“, amžini kriterijai, tad jų reikia ieškoti pačioje problemoje, taigi tikėjimo ir proto santykiyje. Pažvelgus į šio santykio istoriją ir problemos kilmę galima teigti, kad tiek Šventasis Raštas, tiek teologijos fenomenas rodo, jog proto ir tikėjimo alternatyva yra spekuliatyvaus, objektyvizuojančio proto primesta problemos traktuotė. Šią problemą veikiausiai galima vertinti kaip nesusipratimą, kilusį dėl to, kad protas ir tikėjimas neadekvačiai suvokia savo ribotumą ir sąlygiškumą bei kelia nepagrįstas absoliutistines pretenzijas²².

Šventasis Raštas kalba apie žmogų kaip apie Dievo paveikslą, taigi šis, nepaisant nuopuolio, negali būti Dievo neiginy. Negana to, pagrindinė Naujojo Testamento žinia, kad Dievas tapo žmogumi, idant įveiktų žmogų nuo Dievo skiriančią nuodėmę, patvirtina žmogaus dieviškumą ir Dievo žmogiškumą: Die-

vas apsireiškia tik per žmogų ir tik žmogui. Taigi jau pagal patį Raštą nėra ir negali būti jokios esminės prieštaros tarp teologinio teocentrizmo ir antropocentrizmo, nes nėra ir negali būti prieštaros tarp dieviškumo ir žmogiškumo²³.

Kitas argumentas, kodėl vienos ar kitos alternatyvos pasirinkimas būtų problemiškas – tai faktinė patirtis, išreiškianti bet kokio vertinimo ribotumą ir sąlygiškumą, bet kartu ir kritinio racionalumo neišvengiamybę, kurios ignoruoti neįmanoma: pasaulyje išsivyravus globaliniam postmodernybės pliurališkumui, kai greta egzistuoja iš esmės skirtingi tikrovės suvokimo ir interpretavimo konceptai, protas būna vienintelė priemonė, galinti pagrįsti vieno ar kito koncepto pasirinkimą ir, turint galvoje šio pasirinkimo reliatyvumą, apsaugoti nuo religinio totalitarinio absoliutizmo²⁴. Šioje situacijoje jokia teologija negali pretenduoti į vienintelę galutinę tiesą ir nevirsti fundamentalizmu.

Atsisakydama pretenzijos į tiesos monopolį, teologija ne išduoda save, bet kaip tik atsiduria atvirame, įsiklausančiame santykiyje su savo „objektu“ – Dievu. Protui ir tikėjimui vienas kito reikia, nes jie vienas kitą įprasmina ir paradoksaliau būdu vienas kitą grindžia: protas, atpažindamas ir pripažindamas savo ribotumą ir taip išvengdamas pretenzijų į absoliutumą, „leidžia“ tikėjimui „atsakyti“ į tai, į ką jis pats iš esmės negali atsakyti – į visatos ir „aš“ atsiradimo priežasties ir tikslo, gyvenimo ir istorijos prasmės ir t. t. klausimus. Tai nėra racionalūs, moksliskai patikrinami atsakymai, bet jų ir nereikia verifikuoti, nes jų kita kilmė ir paskirtis: jie suvokiami ne kaip

objektyvi informacija, o išgyvenami kaip sielą palaikantis ryšys su pasauliu ir jo Kūrėju. Protas savo ruožtu daro galimą prasmingą šio ryšio-tikėjimo komunikavimą atskleisdamas konstruktyvias ir destruktivas jo potencijas. Taigi protas be tikėjimo, savyje neturėdamas jokių kriterijų atskirti gėrį nuo blogio, prarastų kryptį ir taptų savitiksle galia (baigtinumo virsmas begalybe); tikėjimas be proto, nesuvokdamas savo subjektyvumo ir istorinės, kultūrinės bei sociologinės psichologinės kilmės sąlygiškumo, pretenduotų į absoliutizmą, šitaip save iškeltų virš Dievo ir paneigtų ne tik Kitą, bet ir pats save.

Teologijai lemta išverti šią proto ir tikėjimo įtampą, net galima sakyti, kad iš tos įtampos ji ir gyvena: ne tada, kai protas ir tikėjimas neigia vienas kitą, bet tada, kai suvokia abipusę priklausomybę ir plėtoja dialogą, teologija atsiskleidžia kaip vaisinga. Turbūt tai vienintelis kriterijus, kuriuo vertintina šiuolaikinė evangeliškoji teologija: tai ne *teisingumo*, bet *veiksmingumo* matas, kuriuo matuojame realius tikrovę keičiančius teologijos impulsus. Būtent šiuo keliu ir siekia eiti (kitus du išbandęs) trečiojo tarpsnio teologinis mąstymas.

Veiksmingumo kriterijus padeda teologijai kurti naują *santykį su mokslu*, kuriam modernybės epochoje ilgai buvo būdinga tarpusavio konkurencija ir abipusis neigimas. Iš esmės teologija atsako į visai kitokios prigimties klausimus negu mokslas. Todėl teologija, pretenduojanti į moksliskumą ir vienintelę galutinę tiesą, susisaisto mokslinės metodologijos saitais: tada jai, kaip ir kitoms mokslų šakoms, turėtų galioti tie patys formalūs

teiginių verifikavimo ir falsifikavimo kriterijai. Tokia teologija, būdama nuosekli, turėtų prieiti arba vieną, arba kitą minėtą alternatyvą, nelygu kokį pagrindą pasirinktų – protą ar Apreiškimą. Tačiau akivaizdu, kad tokia teologija neturi prasmės. Tenka pritarti Kolakowskiui, „mokslinę teologiją“ pavadinusiam prietaru²⁵. Teologijos tikslas – ne patenkinti, *kas yra*, ne kurti spekuliatyvias hipotezes, paremtas mitine aksiomatika, bet atskleisti dalyko reikšmę, o dar tiksliau – remiantis tikėjimu ją sukurti. Ne tik Dievo nesaties patirtis atskleidė, kad Dievas – ne antgamtinė būtybė, kurios egzistenciją erdvėje ir laike galėtume matuoti buvinius nusakančiais kriterijais ir kuri valdytų pasaulio įvykius bei lemtų individualų likimą. Visa krikščionybės ir teologijos istorija liudija, kad Dievas

„veikia“ tik per Žodžio skelbimą, paprastai – per kalbėjimą apie jį arba tiesiog Jis „yra“ pats kalbėjimas – Žodis²⁶. Jono evangelija teigia: Pradžioje buvo Žodis ir jis tapo kūnu, – tai reiškia ne kokį nors stebuklingą vienos substancijos virsmą kita, o tai, kad Žodis tapo veikiančiu, kuriančiu, keičiančiu, – būtent šitaip jis įsikūnijo ir gyveno tarp mūsų. Postuluoti Dievo idėją anapus žmogiškojo pasaulio nėra nei pagrindo, nei juo labiau prasmės. Toks „egzistuojančio“ Dievo paveikslas galų gale prieštarautų ir pačiam bibliniam Apreiškimui, nes atsižvelgiant į krikščionybės istorijos tamsiąsias puses, netgi į pačią jos doktriną, tikinčiojo sąmonėje jo būtų neįmanoma susieti su meilės patirtimi, kuri, pasak Naujojo Testamento, yra esminė Dievo tapatybės išraiška.

Literatūra ir nuorodos

- ¹³ Antai loginis empirizmas, išplėtotas Rudolfo Carnapo ir Vienos būrelio, laikėsi nuomonės, kad tokie žodžiai kaip „Dievas“, „amžinybė“ ir t. t. nenurodo jokios konkrečios tikrovės ir neturi realaus turinio, todėl jų vartojimas neturi prasmės. Žinoma, toks utilitaristinis kalbos redukavimas į objektyvių reiškinių ir daiktų atspindėjimą jau seniai pačios filosofijos paliktas praeityje; remiantis vėlyvojo Wittgensteino kalbos filosofija, pripažįstamas religinės kalbos autonomiškumas, plg.: Jan Rohls, *Protestantische Theologie der Neuzeit*, 2 Bd. – Tübingen: Mohr Siebeck 1997, Bd. II, S. 857–858.
- ¹⁴ Tradicinės metafizikos pabaigos nereikėtų painioti su pastaruoju metu filosofijoje iš naujo atgimstančiais metafiziniais klausimais, diskutuojamais teologijoje, ypač religijos filosofijoje.
- ¹⁵ Būdingas tokio mąstymo pavyzdys – mokslo pripažinta 1963 m. pasirodžiusi Nobelio premijos laureato Konrado Lorenzo studija *Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression*, biologinių stebėjimų pagrindu nustačiusi, kad „blogis“ tėra negatyvių fiziologinių energijų ir jų sankaupų išraiška, kurią galima kontroliuoti

ir kanalizuoti. Daugiau apie blogio problemos ištūmimą filosofijoje žr.: Otfried Höffe, *Ein Thema wiedergewinnen: Kant über das Böse*, F. W. Schelling, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, hg. von O. Höffe und A. Pieper. – Berlin, 1995, S. 11–34.

- ¹⁶ Plg. Wilfried Härle, *Spurensuche. Theologie nach 1945 im Ringen mit der Verborgenheit Gottes*. Anot Häerle's, susimąstyti verčia visų pirma tai, kad pokario metu klausimą „kur buvo Dievas“ išstūmė kitas klausimas: *kas tuo kritiniu krikščionybei laikotarpiu buvo teisus*. Ten pat, p. 327–329.
- ¹⁷ Heinz Zahrt, *Die Sache mit Gott*, S. 337.
- ¹⁸ Wolfhart Pannenberg, *Problemggeschichte*, S. 350.
- ¹⁹ Odo Marquard, *Homo compensator. Zur anthropologischen Karriere eines metaphysischen Begriffs, Philosophie des Städtessens*. – Stuttgart: Reclam, 2001, S. 11–29.
- ²⁰ Gianni Vattimo, *Jenseits des Christentums. Gibt es eine Welt ohne Gott?* – Wien: Carl Hanser 2004, S. 122–123.
- ²¹ Išsamiau apie Lutherio naują tikėjimo suvokimą žr.: Tomas Kiauka, *Martynas Lutheris: re-*

- formuotojo tikėjimo atradimas, *Tikėjimo priegios*, sud. N. Putinaitė. – Vilnius: Aidai, 2003, p. 211–249.
- ²² Jacques Derrida, Tikėjimas ir žinojimas: du „religijos“ šaltiniai paprasto proto ribose (vert. M. Daškus), J. Derrida, G. Vattimo ir kt., *Religija*. – Vilnius: Baltos lankos, 2000, p. 42.
- ²³ Tai išvėlgė ne tik teologija, bet ir XX a. filosofija – šią mintį taikliai išsako E. Levinas: „Aš nieko nenorėčiau apibrėžti remdamasis Dievu, nes tai, ką pažįstu, yra žmogus. Kaip tik Dievą galiu apibrėžti remdamasis žmogiškais santykiais, bet ne atvirkščiai“, žr.: Emanuelis Levinas, *Apie Dievą, ateinantį į mąstymą*, iš prancūzų k. vertė A. Judžentytė, N. Keršytė, R. Matuzevičiūtė, A. Pažėraitė. – Vilnius, 2001, p. 7.
- ²⁴ Robert Wuthnow, *Šventybės atgavimas. Religija šiuolaikinėje visuomenėje*, vert. L. Jonušys. – Vilnius: Aidai, 1996, p. 71, 98, 179–188.
- ²⁵ Leszek Kolakowski, Die Sorge um Gott in einem scheinbar gottlosen Zeitalter, *Der nahe und ferne Gott. Nichttheologische Texte zur Gottesfrage im 20. Jahrhundert*, hg. von H. Roessner. – Berlin: Severin und Siedler 1981, S. 13.
- ²⁶ Panašiai Krikščionybę interpretuoja italų postmodernistas filosofas Vattimo, žr. Martin Weiss, Gianni Vattimo, *Einführung*. – Wien: Passagen Verlag 2003, S. 181.