

DIDIEJI
DABARTIES
KLAUSIMAI

PASAULIO SEKULIARIZACIJA
EVANGELIJŲ NUMITINIMAS
EVOLIUCIJA IR RELIGIJA

Didžiai gerbiamiems ir brangiems
Bičiuliams

dr. *Albinui* ir dr. *Vincui*

Š M U L K Š Č I A M S ,

savaimingai atskubėjusiems pagalbon
ilgos ligos metu,
šià knygà kaip gilos padėkos išraiškà
skiria

A u t o r i u s

Klausimų šiandien esama gausybės: Dievo buvimas ir Jo „mirtis“, Kristaus dieviškumas ir Jo prisikėlimas, Bažnyčios sąranga ir jos paskirtis, sakramentai, malda, asmeninis nemirtingumas, amžinybė, — visa dabar bandoma iš naujo permąstyti, kitaip suprasti arba bent kitaip išreikšti. Esame atsidūrę iš tikro sunkiai išpainiojamame rezginyje, keliančiame nerimo ir kartais net nevilties. Bažnyčia, seniau buvusi toks jaukus prieglobstis kiekvienam tikinčiajam, dabar vis labiau virsta įvairių vėjų gairinama lyguma. Tikėjimo sunkenybė gula ant mūsų pečių visu svoriu, reikalaujama iš mūsų ne tik ištikimybės Kristaus tiesai, bet ir jėgos pakelti šios tiesos paikybei naujųjų stabmeldžių akyse.

Visam šiam rezginiui aprėpti bei išpainioti vieno asmens akiratis ir jėgos šiandien yra per maži. Užtat autorius saviems svarstymams ir renkasi tik tris dalykus, kuriems jis pastaraisiais metais buvo kiek labiau atsidėjęs, būtent: pasaulio sekuliarizaciją, evangelijų numitinimą ir religijos santykį su naujausia evoliucijos teorija Teilhard'o de Chardino moksle. Šiuos dalykus autorius vadina „didžiaisiais dabarties klausimais“ — ne todėl, kad jie būtų tokie pagrindiniai, kaip Dievo buvimas ar Kristaus prisikėlimas, bet todėl, kad jie yra tokie platūs, jog apima ir anuos pagrindinius: nuo vienokios ar kitokios šių klausimų sampratos priklauso ir grindžiamųjų tikėjimo tiesų likimas. Kas, sakysime, pasaulį taip sekuliarizuoja, jog šis nustoja buvęs Dievo kūrinys, tam ir pats Dievo buvimas pakimba ore, nes kelias į šį buvimą eina tik per pasaulio kūrinįškumą; kas evangelijas perprasmina taip, jog jos virsta ne įvykių skelbimu, o tik didžiadvasių minčių bei idėjų dėstymu, tam ir Kristaus prisikėlimas virsta tik gražiu pamokymu; kas

evoliucijos teoriją išplečia tiek, jog net ir žmogiškasis Aš yra suprantamas kaip medžiagos išsivystymo pasėka, tas savaime netenka Dievo Kūrėjo ir tuo pačiu tiesioginio santykio su Juo arba religijos. Tam tikra linkme išvystyti, šie klausimai gimdo ateizmą, paverčia Krikščionybę gražaus elgesio taisyklių rinkiniu ir sunaikina asmeninį žmogaus sąlytį su Dievu. Štai kodėl jie dabar ir yra taip paplitę, nes jų rėmuose vyksta kova už pačius pagrindus.

Autorius šiuos klausimus čia dėsto taip, kad atsiskleistų pati jų esmė; vadinasi, kad mes galų gale suvoktume, ką reiškia pasaulį sekuliarizuoti, evangelijas numitinti ir žmogų kildinti iš medžiagos tapsmo. Juk dažnai net ir katalikų raštuose visi šie dalykai yra priimami, neišmaščius jų ligi galo arba bent neiškėlus aikštėn juose glūdinčių įvairių atžvilgių, slepiančių savyje tiesos, sykiu tačiau ir netiesos. Kiek pasaulio sekularizacija, pavyzdžiui, reiškia jo nudievinimą ta prasme, kad jis nei savo visuma, nei savo dalimis nėra dieviškas, tiek reikia ją tik sveikinti, nes tuo būdu ji apvalo Krikščionybę nuo daugybės kasdieninių prietarų ir išlaisvina gamtą bei kultūrą nuo jom abiem svetimų autoritetinių įtakų. Kiek evangelijų numitinimas kelia aikštėn ir ne: pabrėžia gilesnę prasmę, glūdinčią jų aprašymuose, ir kiek jis šią prasmę sieja su asmenine ir visuomenine žmogaus egzistencija, tiek jis iš tikro yra prasmingas ir net būtinas. Kiek evoliucijos teorija išvelgia pasaulio kitimą pagal vidinius jo dėsnius, kiek ji praplečia mūsų akiratį pasaulio praeities bei ateities atžvilgiu, tiek ji yra laimėjimas ne tik mokslui, bet ir religijai, nes išsivystančio pasaulio akivaizdoje įgyja naujos šviesos ir Kristus kaip galutinis Dievo apsiareiškimas, ir Krikščionybė kaip aukščiausias santykių su Dievu laipsnis.

Iš kitos betgi pusės, visuose anuose klausimuose tūno, kaip minėta, ir didžiulė netiesa, ne tik temdanti, bet dažnai net ir ardanti juose esančias tiesas. Skirti tad tiesą nuo netiesos, atskleisti šią pagrindinę netiesą, dabar taip dažnai nepastebimą ar nutylimą, kaip tik ir yra autoriaus kelias šiems didiesiems klausimams nagrinėti; kelias, kurį krikščionims yra nurodęs jau šv. Jonas apaštalas, kalbėdamas apie savo meto sąmyšius Bažnyčioje: „*Ištirkite dvasias*“ (1 Jn, 4, J). Ištirti tad minėtų trijų klausimų dvasią kaip tik ir yra šios knygos uždavinys.

Ypatingos pastabos prašosi skyrius apie pasaulio sekuliarizaciją, kurioje autorius randa daugiausia tiesos ir todėl ją laiko tam tikru krikščioniškosios sąmonės laimėjimu. Tačiau kaip tik todėl šis skyrius ir nori būti pratęsiamas *teigiama* linkme. Skelbdama žmogaus veiklos pasaulyje arba kultūros savarankiškumą ir radusi šios minties pripažinimą II Vatikano susirinkime, pasaulio sekuliarizacija savaime kelia klausimą, kokios prasmės turi kultūra Dievo Karalystėje. Iš sykiu autorius buvo norėjęs duoti į tai atsakymą jau šioje knygoje, tuo labiau kad jis šiuo reikalu jau yra ne kartą pasisakęs mūsų spaudoje. Tačiau, besklaidydamas įvairius sekuliarizacijos atžvilgius, jis pastebėjo, kad kultūros prasmės nagrinėjimas susprogdintų knygos rėmus. Todėl teigiamą sekuliarizacijos klausimo atsakymą kultūros prasmės atžvilgiu autorius išjungė iš šios knygos svarstymų, palikdamas jį kitai studijai, jeigu jam Viešpaties Apvaizda dar leis prie jos prieiti.

Antanas Maceina

Münsteris,
1970 m. lapkričio 6 d.

Pirmas skyrius

PASAULIO SEKULIARIZACIJA

Perprasti pasaulio sekularizaciją nėra taip jau lengva, kaip iš sykio atrodo. Visi šiandien jaučiame, kad ji liečia ne tik tikrovę šalia mūsų — mokslą, meną, visuomenę, valstybę, — bet ir mus pačius arba, kaip dabar įprasta sakyti, mūsų egzistenciją. Taip pat jaučiame, kad sekularizacija nėra tik teorija, kitaip suvokianti pasaulį, bet kartu ir praktika, vykdomi šią *kitokią* sampratą visame gyvenimo plote: net ir mūsų vidus kinta šio reiškinio įtaigojamas. Užtat Utrechto universiteto profesorius A. E. Loenas, anksčiau buvęs gamtininkas, vėliau tapęs religijos filosofu, ir išpėja mus nenuvertinti sekularizacijos „ligi kultūriškai istorinio pavidalo“, nes iš esmės tai esąs „tiesos klausimas“, o tuo pačiu galų gale ir „Dievo klausimas“. Sekularizacija yra vyksmas, nudievinąs pasaulį. Tai bendriausia jos apibrėžtis. Betgi A. E. Loenas kaip tik todėl ir klausia: „Ar tiesa, kad ši sąmonė, aiškiai suprasdama ar tik neaiškiai nujausdama, taip jau be niekur nieko atskleidžia mums pasaulio nudievinimą? Ar tiesa, kad Dievas iš pasaulio traukiasi? O gal Jis pasilieka pasaulyje kaip ir buvęs? .. O gal Jo pasaulyje niekadoms nėra buvęs? Gal pasaulio sąranga niekadoms nėra buvusi kelrodis į Dievą? Gal Dievas tiesioginiu būdu pasaulyje niekadoms nėra veikęs?“ (12 p.)¹.

Šiais klausimais Loenas mėgina kritiškai žvelgti į tai kas šiandien daugeliui atrodo savaime aišku, ir tuo pačiu ragina mus sklaidyti sekularizacijos klausimą labai atsargiai bei apdairiai, kad atskirtume, kas čia teisėtai teigiama bei reikalaujama, nuo to, kas slypi joje kaip pavojus ir net kaip dūžtis. Juk sekularizacijos gelmės atsiveria tik ryšium su krikščionies buvimu pasaulyje. Todėl šio buvimo bent trumputė apžvalga yra pati pirmoji sąlyga sekularizacijai suprasti.

1. KRIKŠČIONIES BUVIMAS PASAULYJE

Ką reiškia krikščioniškai būti? — Ne ką kita, kaip vilkėti Kristumi. Tai, be abejo, vaizdinis posakis, paveldėtas iš senovinio misterijų kulto, tačiau pilnas gilios prasmės. Stabmeldžiai graikai bei romėnai, švęsdami savo misterijas, paprastai užsivilkdavo gyvulių išvaizdas, manydami tuo prisiima ir aukštesnę būtį, kurią jie tikėjo gyvenančią kai kuriuose gamtos padaruose. Tai buvo silpnutė atšvaitą ano gilaus žmogiškojo ilgesio peržengii patį save; ilgesio, kuris prasiveržė jau rojuje, kurio tačiau klaidingas siekimas įpainiojo žmoniją į nuodėmę ir į vėlesnės istorijos klystkelius. Ir vis dėlto šv. Paulius nepabūgo atsiremti į šią atšvaitą, nurodydamas kartu romėnams, kad žmogų į aukštesnę plotmę pakelia ne viršinis užsidėjimas žuvies, krokodilo ar tigro kaukės, bet vidinis persikeitimas pagal Jėzų Kristų: „Apsivilkite Viešpačiu Kristumi" (*Rom 13, 14*) — ne ta prasme, kad, sakysime, krokodilo kaukė būtų pakeista svetimšalio Nazariečio kauke, bet kad būtų atsakyta tamsybės darbų: „Elkimės padoriai, nepasiduodami apsirijimam ir girtuokliavimam, paleistuvavimui ir begėdystei, barniui ir pavydui" (*Rom 13, 13*). Gyvulių ar net dievų išvaizdos buvo tik ženklai: jie nurodė, bet nekeitė. Tuo tarpu Kristus yra pati tikrovė. Juo apsivilkti reiškia nebe užsidėti Jo kaukę, bet prisiimti Jo būseną, ne pridengiančią mūsų veidą, kaip gyvulių odos ar dievų maskės, bet perkeičiančią mūsų širdį, valią ir protą.

Apsivilkimą Kristumi šv. Paulius laiko tačiau ne tik dvasiniu pergyvenimu, bet kartu ir pačios istorijos reikalavimu. „Tai darykite, — rašo jis, — suprasdami laiką, kad jau metas mums keltis iš miego" (*Rom 13, 11*). Istorija po Kristaus nebėra ta pati, kaip ir istorija prieš Kristų: „Naktis praėjo, o diena priartėjo" (*Rom 13, 12*). Laikas prieš Kristų yra buvęs nakties metas, kai žmonija grabaliojusi tamsoje, nujausdama, kad Dievas yra, bet nežinodama, kas Jis ir koks Jis yra. Būdamas sukurtas kaip Viešpaties paveikslas bei panašumas (plg. *Pr 1, 26–27*), žmogus jaučiasi esąs „Jo giminės" (*Apd 17, 28*), todėl mėgina šį giminiškumą reikšti ir savu buvimu. Tai polinkis, bendras visiems žmonėms — tiek krikščionims, tiek stabmeldžiams. Teisingai tad Krikščionybė stengiasi čitsiremti į šį bendrumą ir nekrikščioniškosiose religijose, kaip tai skelbia II Vatikano susirinkimas, regėti atsaky-

ma „į žmonių širdies nerimą“, kuriam patenkinti šios religijos siūlo tam tikras „doktrinas, gyvenimo taisykles ir šventas apeigas“². Katalikų Bažnyčia neatmeta nieko, „kas tose religijose yra teisinga ir šventa“. Priešingai, ji „nuoširdžia pagarba žvelgia į tuos veikimo ir gyvenimo būdus, į tuos nuostatus ir tiesas, kurie nors daug kur skiriasi nuo jos pačios tikimų ir mokomų dalykų, tačiau neretai atspindi aną visus žmones apšviečiančią Tiesą“ (t. p.). Nuosekliai tad, kaip pastebi kard. J. Daniélou, „Krikščionybė įima į save religines stabmeldybės vertybes; ji anaipol jų nenaikina“³. Bažnyčios istorija — nuo pat pirmų dienų ligi dabarties — patvirtina šį teiginį visu plotu.

Ir vis dėlto kokia gili bedugnė tvylo tarp krikščionies ir stabmeldžio! Gyvendamas senojo Adomo meta, stabmeldis neturi butinio pavyzdžio, kuriuo sekdamas galėtų virsti Dievo atvaizdu savo gyvenimo tikrovėje. Pirmykštė nuodėmė juk sunaikino tiesioginį žmogaus sąlytį su Dievu: visa istorija ligi Kristaus buvo gyvenimas toli nuo Dievo, kurio „niekas niekados nematė“ (*Jn 4, 12*). Tiesa, Viešpats kalbėjo žmonėms visą laiką, tačiau ne tiesiog, o visų pirma per gamtos apraiškas (plačiau apie tai kiek vėliau). Net ir Nojui duotas pažadas nebenusiaubti daugiau žemės tvanu buvo patvirtintas vaivorykštės ženklų (plg. *Pr 9, 11–14*); net ir Izraelio tautai Dievas kalbėjo dar Sinajaus kalno dūmais bei griausmais (plg. *Iš 19, 18*). Todėl visiškai nenuostabu, kad stabmeldžiai „pakeitė nemaraus Dievo garbę maraus žmogaus, net paukščių, keturkojų ir šliužų paveikslo panašumu“ (*Rom 1, 23*). Jie ieškojo, kas galėtų jiems akivaizdžiai parodyti Dievą, ir tarėsi radę Jo atvaizdą tai visa gimdančioje žemėje, tai gamtos jėgų siautėjime, tai dangaus skliaute, tai gyvūnuose, tai valdovo asmenyje. Be abejo, Viešpaties „amžinoji galybė ir dievystė“, kaip skelbia šv. Paulius, yra „galima manyti proto šviesa iš padarytųjų dalykų“ (*Rom 1, 20*). Iš jų galima suvokti, kad Dievas nėra ir negali būti panašus „į auksą ar sidabrą, ar akmenį, ar dailės ir žmogaus minties padarą“ (*Apd 17, 29*); kad Jis „negyvena rankų darbo šventyklose“ ir negali būti „žmonių rankomis aptarnaujamas“, tarsi Jam ko nors stigtų (*Apd 17, 24–25*). Todėl šv. Paulius anaipol neteisina stabmeldžių, kurie „pakeitė Dievo tiesą melu“ (*Rom 1, 25*). Objektyviai svarstant, visa tai yra tiesa. Subjektyviai betgi šitoks Dievo

suvokimas yra nepaprastai sunkus. Pats šv. Paulius sako, kad Viešpats leidęs žmonėms Jo ieškoti, „ar neapčiuops jo, ar neras Jo, nes Jis yra netoli nuo kiekvieno mūsų: Jame mes gyvename, judame ir esame“ (*Apd 17, 28*). Ir žmonės iš tikro Dievo ieškojo visus amžius. Kadangi tačiau šis ieškojimo laukas buvo arba gamtinis, arba kultūrinis pasaulis, todėl jie ir rado Jį šiame pasaulyje — deja, ne kaip neregimą galybę, o kaip regimą šios galybės atvaizdą daikto, gyvulio ar jėgų siautulio pavidalu. Teisinga, bet atitrauktinė Dievo samprata buvo žmogui sunkiai pakeliama. Todėl jis ir iškeitė ją į apčiuopiamą dalyką, susikurdamas tuo būdu stabą. Galime sutikti su naujaisiais stambeldybės aiškintojais, kad, sakysime, saulės kultas Mitros religijoje reiškę ne saulės kaip danguje šviečiančio daikto garbinimą, bet nusilenkimą aukštesnei jėgai, teikiančiai gyvybę ir ją ugdančiai⁴. Kasdienoje betgi ana jėga arba, kaip ją II Vatikano susirinkimas vadina, visus žmones apšviečianti Tiesa (plg. II, 284) buvo ir tebėra nuolatos pakeičiama visiškai konkrečiais gamtos daiktais arba kultūros kūrniais — ne kaip šios Tiesos ženklais bei prasmėmis, bet kaip esančiais ja pačia. O tai kaip tik ir yra Dievo — tegu ir neaiškiai nujaučiamo bei ieškomo — pavertimas stabu. Stambeldiškoji kasdiena iš tikro yra ne kas kita, kaip netikrų dievų garbinimas.

Kad šitoks žmonijos paklydimas vargu ar iš viso yra išvengiamas, rodo ne tik stambeldijos iškrypimai, bet ir paties Izraelio kaip išrinktosios tautos nuolatinis linkimas klupti prieš netikrus, užtat akivaizdžius dievus. Mums, krikščionims, šiandien beveik neįmanoma suprasti, kaip žydai, dar taip neseniai stebuklingu būdu išvaduoti iš egiptiečių vergijos, galėjo, Mozei kiek ilgėliau užtrukus ant Sinajaus kalno, būriais veržtis pas Aaroną ir jį prašyti: „Padaryk mums dievų!“ (*Iš 32, 1*),- kaip jie galėjo šiam reikalui aukoti žiedų bei auskarų, kad iš jų būtų nuliedintas aukso veršis, kurį jie laikė dievu, išvedusiu juos iš Egipto (plg. *Iš 32, 4*). Mums taip pat sunku suprasti, kaip po tiekos šimtmečių sandoros tarp Izraelio ir Viešpaties reikėjo pranašui Jeremijui rašyti specialų laišką žydams, išvestiems į Babilono nelaisvę, ir juos tikinti tikinti, kad jie tenykščių stabų nelaikytų Dievu, jų nebijotų ir negarbintų, nes šie esą tik „skulptorių bei auksakalių padarai“ (*Bar 6, 45*). Jeigu betgi prisiminsime aną nenugalimą žmogaus linkimą nepasitenkinti nere-

gimu Dievu, o ieškoti regimo Jo atvaizdo ir ši atvaizda perkelti į savo buvimą, tai bus suprantami tiek stabmeldijos klaidžiojimais, tiek išrinktosios tautos svyravimais bei nuopuoliai. Istorijos prieš Kristų tragiką ir buvo ta, kad ji garbino kūrinių, užuot garbinusi Kūrėją (plg. *Rom 1, 25*),— ir tai todėl, kad kūrinyms buvo čia pat, o Kūrėjas gyveno nepergalimoje tamsoje.

Kristus pergalėjo šią tragiką visiems amžiam ir visom tautom. Juk kas gi yra Kristus? Tai žmogumi tapęs ir tarp mūsų apsigyvenęs Dievas (plg. *Jn 1, 14*), prisiėmęs „tarno pavidalą, pasidaręs panašus į žmones ir viršine išvaizda rastas kaip žmogus“ (*Fil 2, 7*). Kristus yra tikras žmogus ir sykiu daugiau negu tik žmogus: „Jis yra tikrasis Dievas ir amžinoji Gyvybė“ (*1 Jn 5, 20*). Kristus yra Dievažmogis. Tai žmonijai bylojās Dievas, tačiau jai bylojās ne kaip gamtos jėga, ne kaip pranašų ar išminčių žodis, ne kaip autoritetas valdovo asmenyje, bet kaip visiškai regimas, visiškai apčiuopiamas žmogus, gimęs iš moters, todėl esās mūsų brolis ir visu savo buvimu esās tarp mūsų. Kristaus žmogiškumas yra Jo dieviškumo nešėjas: per jį spindi visagalis Dievas, ana visus žmones apšviečianti Tiesa, ana visa palaikanti ir visa gaivinanti Jėga. Trumpai tariant, Kristus yra „neregimo Dievo paveikslas“ (*Kol 1, 15*) ir Jo „garbės atšvaitą“ (*Žyd 1, 3*). Jeigu tad žmonija amžių amžius ieškojo Dievo atvaizdo savos aplinkos regimybėje, tai dabar ji yra jį radusi Kristuje. Jeigu žmonija amžių amžius klydo, regėdama šį atvaizdą tai gamtos padaruose, tai kultūros kūriniuose, tai valdančiuose asmenyse, tai dabar Kristus išvadavo ją iš šios klaidos, apreikšdamas pačiu savimi, koks Dievo paveikslas iš tikro yra.

Apaštalo Pilypo kreipimasis į Kristų Paskutinės Vakarienės metu „Viešpatie, parodyk mums Tėvą“ (*Jn 14, 8*) kaip tik ir buvo nuoširdi proverža ano amžino žmonių troškulio regėti Dievą akivaizdžiai ir pastoviai. Ir štai Kristus atsakė, kad tasai troškulys jau įvykdytas: „Pilypai, kas mane mato, mato ir Tėvą“ (*Jn 14, 9*), nes „Aš ir Tėvas esame vienas“ (*Jn 10, 30*). Vadinasi, Kristus yra Dievo regimybė, nes „visai Dievo pilnybei patiko apsigyventi Jame“ (*Kol 1, 19*). Todėl ši pilnybė dabar ir spindi Kristuje, padarydama Dievą mums regimą. Savo laiškuose šv. Jonas nepaprastai ryžtingai gina Kristų kaip tikrą žmogų (plg. *1 Jn 4, 2*), žinodamas, kad tik Jo žmogiškumo tikrumas laiduoja mum ir Dievo paveikslo

tikrumą. Jeigu Kristus nėra tikras žmogus, tai Dievo apsiareiškimas Jame yra tokios pat prasmės bei vertės, kaip ir Abraomo bei Saros pokalbis su trimis vyrais (plg. *Pr 18, 2*) arba Jokūbo grumtynės su vienu vyru lig aušros (plg. *Pr 32, 25*). Ir šiais atvejais buvo apsiareiškęs Dievas — Šventraštis tai aiškiai pastebi (plg. *Pr 18, 1; 32, 29*), — tačiau prisiėmęs ne žmogaus prigimtį, o tik žmogaus išvaizdą. Ši išvaizda dinga, ir Dievas pasiliko neberegimas kaip ir anksčiau. Su Kristumi betgi taip nėra. Kristaus žmogiškumas yra ne trumpalaikė išvaizda, bet esminė sudedamoji Jo asmenybės dalis. Kaip žmogus Kristus yra amžina Dievo regimybė, nes žmogiškoji Jo prigimtis gyvena asmeninėje-hipostatinėje vienybėje su dieviškąja prigimtimi ir todėl yra nuo šios nebeatskiriama. Štai kodėl šv. Jonas suvedžiotojai ir net antikristu laiko tą, kuris „perskiria Jėzų“ (*1 Jn 4, 3*). vadinasi, nepripažįsta, „kad Jėzus Kristus yra atėjęs kūne“ (*2 Jn 7*).

Tad Kristaus pasirodymas pasaulyje buvo didžiulis žmogaus santykių su Dievu perversmas. Tai buvo Dievo pasirodymas žmonijai ir Jo apsigyvenimas tarp mūsų regimu būdu. Po Kristaus jau žinome, kaip atrodo žmogus, sukurtas pagal Dievo paveikslą bei panašumą. Po Kristaus jau turime butinį pavyzdį, kaip reikia būti kaip Dievas, kad būtum tikras žmogus. Po Kristaus Dievas gyvena mumyse ne tik kaip visa laiką pagrindas (toks Jis buvo ir prieš Kristų), bet Jis gyvena jau ir tarp mūsų kaip gyvas, asmeninis, regimas mūsų pirmavaizdis. Kristus yra kūrinių pirmgimis: „Jis yra pirm visų, ir visa Juo laikosi“ (*Kol 1, 17*); „visa yra sukurta per Jį ir Jam“ (t. p.). Jis apsprendžia visus mus kaip Dievas ir parodo akivaizdžiai šį apsprendimą kaip žmogus. Žmogaus santykis su Dievu po Kristaus kinta iš esmės. Nuo dėmės apardytas gyvenimas esti iš naujo atstatomas. Dievas išnyra iš begalinės tamsos ir būna „netoli nuo kiekvieno mūsų“ (*Apd 17, 27*). Jis nebėra regimas tik atitrauktoje proto šviesa iš padarytų dalykų kaip bendroji kūrinių priežastis; ne, Dievas dabar yra regimas kaip mūsų brolis, ir mes daromės Jo giminės tiesiogine šio žodžio prasme. Istorija po Kristaus yra ne tiek Dievo ieškojimas, kiek Dievo gyvenimas tarp mūsų ir mūsų gyvenimas su Dievu. Kristus išblaškė tamsą žmogaus kelyje į Dievą: „Aš, šviesa, atėjau į pasaulį, kad kiekvienas, kuris tiki į mane, nepasiliktų tamsybėje“ (*Jn*

12, 46). Be abejo, ir po Kristaus žmonija Dievo ieško, tačiau dabar šis ieškojimas gali eiti tik per Kristų: „Nė vienas neateina pas Tėvą kaip tik per mane“ (t. p.). Reikia tad, pasak šv. Pauliaus, suprasti laiką (plg. *Rom 13, 11*), prasidėjusį su Kristumi, nes kas dabar savo santykiuose su Dievu praeina pro Kristų, Jo nepastebėdamas arba Jį neigdamas, tas atkrinta į stambeldiškąją istoriją.

Krikščioniškasis buvimas pasaulyje yra tad ne kas kita, kaip Kristaus būseną, pasilikusi istorijoje ir vykdoma žmogaus buvime. Apsivilkti Kristumi reiškia priiimti šią būseną. Priiimti gi Kristaus būseną reiškia virsti regimu Dievo paveikslu, kaip juo yra ir pats Kristus. Ontologiškai kiekvienas žmogus yra Dievo paveikslas. Tačiau egzistenciškai juo gali virsti tik žmogus istorijoje po Kristaus, nes tik šios istorijos žmogus turi būtinį Dievo atvaizdą ir todėl gali jį vykdyti savame gyvenime. Nuosekliai tad krikščioniškasis buvimas pasaulyje yra Dievo paveikslas vykdomas žmogaus būtyje, priiimant Kristaus būseną kaip Dievo regimybę. Štai kodėl krikščioniškoji asketika dažnai krikščionį ir vadina „antruoju Kristumi“. Mes galėtume jį pavadinti „mažuoju Kristumi“ asmeninės jo būties ir „sutelktiniu Kristumi“ bendruomeninės jo būties atžvilgiu. Visi tačiau šie posakiai reiškia tą patį, būtent: krikščionis yra Kristaus atstatytas ir regimai įvykdytas Dievo paveikslas žmoguje. Būti krikščionimi pasaulyje reiškia vilkėti Kristumi ne kaip koku šventadieniniu drabužiu, kurį po pamaldų galima vėl pakabinti spintoje, bet kaip Dievo paveikslu mumyse, kurio išsivilkimas yra kartu ir žmogiškosios mūsų būties apnuoginimas. Juk jeigu žmogus iš tikro yra sukurtas pagal Viešpaties paveikslą, tai jis yra tiek žmogus, kiek jame šis paveikslas yra ryškus. Iš kitos pusės, jeigu Kristus yra pats tikrasis Dievo paveikslas, apsireiškęs regimu ir asmeniniu pavidalu, tai tuo pačiu Kristus yra pats tobuliausias bei žmogiškiausias žmogus. Todėl ir mūsų žmogiškumo mastas yra ne atitrauktinė Dievo idėja, bet konkretus Kristaus asmuo. Žmogus istorijoje po Kristaus yra tiek žmogus, kiek jis yra „mažasis Kristus“, o žmonių bendruomenė yra tiek žmogiška, kiek ji yra „sutelktinis Kristus“. Visokios mūsų dienų kalbos apie humanizmą be Kristaus kaip Dievažmogio yra iš tikro istorijos nesupratimas; nesupratimas laiko, kad Dievas dabar stovi mūsų akivaizdoje

asmeniniu pavidalu. Todėl negalima šio pavidalo nuasmeninti, pasineriant tai kosmo begalybėje, tai socialiniuose žygiuose, tai vidiniame atitrauktinės Dievybės pergyvenime, nes visos šios humanizmo lytys yra nebe-grįžtamai praėjusios. Mėginti jas atgaivinti reiškia duoti milžinišką šuolį atgal į stabmeldiškąją istoriją, vadina-si, iš dienos, kurią Kristus išaušdino, į gūdžią tiek paži-nimo, tiek elgimosi naktį (plg. *Rom 13, 12*).

Kas yra tačiau krikščioniškojo buvimo erdvė? Kur turi būti vykdomas anas vilkėjimas Kristumi? Kristaus būsenos priėmimo nereikia suprasti kaip vienkartinio veiksmo, kuris visiems laikam krikščioniškąjį buvimą įtvirtintų ir užbaigtų. Tai greičiau vyksmas, trunkas visą asmens gyvenimą ir visą žmonijos istoriją. Tiesa, Krikšto sakramentu esame įjungiami į Kristų tarsi skiepo spur-gelė į vaismedžio stiebą. Šakelės ir kamieno palygini-mu pats Kristus yra išreiškęs šį nuostabiai glaudų san-tykį tarp Jo ir krikščionies: „Aš vynmedis, jūs vynme-džio šakelės“ (*Jn 15, 5*). Bet kaip tik šis palyginimas ir nurodo, jog krikščionies kaip šakelės gyvenimas Kristu-je kaip kamiene yra visą laiką trunkas vyksmas, kylas iš syvų apykaitos, tekančios iš kamieno į šakelę: „Kaip vynmedžio šakelė negali nešti vaisiaus pati savaime, jei nepasilieka vynmedyje, taip ir jūs, jei nepasilieka-te manyje“ (*Jn 15, 4*). Ir priešingai, „kas pasilieka manyje ir aš jame, tas neša daug vaisiaus“ (*Jn 15, 5*). Vaisiaus nešimas sudaro krikščioniškojo buvimo turinį. Žmogus, apiplautas Krikšto vandeniu, auga: iš spurgelės į šake-lę, iš šakelės į medį, didesnę už visus kitus, „taip kad net dangaus paukščiai atskrenda gyventų jo šakose“ (*Mt 13, 32*). Krikščioniškasis buvimas pradeda vykdyti Bažnyčią atskiro asmens gyvenime. Krikščionis skleidžia savą vilkėjimą Kristumi į visas plotmes. Tai ir yra tasai Kristaus minimas vaisiaus nešimas kaip Dievo garbinimo apraiška, nes „tuo mano Tėvas garbinamas, kad nešate labai daug vaisiaus“ (*Jn 15, 8*). Garbinti Dievą reiškia vykdyti Jo paveikslą, kaip jis Kristuje yra apsiereiškęs.

Šis gi paveikslas yra apsiereiškęs kaip dievažmogiško-ji pilnatvė. Kristuje gyvena tiek visa Dievybė (plg. *Kol 1, 19*), tiek visa žmogybė (plg. *Fil 2, 7–8*). Juo vilkėti reiškia vilkėti šia pilnatve. Krikščioniškasis buvimas yra pilnutinis gyvenimas; pilnutinis tiek turinio, tiek bū-do atžvilgiu. Jis apima visas sritis ir visą asmenybę. Krikščioniui nėra jokios uždraustos srities. „Visa yra

jūsų: ar Paulius, ar Apolas, ar Kefas; ar pasaulis, ar gyvenimas, ar mirtis; ar dabartiniai dalykai, ar busimieji. Taip, visa yra jūsų" (*1 Kor 3, 22*). Iš krikščioniškojo buvimo negali būti nieko išskirta, nes „visa, ką Dievas sukūrė, yra gera ir nėra nieko atmetino" (*1 Tim, 4, 4*). Tai tinka ne tik gyvenimui šalia mūsų, bet ir gyvenimui mummyse pačiuose. Krikščioniškasis buvimas anaipol nereikalauja išsižadėti asmeninio savitumo. Vilkėjimas Kristumi yra pilnatvė, išreikšta asmenine ir todėl nepakartojama būseną. Niekas nėra tiek priešingas žmoniškųjų skirtubių sulyginimui, kaip krikščioniškasis buvimas: „Kuris valgo, tegul neniekina nevalgančiojo, ir kuris nevalgo, teneteisia valgančiojo; < . . . > tegul kiekvienas esti pilnai įsitikinęs savo nuomonės tikrumu" (*Rom 14, 2–5*). Ne tikinčiųjų sulyginimo siekia Evangelija, bet Kristaus spindėjimo asmeninėse skirtybėse: „Kas daro skirtumą tarp dienų, jis tai daro Viešpačiui; kas valgo, valgo Viešpačiui; kas nevalgo, nevalgo Viešpačiui" (*Rom 14, 6*). Kristus yra bendras pagrindas mums visiems, „nes nė vienas negali dėti kito pamato, kaip tik tą, kuris yra Jėzus Kristus" (*Kor 3, 10*). Tai esmine krikščioniškojo buvimo sąlyga. Betgi toliau, „ar kas stato ant to pamato auksą, sidabrą, brangius akmenis, medžius, šieną, šiaudus" (*1 Kor 3, 12*), tai yra jau jo paties reikalas. Objektvinių šios jo statybos vertę išaiškina, kaip šv. Paulius sako, „Viešpaties diena" (*1 Kor 2, 13*), tai yra paskutinis teismas galutine Kristaus ištarne. Tada „ugnis ištirs, koks yra kiekvieno darbas" (*1 Kor 3, 13*). Pastato kūrimas ant Kristaus kaip pagrindo, objektyviai žiūrint, gali ir nepasisiekti, nes žmogus gali ant jo statyti ne tik auksą bei brangakmenius, bet ir šieną bei šiaudus. Tačiau jei šio — tegu ir šiaudinio — pastato statytojas jį kūrė ant Kristaus kaip pamato, jis „bus išganytas", nors jo „darbas sudėgs" (*1 Kor 3, 14–14*). Krikščioniškoji etika tuo ir skiriasi nuo komunistinės etikos, kad ji žmogaus likimą atremia ne į jo darbų vertę istorijoje, bet į vidinį jo apsisprendimą Kristaus atžvilgiu. Užtat Krikščionybė ir turi dvi etikos normas — artimają (sąžinė) ir tolimają (dieviškasis įstatymas) — ir du teismus — asmeninį (po mirties) ir paskutinįjį (istorijos pabaigoje). Šių teismų mastai kaip tik ir yra anos dvi normos: sąžinės sprendimas asmeniniame teisme ir dieviškasis įstatymas paskutiniajame teisme. Krikščioniš-

kasis buvimas yra pilnutinis tiek savo eiga, tiek savo atbaiga. Joks vienašališkumas čia neranda teisėtos vietos.

Ši krikščioniškojo buvimo pilnatvė kaip tik ir rodo, kad krikščionies gyvenimo bei veikimo erdvė, kurioje jam lemta vilkėti Kristumi, yra ne kas kita, kaip pasaulis. Tik pasaulyje krikščionis auga Kristuje kaip šakelė vynmedyje; tik pasaulyje jis neša vaisiaus ir tuo garbina Dievą; tik pasaulyje jis ryškina Viešpaties paveikslą, statydamas savą pastatą ant Kristaus. Apaštalų išsiuntimas į visą pasaulį (*Mk 16, 15*) yra ne tik erdvinė, bet ir esminė pasiuntinybė. Visas pasaulis čia yra ne tik visas žemės rutulys su visomis jo tautomis, bet ir visas gyvenimas su visu istoriniu jo turiniu. Pasaulis ir krikščionis yra apspręsti vienas kitam. Pasaulis be krikščionies yra gyvenimas prieš Kristų; tai nakties metas. Krikščionis be pasaulio yra Kristus prieš savo išikūnijimą; tai neprieinama Šviesa. Bet kaip Šviesa atėjo, kad naktis pasibaigtų, taip krikščionis eina į pasaulį, kad jį perkeistų. Kaip Amžinasis Logos troško nusileisti į žmogiškąją prigimtį, kad ją išvaduotų iš jo klydinėjimų, taip krikščionis trokšta leistis į pasaulį, kad jam perteiktų Kristaus būseną, kurią jis pats yra apsilvilkęs. Perskirti krikščionių ir pasaulį reiškia giliausia prasme perskirti Kristų, atjungiant Jo Dieviškąją prigimtį nuo žmogiškosios. Tai mintis bei ryžtas, kuriuos šv. Jonas vadina, kaip aukščiau sakyta, antikristo užmačia (plg. *1 Jn 4, 3*).

Bet vos tik ištariame žodį „pasaulis“, tuojau išnyra prieš mūsų dvasios akis šiurpi priešingybė. Pasaulis krikščioniškojoje sąmonėje nešioja gilios dialektikos žymę. Iš vienos pusės, jis yra nepaprastos Dievo meilės objektas. „Dievas taip mylėjo pasaulį, kad davė savo viengimusių Sūnų“, kuris atėjo ne „pasaulio teistų, bet kad pasaulis būtų per Jį išgelbėtas“ (*Jn 3, 16–17*). Jis atėjo, „kad būtume per Jį gyvi“ (*1 Jn 4, 9*). Ši gelbimoji Kristaus pasiuntinybė bus mums dar labiau suprantama, jei prisiminsime, kad pasaulis yra Kristaus nuosavybė ontologine šio žodžio prasme. Šv. Jonas aiškiai skelbia, kad Kristus kaip Logos „buvo pasaulyje“ ir prieš savo išikūnijimą, nes „pasaulis per Jį padarytas“ (*Jn 1, 10*; plg. *2yd 1, 2*); padarytas ne tik per Jį, bet „ir Jam“ (*Kol 1, 16*). Kristus nėra pasauliui kažkas svetimo, kas būtų į jį nužengęs grynai iš aukšto. Greičiau galėtume teigti, kad Kristus iškilo iš pasaulio esmės, kurią Jis neša „savo jėgos žodžiu“ (*Žyd 1, 3*). Pranašo Izaijo mal-

davimas, kad rasotų dangūs ir debesis išlytų Teisingąjį, kad atsivertų žemė ir duotų šį Teisingąjį tarsi vaisių (plg. *Ii 45, 8*), yra daugiau negu tik poetinis dūsavimas. Tai kreipimasis į daiktuose esantį Logos kaip kūrinių pirmavaizdį, kad Jis iškiltų iš būties gelmių į žmogiškojo gyvenimo paviršių ir ateitų pas mus jau nebe kaip visa kuriančioji Galybė, bet kaip mūsų Gelbėtojas, nešinas mūsų prigimtimi. Nuosekliai tad Kristus išsikūnijimas buvo ne kas kita, kaip atėjimas „pas savuosius“ (*Jn 1, 11*). Tai buvo regimas atsiėmimas pasaulio kaip nuosavybės, kurią nuodėmė išplėšė iš Logos — irgi tik regimai, tik istoriškai, tik egzistenciškai, nes ontologiškai joks žmogaus puolimas negali pajėgti atitraukti pasaulio nuo Kristus kaip kuriančiosios bei palaikančiosios Jėgos. Kristus pasirodė pasaulyje kaip tikrasis jo Savininkas, kaip „pasaulio šviesa“, kuria sekdamas niekas „nevaikščioja tamsybėje“ (*Jn 8, 12*). Po Kristus pasaulis yra Jo ne tik ontologiškai, bet ir istoriškai bei egzistenciškai. Juk net ir išaukštintas bei sėdėdamas Tėvo dešinėje, Kristus laiko pasaulį savu, pasilikdamas ir toliau „permaldavimas už mūsų nuodėmes“ (asmeninis egzistencinis atžvilgis); „ne tik už mūsų, bet taip pat ir už viso pasaulio“ (istorinis atžvilgis) (*1 Jn 2, 2*). Pasaulis kaip Kristus nuosavybė yra tokia didžiulė vertybė, jog jam gražinti į Dievą bei vadovauti istoriniame jo kelyje net kryžiaus kančia bei mirtis nebuvo per didelė kaina.

Iš kitos tačiau pusės, pasaulis yra ir Dievo teismo objektas. Kristus atėjo į pasaulį kaip Šviesa, bet „pasaulis Jo nepažino“ (*Jn 1, 10*). Jis atėjo į jį kaip į savo nuosavybę, bet „savieji Jo nepriėmė“ (*Jn 1, 11*). Pasaulis nepažino nei Kristus Tėvo (plg. *Jn 17, 25*), nei nepriėmė jo Dvasios (plg. *Jn 14, 17*). Jis nekenė ir nekenčia tiek paties Kristus (plg. *Jn 7, 7,- 15, 18*), tiek Jo ištikimųjų bei mokinių (plg. *1 Jn 3, 3*). Dar daugiau: pasaulis yra antikristo veiklos erdvė. „Daug netikrų pranašų“ (*1 Jn 4, 2*) ir „daug suvedžiotųjų išėjo į pasaulį“ (*2 Jn 7*), kad suklaidentų daugelį (plg. *Mt 24, 5*). Kadangi „jie yra iš pasaulio“, todėl „pasaulis jų klauso“ (*1 Jn 4, 5*). Ir priešingai, kadangi Kristus ištikimieji yra „ne iš pasaulio“, todėl jie yra nekenčiami, persekiojami ir žudomi (plg. *Mk 24, 9,- Jn 15, 18–19; Api 13, 15*). Užtat „teismas pasauliui“ jau vyksta. Jo kunigaikštis, tai yra pasaulio užgrobikas, plėšias jį iš Kristus, bus pasmerk-

tas ir „išmestas laukan“ (*Jn 12, 31*). Krikščioniui nevalia mylėti pasaulio „nė to, kas yra pasaulyje“, nes pasaulio ir Dievo meilė yra nesuderinamos: „Jei kas myli pasaulį, jame nėra Tėvo meilės“ (*1 Jn 2, 15*). „Kas norėtų būti pasaulio draugas, tas pasidarytų Dievo priešu“ (*Jok 4, 4*). Dievas juk yra aukščiausias Gėris, tuo tarpu „visas pasaulis guli piktenybėje“ (*1 Jn 5, 19*).

Ši priešingybė tarsi raudona gija eina per visą Naująjį Testamentą, per visą krikščioniškąją mokslą, per krikščioniškąją dorovę bei askezę. Iš vienos pusės, Kristus „buvo pasaulyje“ (*Jn 1, 10*) jau prieš savo įsikūnijimą, iš kitos, kaip pats pasisako, Jis yra „ne iš pasaulio“ (*Jn 17, 16*). Iš vienos pusės, Kristus maldauja Tėvą už pasaulį kaip šiojo užtarėjas danguje (plg. *1 Jn 2, 1*), iš kitos — Jis sąmoningai ir pabrėždamas išskiria pasaulį iš savo kaip Vyriausiojo Kunigo maldos: „Ne už pasaulį meldžiu, bet už tuos, kuriuos man davei“ (*Jn 17, 9*). Iš vienos pusės, Jis siunčia savo mokinius „į visą pasaulį“ (*Mk 16, 15*), iš kitos — pastebi, kad tiesos Dvasios „pasaulis priimti negali“ (*Jn 14, 17*). Jeigu tad pasaulis yra krikščioniškojo buvimo kaip pilnutinio gyvenimo erdvė, kurioje šis gyvenimas turi būti vykdomas, tai savaime kyla klausimas: koks pasaulis? Tasai, už kuri Kristus kentėjo ir mirė, ar tasai, už kuri Jis nesimeldė ir kurio kunigaikštis yra teisiamas? Klausimas labai svarbus ir vis dėlto — klaidingai keliamas bei reiškiamas.

Naujasis Testamentas, kalbėdamas apie pasaulį kaip Dievo meilės ir Dievo teismo objektą, anaipol neturi galvoje dviejų pasaulių, kurie stovėtų šalia vienas kito. Tai yra vienas ir tas pats pasaulis: viena gamta, viena istorija, viena kultūra, viena žmonija. Kristus ir Jo ištikimieji yra ne ta prasme „ne iš pasaulio“ (*Jn 17, 14*), kad jie būtų kažkaip išimti iš mūsų laiko, iš mūsų erdvės, iš mūsų rūpesčių bei reikalų. Toks išskyrimas iš pasaulio paverstų tiek patį Kristaus įsikūnijimą, tiek krikščionies vilkėjimą Kristumi apgaule (docketizmo erezija), o Bažnyčios veiklą aprėžtų grynai dvasine vidine sritimi (spiritualizmo klaida). Tokiu atveju nei pats Kristus nebūtų „atėjęs kūne“ (*2 Jn 7*), vadinasi, nebūtų tikras žmogus, nei Jo mokinių veikla nebūtų vykdoma regimais pavidalais, apsireiškiančiais konkrečiais darbais bei kuriniais;. Tai būtų greičiau budistiškas nusisukimas nuo pasaulio, o ne Kristaus pabrėžiamas vaisiaus nešimas, kuriuo garbinamas Tėvas. Jeigu Dievo garbė glūdi vai-

siaus nešime, tai ši garbė gali būti reali tik tada, kai ano vaisiaus nešimas yra vykdomas pasaulyje regimos ir mus apsupančios tikrovės prasme. Iš kitos pusės, Kristaus priešininkai ir tuo pačiu žmonijos suvedžiootojai ne todėl yra „iš pasaulio“ (*1 J n 4, 5*), kad jiems būtų pavesta tam tikra mūsų tikrovės dalis ar kai kurios jos sritys. Toks pasaulio padalinimas tarp Kristaus ir antikristo reikštų Kristaus visuotinės valdžios aprėžimą ir Jo kaip pasaulio Savininko nušalinimą. Pasaulio priešingybė, padaranti jį čia Dievo meilės, čia Dievo teismo objektu, yra visiškai kitos rūšies. Ji liečia ne pasaulio objektyvinių turinių, bet subjektyvinių žmogaus apsisprendimą, kuris patraukia paskui save ir turinį.

Savo kančios išvakarėse Kristus šitaip išreiškė savo mokinių santykį su pasauliu, melddamasis už juos į savo dangiškąjį Tėvą: „Aš neprašau atimti jų iš pasaulio, bet apsaugoti nuo pikto“ (*Jn 17, 15*). Apaštalai turi pasilikti pasaulyje; dar daugiau, jie turi eiti į jį ir skelbti Evangeliją „visam sutvėrimui“ (*Mk 16, 15*). Dangiškasis Tėvas betgi turi juos apsaugoti nuo pikto, kuriame, kaip sakyta, pasaulis guli. Tai yra tas pats prašymas, kaip ir mums Kristaus paliktoje maldoje „Tėve mūsų“, kurią baigiame žodžiais: „Bet gelbėk mus nuo pikto“. Visa ši malda savo turiniu yra ne kas kita, kaip mūsų pasilikimas ir išitvirtinimas pasaulyje: mes ją prašome, kad ateitų Dievo Karalystė į mūsų gyvenamą ir keičiamą žemę; kad Jo Valia įvyktų joje, kaip kad ji vyksta ir anapusinėje tikrovėje; kad turėtume kasdieninės duonos, kad atleistume vienas kitam kaltes, vadinasi, gyventume meilėje bei taikoje. Tačiau visi šie prašymai būtų neprasmingi, jei Viešpats negelbėtų mūsų nuo pikto. Tai reiškia: tiek apaštalų, tiek visų krikščionių buvimas pasaulyje yra grasomas ne šio pasaulio turinio, bet pikto, glūdinčio visuose jo turiniuose bei vertybėse. O šį piklą gali pergalėti tik Dievas. Būti „ne iš pasaulio“ reiškia nesusitaikinti su piktu, pasaulyje viešpataujančiu ir jį apvaldžiusiu ligi gelmių. Štai ko prašė Kristus savo Tėvą apaštalam, ir štai ko prašome mes patys sau kiekvieną rytą bei vakarą.

Pasaulyje glūdiš piktas yra tačiau ne koks nors turinys ar kokia nors sritis, bet mūsų pačių buvimo linkmė, einanti tolyn nuo Dievo arba net atsikreipianti prieš Jį. Gilus plyšys yra perskėlęs visą mūsų būtybę. Aštrus ginčas vyksta mūsų prigimties gėlmėse. Mes gėrimės

Dievo įstatymu" ir kartu jaučiame savyje „kitą įstatymą", besipriešinantį „proto įstatymui" ir todėl padarantį mus belaisvius „nuodėmės įstatymo" (*Rom 7, 22–23*). Kartais apsisprendžiame už Dievo įstatymą ir pasukame savo buvimą jo linkui; kartais vėl paklūstame nuodėmės įstatymui ir žygiuojame tolyn nuo Dievo arba skelbiame Jam net kovą. Taip svyruojame kiekvienas. Taip svyruoja visos tautos, visi amžiai ir galop visa žmonija. Kol esame pakeliui arba, kaip krikščionių rašytojai sako, „*in via*", tol šis svyravimas graso net ir švenčiausiom asmenybėm. Tik mirtis asmeniškai ir antrasis Kristaus atėjimas istoriškai užbaigs šį svyravimą. O tuo tarpu visi turime iškęsti šio mumyse esančio skilimo tragiką, nors tektų dėl to ir karčiai skūstis šv. Pauliaus žodžiais; „Nelaimingas aš žmogus" (*Rom 7, 24*).

Pasaulis kaip Dievo meilės objektas yra tad ne kas kita, kaip mūsų buvimo linkmė Dievop. Atsikreipę į Dievą patys, mes į Jį atkreipiame ir visą gyvenimo turinį, kuris mums yra duotas mūsų istorijos. Viskas yra mūsų, mes gi Kristaus (plg. *1 Kor 3, 23*), todėl ir viskas yra Kristaus. Per mūsų buvimo linkmę Dievop Kristus pasiima pasaulį kaip savo nuosavybę. Štai kodėl Kristus yra reikalingas tikinčiojo žmogaus, nes tik per jo buvimą sklinda Kristaus išganymas laikų tėkmėje. Jeigu betgi mes nusikreipiame nuo Dievo, tai tuo pačiu nukreipiame nuo Jo ir pasaulio turinius su visa jų istorija bei kultūra. Šiuo atveju taip pat viskas yra mūsų, bet mes patys nesame Kristaus, tuo pačiu ir viskas nėra Kristaus. Per mūsų buvimo kryptį, einančią tolyn nuo Dievo ar net prieš Jį, Kristus yra ištremiamas iš pasaulio kaip iš savo nuosavybės. Šiuo atveju savieji Jo nepriima. Pasaulis tad esame mes patys savo santykiuose su Kristumi. Mes patys esame aukščiau minėta priešingybė bei dialektika. Pasaulis kaip Dievo meilės ir kaip Dievo teismo objektas yra mūsų pačių dvejopa būsena Dievo ir Jo Kristaus atžvilgiu. Virtusi gyvenimą apipavidalinančiu pradū, ši dvejopa būsena kaip tik ir gimdo aną šiurpią priešingybę, perskeldama pasaulį į dvi viena su kita kovojančias sroves, apie kurias kalba šv. Jonas apreiškimų knygoje (plg. *Apr. 19, 11–21*) ir kurios yra taip būdingos visai mūsų žemės istorijai.

Klaida tad yra „iš pasaulio" laikyti, kaip tai dažnai įprasta, žmogiškąją kūrybą: filosofiją, mokslus, menus, valstybę, ūkį, techniką, — ir visa tai statyti prieš Dievo

Karalystę kaip esančią „ne iš pasaulio“. Dar sykių pabrėžiame; pasaulis yra ne žmogiškojo buvimo turinys, bet šio buvimo linkmė ryšium su Dievu. Jei ši linkmė krypsta Dievop, tai ir visa žmogiškoji kūryba, kilusi iš šios linkmės, telpa Dievo Karalystėje. Jei žmogaus buvimo linkmė eina tolyn nuo Dievo, tai ji ištraukia iš Dievo Karalystės net tokius grynai dvasinius dalykus, kaip malda, išmalda ir pasninką. Kalno pamoksle Kristus juk griežtai skiria malda „sinagogose ir gatvių kampuose“, kad besimeldžiantieji „būtų žmonių matomi“, nuo maldos savame kambarėlyje tik vieno dangiškojo Tėvo akivaizdoje, „kuris mato slaptoje“ (*Mt 6, 5–6*). Kristus taip pat skiria išmalda, duodama dideliu garsu, kad jos davėjai „būtų žmonių gerbiami“, nuo tylios išmaldos, kada „kairioji nežino, ką dešinioji daro“ (*Mt 6, 2–3*). Kristus galop skiria pasninką, kai pasninkautojai „perkrepia savo veidus, kad pasirodytų žmonėms pasninkaujant“, nuo pasninko patepta galva ir nupraustu, t. y. pradžiugusiu veidu (*Mt 6, 16–17*). Šie pavyzdžiai rodo, kad viskas gali virsti „iš pasaulio“, ir viskas gali būti „ne iš pasaulio“. Gyvenimo turiniai virsta Dievo Karalystės priešingybe ne iš savęs, bet dėl žmogaus apsisprendimo, kuris pašvenčia arba suteršia kiekvieną turinį. Pasaulis ir Dievo Karalystė yra ne dvi savarakiškos, šalia viena kitos stovinčios objektyvinės sritys ar plotmės, bet dvi linkmės vieno ir to paties žmogiškojo buvimo. Tiek pasaulis, tiek Dievo Karalystė yra visuma: juodu abu apima visą žmogų ir visą Jo gyvenimą. Dievo Karalystė juk neturi kitokio turinio negu pasaulis. Nėra jokių piktų objektyvinių sričių iš savęs, kurias Viešpats atmestų, nes nėra, kaip aukščiau sakėme, „nieko atmestino“, ką Viešpats yra sukūręs (plg. *1 Tim 4, 4*). Laikydami kurią nors objektyvinę sritį (kūną, moterystę, turta, meną ir t. t.) bloga savyje, tik pakartotume senovės manichiejų klaidėjimus, su kuriais taip aštriai kovojo jau šv. Augustinas ir kuriuos Bažnyčia visados yra smerkusi, nors ir nepajėgdama jų visiškai pašalinti iš savo askezės. Dabar tačiau, atrodo, ateina laikas šia manichiejine atgyvena pagaliau nusikratyti. II Vatikano susirinkimui paskelbus, kad „žmonijos laimėjimai laikytini Dievo didybės ženklu ir Jo paslaptingo plano vaisiais“ (I, 202), netenka pagrindo bet koks žmogiškosios kūrybos įtarinėjimas ar niekinimas.

2. SEKULIARIZACIJOS DVIPRASMIŠKUMAS

Pasaulio kaip krikščionies buvimo erdvės priešingybė savaime atsispindi ir pasaulio sekularizacijos sampratoje: pasaulio dialektikos šviesoje ir sekularizacija darosi dialektinė. Kaip pasaulis yra čia Dievo meilės, čia Dievo teismo objektas, taip ir sekularizacija gali būti ir iš tikro yra arba šios meilės, arba šio teismo plėtimas istorijos eigoje. Šie du atžvilgiai padaro sekularizaciją dvi-prasmę ir apsunkina jos vertinimą. Tačiau negalima praeiti pro juos negirdomis, nes jie glūdi tiek pačiame termine, tiek juo reiškiamame vyksme, kuris šiuo metu vis gilėja bei platinėja, grėsdamas užlieti visą mūsų gyvenimą ir persunkti jį ligi pačios jo esmės.

Terminas „sekularizacija“ yra kilęs iš lotynų kalbos žodžio „saeculum“, kuris savo ruožtu yra graikiškojo žodžio „aion“ vertinys. Kasdienine savo prasme abu žodžiai reiškia „amžių“ tam tikro laikotarpio prasme. Savo gelmėse tačiau graikiškasis „aion“ pažymi ne tik laiko tėkmę, bet kartu ir savotišką šios tėkmės būdą, būtent kartojimąsi arba ėjimą ratu. Laikas graikams ėjo ne į koki nors tikslą, bet grįžo vis į tą patį tašką. Todėl Heraklitas ir apibūdino „aioną“ kaip kauliukais žaidžiantį vaiką: „Kas yra Aionas? Tai žaidžiantis, kauliukus dėstantis ir vėl juos ardantis vaikas“⁵. Juos dėstydamas ir vėl griaudamas, Aionas kaip tik ir vykdo laiko sukimąsi ratu, kai viskas grįžta į seną savo padėtį ir todėl nieko negema iš esmės nauja. „Vaikiškame Aiono žaidime“ Heraklitui reiškė tą patį bet kokia laiko kaita (t. p., p. 78). Aiono kaip amžiaus tekėjimas buvęs betikslis ir todėl beprasmiškas.

Šitokiai laiko sampratai griežtai pasipriešino Krikščionybė, nes jai laiko tekėjimas turi pradžią (pasaulio sukūrimas), centrą (pasaulio atpirkimas) ir tikslą arba gaią (pasaulio perkeitimas). Jokio kartojimosi, jokio grįžimo į tą patį tašką čia nėra ir negali būti. Tikrasis „aionas“ yra vienkartinis. Laikas Krikščionybei yra ne žaidimas kauliukais juos statant ir vėl griauinant, bet vienkartinis žmogaus buvimas Viešpaties akivaizdoje. Todėl yra suprantamas šv. Pauliaus išpėjimas krikščionims nesitaikinti „šiam aionui“ (toi aioni toutoi), bet atsinaujinti dvasia, ištiriant, „kas yra Dievo Valia“ (*Rom*

2). Iširti betgi, kas yra Dievo Valia, galima tik tada, kai laiko tekėjimas yra šios Valios vykdymas; vadinasi,

kai jis išsivelka iš ano beprasmo sukimosi ratu ir virsta žygiavimu atbaigos linkui pagal Viešpaties nubrėžtą planą. Nesitaikinti šiam „aionui“ reiškia prisiimti naują laiko sampratą, atneštą Kristaus, kuris kaip tik todėl ir atėjo žemėn, kad išvaduotų mus „iš dabartinio aiono“ (*Gal 1, 4*), vadinasi, iš betikslybės ir beprasmybės. Origenas užtat ir teigė, esą Kristus nuvainikavo „aioną“.

Ši Kristus paneigta „aiono“ tekėseną kaip tik ir buvo krikščionių įimta į lotynišką „saeculum“ vertinį. Klasiškai lotynų kalbai „saeculum“ reiškė paprastą žmogaus amžių, dažniausiai šimtą metų, kartais dar šio amžiaus turinį papročių pavidalu, bet niekad ne šio amžiaus kokybę vertės ar nevertės, prasmės ar neprasmės atžvilgiu. Tuo tarpu bažnytinei lotynų kalbai „saeculum“ jau yra — šalia paprastos laiko tėkmės — ir nevertybė nuodėmingos bei žlungančios būsenos prasme. Pora pavyzdžių. Anksčiau buvusių gedulingųjų Mišių sąrangoje skaitėme arba giedojome giesmę (*sequentia*) „*Dies irae*“, kurioje sakoma, kad pastaroji istorijos diena paversionti pasaulį pelenais: „*Solvat saeculum in favilla*“. Laidotuvių giesmėje „*Libera me, Domine*“, kuri Lietuvoje būdavo giedama bažnyčioje, smilkant bei švęstų vandeniui šlakstant mirusiojo karštą, girdime žodžius: „*Dum veneris iudicare saeculum per ignem* — kai ateisi ugnimi teistų pasaulio“. Šitokių pavyzdžių galima būtų pririnkti iki valios. Visi jie turi tą pačią prasmę, būtent: žodis „saeculum“ krikščioniškojoje kalboje reiškia ne tik paprastą laiką bei amžių, bet ir santalką viso to, kas praėina, žlunga, priešinasi Dievui ir todėl yra Jo teisiamą bei atmetamą. Graikiškojo „aiono“ betikslė bei beprasmybė iškilo krikščioniškojoje sąmonėje labai ryškiai ir buvo įglausta į vertinį „saeculum“. Krikščioniui svarbiau ne tai, kad „saeculum“ yra laiko tarpas, kiek tai, kai šis tarpas yra pilnas priešinimosi Viešpaties Valiai. Išvertus „saeculum“ į kitų tautų kalbas, laiko tėkmės reikšmė dar sumenkėjo, o šios tėkmės nevykęs būdas dar sugriežtėjo. Tokie vertiniai, kaip lotyniškasis „mundus“, vokiškasis „Welt“, rusiškasis „mir“, lietuviškasis „pasaulis“, vargu ar beįtaigoja, kad jais reiškiamas laiko tekėjimas; visi jie jau taip toli nuo laiko sąvokos, jog jais suprantame tikrai žemiškąją būseną, dažniausiai neigiamą arba bent mažą vertingą. Todėl ir aukščiau minėtam šv. Pauliaus išpėjime „*nolite conformari huic saeculo* — nesitaikinkite prie šio pasaulio“ (*Rom 12, 2*) jau

nebegirdime graikiškojo „aiono“ pradžios tėkmės, o tik atgrasą nuo jos nuodėmingo, Viešpaties Valiai besipriešinančio būdo.

Ši dvilypė „saeculum“ prasmė — laiko tėkmė ir nevykęs šios tėkmės būdas — išcina aikštėn ir sekuliarizacijos sampratoje. „Sekuliarizacija“, išvertus šį žodį lietuviškai, reiškia „supasaulinimą“. Pasaulio sekuliarizacija yra pasaulio supasaulinimas. Pirmu žvilgsniu tai skamba tarsi tautologija. Juk pačioje pasaulio sąvokoje jau glūdi jo pasauliškumas. Tad kam reiktų jį dar pasaulinti? Ir kaip būtų galima pasaulį padaryti dar pasauliškesnį? Iš sykio atrodo, kad „sekuliarizacija“ esąs tik madinis šūkis, svetimžodžiu nusakaš tai, kas pasaulis yra pačia savo esme, būtent ne kas kita, kaip pasaulis. Jeigu betgi prisiminsime, kad pasaulis krikščioniškajai sąmonei yra dviprasmis, tai sekuliarizacija kaip pasaulio supasaulinimas nebeteks tautologinio pobūdžio ir virs dvejopa elgsena pasaulio atžvilgiu. Bendriausia juk prasme, kaip pradžioj sakyta, sekuliarizacija yra pasaulio nudievinimas. Pasaulio supasaulinimas vyksta tuo būdu, kad jį nudieviname, paneigdami jam dieviškumo ar net ir šventumo pobūdį. Ir štai šis nudievinimas gali būti dvejopas — pagal tai, ar jis pasaulį pasaulina Dievo meilės, ar Dievo teismo linkme. Kitaip tariant, pasaulio nudievinimas gali reikšti jo palenkimą Kristui kaip Galvai, bet jis gali reikšti ir pasaulio išveržimą iš Kristaus kaip jo Savininko valdžios. Pirmu atveju sekuliarizacija virsta pasaulio pašventimu, antru atveju — pasaulio suprofaninimu.

Kad sekuliarizacija kaip pasaulio nudievinimas gali būti ir iš tikro yra pasaulio pašventimas, paverčiant jį Dievo meilės objektu,— šis teiginys iš sykio atrodo esąs beveik išmonė. O vis dėlto jis yra nepaneigiama tiesa, išreikšta jau pačiu pirmuoju Viešpaties įsakymu: „Neturėk kitų dievų, o tik mane vieną“ (*Iš 20, 3*). Šis įsakymas yra pati seniausia ir sykiu pati giliausia sekuliarizacijos išraiška pirmąja prasme. Pasaulyje juk yra buvę ir tebėra aibė netikrų dievų arba stabų, stojančių vienintelio Dievo vietoje ir neretai žmogui Jį atstojančių. Pirmoje eilėje čia eina gamtos padarai. Jau esame minėję šv. Pauliaus papeikimą, nukreiptą į stabmeldžius, esą šie „nemaraus Dievo garbę“ pakeitė „paukščių, keturkojų ir šliužų paveikslo panašumu“ (*Rom 1, 23*), vadinasi, sudievinu gamtos daiktus ir teikė jiems dieviško-

sios garbės, tuo paversdami „Dievo tiesą melu“ (*Rom 1, 25*). Žmogaus nenugalimas linkimas ieškoti Dievo regimu pavidalu yra, kaip sakėme, pasaulio sudievinimo pagrindas. Ir taip buvo ne tik šv. Pauliaus laikais. Taip yra ir šiandien vadinamosiose „gamtinėse“ religijose. Taip yra net tokio aukšto lygio religijose kaip induizmas, kuriam karvė yra šventas, vadinasi, neliečiamas dalykas: jį sekuliarizuojant (karvę papjaunant, uždarant tvartan, melžiant ir t. t.), kyla Indijoje vaidų ir net muštynių tarp induistų ir mahometonų. Jeigu tad sekularizacija yra pasaulio nudievinimas, tai visų gamtos daiktų nudievinimas yra paties Viešpaties įsakymas. Nes nėra ir neprivalo būti jokio kito dievo šalia tikrojo Dievo; jokiam daiktui neprivalo būti teikiama dieviškojo garbinimo, kaip tik vienam Dievui. Visi gamtiniai daiktai — vis tiek ar jie būtų gamtos jėgos, ar pati žemė, ar gyvūnai, ar galop visata — turi būti nudievinti, vadinasi, sekuliarizuoti, nes tik tokiu būdu anasai šv. Pauliaus minimas melas gali būti atstatytas į „Dievo tiesą“. Indijos keliais bei gatvėmis besivalkiojančių „šventų“ karvių vieta iš tikro yra ne šventykla, o tvartas; jų paskirtis yra būti žmogaus tarnybos, bet ne jo pagarbos objektu. Šia prasme gamtos sekularizacija yra krikščionies pareiga ir vienas iš istorinių jo uždavinių. Gamtai turi būti nuimta stabo kaukė. Ji turi būti parodyta tokia, kokia yra ji savyje — kaip kūrinys, bet ne kaip Kūrėjas.

Šitokio melo esama ne tik žmogaus santykiuose su gamtos daiktais, bet ir jo santykiuose su kultūros kūriniais, vadinasi, su jo paties padarais. Ir kultūros srityje pilna netikrų dievų arba stabų. Ir su jais žmogus mezga tokį ryšį, kokį jis turėtų mezgti tik su Dievu. M. Scheleris savo metu yra teisingai pastebėjęs, kad „kiekviena lygstama dvasia tiki arba į Dievą, arba į stabą“⁶. Šio tikėjimo turinys esąs, pasak Schelerio, visados absoliutinis; čia žmogus neturiš „jokio pasirinkimo“ (p. 263). Kitaip tariant, žmogus tiki tiktai į Absoliutą. Tačiau jis gali kokiam nors lygstamam dalykui teikti nelygstamų savybių, kokią nors reliatyvę paversti Absoliutu ir tuo būdu susikurti stabą. Tokiais stabais galinčios tapti, pasak Schelerio, įvairios kultūrinės gėrybės, kaip mokslas, menas, valstybė, pinigai ir t. t. (plg. p. 262). Šiuo atveju kultūros sekularizacija yra taip lygiai reikalinga kaip ir gamtos sekularizacija: ji yra vienintelis ke-

lias netikriem kultūros dievam nuplėšti dievybės kaukę. Žmogui, kuris lygstamas kultūros gėrybes yra pavertęs Absoliutu, reikia, sako Scheleris, parodyti, „kad jis Dievo vietoje <...> yra pasistatęs lygstamą gėrį, kad jis šį gėrį yra sakytume, „sudievinęs“, kad jis yra į jį „kvailai išimylėjęs“ (vergaftt)“ (p. 261–262). Jam reikia parodyti, kad jo garbinamas dalykas priklauso ne absoliutinei plotmei, bet šiam mūsų lygstamam pasauliui. Kitaip tariant, tokiam žmogui reikia nudievinti jo stabą, atskleidžiant šiojo pasauliškumą; šį stabą reikia sekuliarizuoti arba supasaulinti. Tada žmogus savaime pastebės savo klaidą ar melą ir grįš prie Dievo tiesos.

Šia prasme kultūros gėrybių sekuliarizacija kaip pasaulinio jų pobūdžio atskleidimas turi tokios pat Dievo Karalystę statančios reikšmės kaip ir gamtos daiktų nudievinimas. Aukščiau minėtas pranašo Jeremijo išpėjimas žydams, esantiems babiloniečių nelaisvėje, negarbinti „sidabrinų, auksinių ar medinių dievų“ (*Bar 6, 3*), kadangi jie yra „skulptorių bei auksakalių padarai“ (*Bar 6, 45*), yra ne kas kita, kaip kultūros sekuliarizacijos išraiška, pratęsianti pirmąjį Dievo išakymą į kultūros sritį. Kaip gamta — tiek savo visuma, tiek atskirais savo padarais — nėra Absoliutas ir todėl negali atsistoti Dievo vietoje, taip lygiai Absoliutas nėra nė kultūra. Tai reikia šiandien ypač pabrėžti, kai gamtos mokslai bei technika pradeda atnaujinti Prometėjo mitą, esą žmogus pasiglemžęs dieviškąją ugnį, kurios pagalba galįs susikurti pasaulyje gerovę, laimę, prasmę ir galop net nemirtingumą. Žmogus kaip kultūros kūrėjas vis išūliau užima Dievo Kūrėjo vietą ir virsta naujuoju stabu. Šis stabas stebina mus savo galia, kaip izraelitus stebino Babilono stabai savo baises (plg. *Bar 6, 69*). Jį ir jo veikalus nedievinti yra dabar toks pat svarbus krikščionies uždavinys kaip ir kovoti su stabmeldiškuoju gamtos sudievinimu. Tikėti į vieną tikrąjį Dievą galima juk tik tada, kai nėra jokių kitų dievų — nei gamtoje, nei kultūroje. Šitaip nudievinus pasaulį, jis pasitraukia iš Kūrėjo vietos, virsdamas Jo kūriniu; jis nusikrato Absoluto savybėmis, virsdamas lygstamu, vadinasi, praeinančiu savo esmėje; jis atsisako fariziejaus išdidumo ir prisipažįsta esąs nuodėmingas muitininkas, prašąs Viešpatį jo pasigailėti. Ir tik šitaip suprastas, pergyvenamas bei vertinamas pasaulis yra Dievo meilės objektas. Tik į šitokią pasaulį Dievas siuntė savo Sūnų, ir tik už šitokią pasaulį

Dievo Sūnus kentėjo ir mirė. Sekuliarizacija pirmąją prasme yra tad prigimtoji sąlyga, kad Viešpats atsikreiptų į pasaulį kaip jo Gelbėtojas: tai prigimtoji išganymo sąlyga, atidaranti Kristui kelią į Jo nuosavybę.

Tačiau pasaulis, kaip sakyta, yra krikščioniškai sąmonei ne tik Dievo meilės, bet ir Dievo teismo objektas, nes jis, kaip tai skelbia jau Senasis Testamentas, „sukyla <...> prieš Viešpatį ir Jo Kristų" (*Ps 2, 2*), pergyvena savo ryšius su Dievu kaip „grandines bei pinkles" (*Ps 2, 3*) ir todėl mėgina jas traukyti žmogaus laisvės vardu. „Pasaulio kunigaikščio" prasmėmis pats Kristus yra apibūdinęs šią sukilėlišką pasaulio būseną (plg. *Jn 14, 30*). Nors „pasaulio kunigaikštis" su Kristumi ir „neturi nieko bendro" (t. p.), vis dėlto Naujasis Testamentas kalba apie jį nuolatos kaip apie Kristaus priešininką ir iš šios priešybės kilusią būseną vadina „pasaulio nuodėme" (*Jn 1, 29*). Naujieji egzegetai teisingai yra atkreipę dėmesį į tai, kad šv. Jonas Krikštytojas, rodydamas žmonėms pajordanėn atėjusį Kristų, pasakė: „Štai Dievo Avinėlis, štai tasai, kuris pasiima ant savęs pasaulio nuodėmę (peccatum mundi)" (t. p.). Prieš priimdami Komuniją, mes kartojame šiuos Jono žodžius, tačiau žodį „nuodėmę" vartojame daugiskaitoje: „Kuris naikina pasaulio nuodėmes". Taip pat daugiskaitą vartoja ir kunigas, priimdamas Mišių metu Kristaus Kūną ir Kraują. Šia daugiskaita norime pasakyti, kad Kristus kaip aukos Avinėlis prisiima ant savęs visų žmonių bei visų laikų nuodėmes ir jas naikina savo krauju. Kiekviena asmeninė nuodėmė yra Kristaus nešama ir už kiekvieną yra maldaujamas dangiškasis Tėvas. Šia prasme šv. Jonas apaštalas ir guodžia krikščionis: „Jei kas ir nusidėtų, tai mes turime pas Tėvą užtarėją Jėzų Kristų Teisųjį: Jis yra permaldavimas už mūsų nuodėmes; ne tik už mūsų, bet taip pat ir už viso pasaulio" (*1 Jn 2, 1–2*). Šioje vietoje ir pats šv. Jonas vartoja žodį „nuodėmę" daugiskaitoje („pro peccatis nostris").

Vis dėlto kasdieninė nuodėmės daugiskaita nepasiekia ir neišreiškia tos gelmės, kurią ji turi, išsakyta viena-skaita. Kristus neša ant savęs ne tik asmenines tiek mūsų, tiek viso pasaulio nuodėmes; Jis neša ir aną „pašaulio nuodėmę" kaip visų asmeninių nuodėmių — ne sumą, bet esmę. O šios „pasaulio nuodėmės" esmė kaip tik ir glūdi minėtame sukilime „prieš Viešpatį ir Jo Kristų" (*Ps 2, 2*). Savo apmąstymuose apie Jėzaus Kristaus

asmenį bei Jo gyvenimą R. Guardini pakartodamas vadiną Kristaus atmetimą „antruoju žmonijos puolimu“, kuris pirmąjį užantspaudavo, užuot jį atšaukęs¹. Šis antrasis puolimas padaręs, kad jį įvykdęs žmogus jau nebebuvo toks pat kaip prieš Kristaus atmetimą, kai Kristus jam skelbė Dievo Karalystę: jis jau buvo Kristaus mirties kaltininkas (plg. 120 p.). Čia Guardini turi galvoje ne tik anuos žmones, kurie Piloto akivaizdoje reikalavo Kristaus mirties, šaukdami: „Jo kraujas tekrintie ant mūsų ir ant mūsų vaikų“ (*Mt 27, 25*), bet ir mus visus, nes, iš vienos pusės, Kristaus nužudymas yra tapęs visų mūsų kalte (plg. 469 p.), iš antros — mes visi esame tykomi pavojaus, kad „antrasis puolimas galįs pasikartoti ir mummyse“ (131 p.), vadinasi, kad ir mes galime sąmoningai įsijungti į Kristaus atmetimą, savu nusistatymu jį pratęsdami ir vykdydami istorijos eigoje.

Papildydamas šias Guardini'o mintis, olandų teologas P. Schoonenbergas pastebi, kad Kristaus atmetimas „išikūnijo Jo nužudyme“ ir kad tuo būdu „Jam buvo užsklęstas priėjimas prie visos žemiškojo mūsų buvimo tikrovės“, nes, Jo atmetėjų akimis žiūrint, Kristus buvęs „iš šios tikrovės galutinai pašalintas“ būtent mirtimi ant kryžiaus². Į Jo prisikėlimą juk niekas iš Jo atmetėjų netikėjo ir nebetiki. Ir labai nuoseklu! Sukilimas prieš Viešpatį ir Jo Kristų baigiasi Kristaus nužudymu, o nužudymas išbraukia Jį iš mūsų buvimo. Miręs ir neprisikėlęs Kristus yra pralaimėjęs kovą su „pasaulio kunigaikščiu“ nebeatšaukiamai. Mirusio ir neprisikėlusio Kristaus akivaizdoje pasaulio savininkas yra „pasaulio kunigaikštis“: jis pasiima pasaulį kaip savo nuosavybę. Giliausia tad prasme „pasaulio nuodėmė“ yra ne kas kita, kaip buvimas be Kristaus. Visa, kas Kristų iš buvimo išskiria, yra „pasaulio nuodėmės“ vykdymas bei jos skleidimas. Kaip Kristaus priėmimas įsikūnija tikėjime i Jo prisikėlimą ir susitelkia Bažnyčioje, taip ir Jo atmetimas įsikūnija Jo išbraukime iš mūsų tikrovės ir virsta taip pat istoriniu vyksmu. Šiuo atveju „pasaulio nuodėmė“ paverčia pasaulį erdve, kurioje vyksta Kristaus išskyrimas iš buvimo.

Šios mintys turi sprendžiamąją reikšmę tolimesnei sekuliarizacijos sampratai. Juk jeigu galima pasaulį nudievinti taip, kad jis kaip tik todėl būtų vertas Dievo meilės, atsisakydamas stoti Viešpaties vietoje ir nusikratydamas visokiais stabais, tai kodėl nebūtų galima

nudieinti pasaulio taip, kad jis virstų buvimu be Kristaus ir irgi kaip tik todėl pasidarytų vertas Dievo teismo? Pasaulio nuodėmė — taip lygiai kaip ir pasaulio išganymas — glūdi istorijos vidurkyje, kurį sudaro Kristus⁹. Nusistatymas Kristaus atžvilgiu teikia šiai istorijai, kaip minėta, dvejoją būseną, arba palenkdamas viską Kristui kaip Galvai, viską, „kas yra danguje ar žemėje“ (*Ef 1, 10*), arba išverždamas viską iš Kristaus valdžios ir persekiodamas tuos, kurie šią valdžią pripažįsta ir jai paklūsta (plg. *Apr 13, 1–17*). Kaip tikrovės palenkimas Kristui vyksta, pasaulį nudievinant arba sekuliarizuojant, tai yra atskleidžiant netikrų dievų ar pranašų bei mesijų melą (plg. *Mt 24, 4–4*), taip lygiai tikrovės išveržimas iš Kristaus vyksta irgi, pasaulį nudievinant arba sekuliarizuojant, bet jau visiškai priešinga prasme, būtent: išstumiant Dievą iš buvimo ir pasikeliant viršum visko, „kas yra garbinama“ (*2 Tes 2, 4*).

Šia prasme pasaulio sekuliarizacija visados slepia sąvijoje ateistinių bruožų, nes tarp Kristaus išstūmimo ir Dievo neigimo esama vidinio ryšio. „Kiekvienas, kuris atsitraukia nuo Kristaus ir nepasilieka Jo moksle, neturi Dievo“ (*2 Jn 9*), nes Kristus mūsų amžiuje istorijoje yra vienintelis kelias į Dievą, vienintelė Dievo apsiareiškimo vieta, iš kurios Jis kalba žmonijai. Atmesti Kristų reiškia paneigti šį vienintelį kelią į Dievą, paneigti šią vienintelę Dievo apsiareiškimo vietą ir todėl arba atkristi į senąją stabmeldiškąją istoriją, kas krikščioniui iš viso nebeįmanoma, arba pereiti į visiškai kitokią istoriją būtent į istoriją be Dievo, apie kurią kalba F. Nietzsche¹¹ ir kuri mūsų laikais yra vadinama istorija po Dievo mirties. Tai istorija, prasidėjusi Kristaus nužudymu, plevenusi visą laiką įvairių klaidatikių pavidalu ir dabar sąmoningai ar nesąmoningai ugdoma sekuliarizacijos lytimi. Amerikoje gimusi vad. „Dievo mirties teologija“ kaip prasmingai pastebi O. Semmelrothas, „yra tik išraiška to, kas sekuliarizacijos teologijai yra prielaida“, būtent „Dievo palaidojimas pasaulyje“¹². Dievui mirus, nebėra nieko, kas būtų šventa. Istorijoje be Dievo nebėra vietelės, apie kurią būtų galima pasakyti: „Nusiauk batus, nes vieta, kurioje stovi, yra šventa“ (*Iš 3, 5*). Čia viskas yra profaniška arba nusakralinta. Šia prasme pasaulio sekuliarizacija yra pasaulio nusakralinimas, — tačiau ne todėl, kad vietoje stabo būtų pastatytas tikrasis Dievas, bet todėl, kad nebėra jokio Dievo ir tuo

pačiu jokios šventybės. Šiuo atveju žmogus yra viso ko sprendėjas ir apsprendėjas. Jis savaime iškyla į aukščiausią būties sąrangos laipsnį, gaivinamas sąmonės, esą nalis visa apimti ir visa tvarkyti.

Ši sąmonė labai ryškiai išėjo aikštėn jau Piloto žodžiuose Jėzui: „Ar nežinai, kad aš turiu valdžios prikalti Tave ant kryžiaus ir turiu valdžios paleisti Tave?“ (*Jn 19, 10*). Tai reiškia: Kristaus buvimas ar nebuvimas istorijoje priklauso nuo pasaulio malonės. Žydai skundė Jėzų Pilotui religiniu pagrindu: „Jis turi mirti, nes skelbėsi esąs Dievo Sūnus“ (*Jn 19, 7*). Politiniai priekaištai — „kelia sumišimą tautoje, draudžia mokėti mokesčius ciesoriui ir sakosi esąs Kristus karalius“ (*Lk 23, 2*) — buvo tik priedanga, kurią Pilotas greitai perprato ir todėl netikėjo, kad Jėzus būtų politinis nusikaltėlis (plg. *Lk 23, 14; Jn 18, 38*). Ir vis dėlto jis Kristų nuteisė mirti, nes jautėsi turįs galios tai padaryti. Čia nesvarbu, kad Pilotas nė nenujautė, kam jis šią savo galią taiko. Čia svarbu tai, kad valstybės atstovas jautėsi galįs visa apimti ir visa apspręsti — ne tik ūkio reikalus (mokesčiai ciesoriui), ne tik politinius reikalus (sąmyšis tautoje), bet ir religinius dalykus (Dievo Sūnus). Pasaulio totalizmas prasiveržė Piloto elgesyje labai akivaizdžiai. Ir šis totalizmas šiandien kaip tik susiklosto sekuliarizacijos pavidalu. Sekuliarizacija yra pasaulio viršenybės sąmonė arba anas šv. Pauliaus minimas pasikėlimas viršum viso, „kas vadinama Dievu“ (*2 Tes 2, 4*). Tai „pasaulio kunigaikščio“ sąmonė, kad pasaulis yra ne Kristaus, o jo nuosavybė. Jis tad ir stengiasi išveržti visas pasaulio sritis iš Kristaus valdžios. Tuo būdu sekuliarizacija — šia antrąja prasme — virsta „pasaulio kunigaikščio“ kaip Kristaus priešininko atėjimu į pasaulį kaip į savo nuosavybę. Štai kodėl ji yra antikristinis bei ateistinis istorijos vyksmas, kuris, laikui bėgant, vis gilėja ir platėja. Jis gilėja ta prasme, kad nuo nežymių bei nereikšmingų dalykų (pav., bažnytinių žemių bei pastatų sekuliarizacija) eina per Bažnyčios išstūmimą iš socialinės bei kultūrinės srities (pav., Bažnyčios atskyrimas nuo valstybės, pasiimant valstybei savon žinion labdarą, auklėjimą bei mokymą, mokslo bei meno įstaigas ir t. t.) ir baigiasi paties Kristaus bei Dievo supasaulinimu, suprantant Kristų ne kaip Išganytoją, bet kaip tam tikrų idėjų skelbėją, o Dievą ne kaip transcendentinę Būtį ir Kūrėją, bet kaip tarpusavio žmonių santykius taikos bei meilės

pagrindu. Jis platėja ta prasme, kad pasaulio viršenybę skleidžia ne tik ūkio bei politikos srityse, bet braunasi į dorovę, ją suistorindamas ir palenkdamas vad. „viešajai nuomonei“, ir galop net į religiją, perimdamas tvarkyti dvasininkų veiklą, jų gyvenimo būdą ir tikinčiųjų santykius su hierarchija, kaip tai ryškiai matome komunistinėje valstybėje, kur yra aukščiausias anos „pasaulio kunigaikščio“ sąmonės susiklostymas istorine lytimi. Nubažnytinimas, nukrikščioninimas, nudievinimas yra trys pagrindiniai šios sekuliarizacijos tarpsniai, kurių slinktis atskleidžia nuostabų antidieviškos istorijos nuoseklumą.

Sekuliarizacijos dviprasmiškumas, kaip matome, yra neabejotinas. Kaip pasaulio nudievinimas ji yra giliai dialektinė. Galima pasaulį nudievinti, kad jis nebūtų Dievas, bet galima jį ir nudievinti, kad jis nebūtų Dievo. Tai esminis skirtumas¹².

Šio skirtumo įtakoje ir sekuliarizacijos vertinimas darosi nevienodas. Būdama dialektinė pati savyje, ji virsta dialektine ir vertinama. Apskritai į sekuliarizaciją žiūrima kaip į tokių reiškinių, kuris įgalina apibūdinti naujosios istorijos, ypač mūsų amžiaus, dvasios pobūdį: tai esąs mastas laiko diagnozei¹³. Visi sutinka, kad pastarųjų amžių istorijos slinktis, pradedant Renesansu, ėjo sekuliarizacijos linkme. Kokios betgi vertės turi ši slinktis? Šiuo klausimu nuomonės labai įvairuoja. Iš vienos pusės, vis didėjanti pasaulio sekuliarizacija laikoma pagrindine priežastimi pastarojo istorijos nuosmukio ir net jos katastrofų (pasauliniai karai) bei nusikaltimų (masinės nacionalsocializmo ir bolševizmo žudynės), iš kitos — daug vilties teikiančia atrama atstatyti vaisingiem santykiams tarp Bažnyčios ir pasaulio.

Jau beveik prieš pusę šimto metų (1926) kat. filosofas P. Wustas laikė sekuliarizacijos vyksmą „keliu žemyn“, būtent „dvasios nuosmukio keliu“, vedančiu „į dvasinę žmogaus savižudybę“ (p. 107) ir „į Vakarų kultūros žlugimą“¹⁴. Sekuliarizacija esanti „vis didėjęs pasaulio ir visų prigimtųjų dalykų nusakralinimas (Entweihung), vis labiau priekin žengiąs nusakralinimas žmogaus, jo kūno, jo sielos, jo dvasios, jo logikos, jo mokslo, jo meno, jo religijos ir visos jo kultūros“; trumpai tariant, „tai Dievo nuvainikavimas visatoje“ (p. 108); tai „protinio nesusivaldymo nuodėmė“ arba „pažinimo sukilimas prieš metafizinį būties šventumą“ (p. 148); tai

pirmykštės rojaus nuodėmės pakartojimas didingiausiu pavidalu" (p. 150). Šio vyksmo, trunkančio jau kokius tris keturis šimtmečius (plg. p. 300), pasėkos esančios, pasak Wusto, tiesiog tragiškos, „nes ten, kur žmogaus tikėjimas į teigiamas idėjas pasirodo esąs bejėgis (versagt), daiktai pradeda nustatinėti išsivystymo dėsnius" (p. 301). Kitaip tariant, tokiu atveju asmuo esti pavergiamas daiktui, vis tiek ar šis būtų gamtos padaras, ar kultūros kūrinys: tada jis, o ne laisvas žmogus pradeda apspręsti istorijos eigą. Istorija išsprūsta iš žmogaus galios ir rieda dūžties keliu, ką pastarieji sąmyšiai Europoje kaip tik ir patvirtinę: tai, ką dabar gyvename, esą ne kas kita, kaip „galutinis trijų šimtmečių sekuliarizacinio sąjūdžio tarpėnis"¹⁵. Šie Wusto žodžiai, parašyti netrukus po Pirmojo pasaulinio karo, kai Europoje iš tikro vyravo žlugties nuotaika, pažadinta ekonominės suirutės Vakaruose bei komunistinės revoliucijos Rytuose ir sustiprinta O. Spenglerio veikalo „Vakarų žlugimas" (1918), nėra koks nors praeinantis vieno žmogaus išpūdis. Tai iš tikro laiko diagnozė, pakartota lygiai ta pačia prasme ir po Antrojo pasaulinio karo. Ir šiuo metu sekuliarizacijai buvo suversta kaltė už pastarąją katastrofą. Ir šiuo metu ji tarnavo kaip mastas laiko dvasiai apibūdinti¹⁶. Trumpai tariant, sekuliarizacija kaip laiko diagnozė yra laikoma neigiama, vedančia į kultūros žlugimą, ypač į Vakarų kultūros, išaugusios iš Krikščionybės ir persunktos jos dvasia.

Iš kitos betgi pusės, ta pati pasaulio sekuliarizacija pastaruosiu metu pradeda būti vertinama vis teigiamiau, būtent ta prasme, kad ji kaip laiko diagnozė virsta tikėjimo diagnoze. Pasaulio nudievinime pradedama išžiūrėti „religinės sąmonės blaivėjimą", kai „dievas, buvęs deus ex *machina*, darosi tikras Dievas Kūrėjas", nes „mokslas ir technika ne Dievą stumia į užpakalį, bet žmogų traukia į priešakį. Tuo būdu Dievas nustoja buvęs žmogaus pažinimo bei veikimo plyšių bei negalių kamšytoju ir todėl gali būti laisviau bei blaiviau suvokiamas kaip Dievas Kūrėjas"¹⁷. Užtuot visur pasaulyje regėjus Dievo veiklą, dabar pradedama regėti žmogaus darbus. Užtat, pergyvenus pasaulį kaip amžinai pastovią tvarką, dabar pradedama laikyti jį žmogaus kūrybos medžiaga, kurią žmogus keičia pagal savo valią. Tai esąs „perėjimas nuo sudievinto pasaulio į sužmogintą pasaulį"; perėjimas, kuriame regimas „ne tik didžiulis pavojus mūsų tikėji-

mui", bet „taip pat ir krikščioniškoji galimybė laimėti bei krikščioniškasis uždavinys" ¹⁸. Pasaulio nudievinimas, stumias žmogų priekin, anaipol nereikalaujās iš mūsų užsisklęsti „aukšto kambaryje", kaip tai darė apaštalai, laukdami Šv. Dvasios (plg. *Apd 1, 13*); priešingai, jis skatinās mus eiti į šį nudievinatą pasaulį ir įsijungti į jo veiksmus¹⁹. Nuosekliai tai atgemanti viltis, kad šiame sužmogintame arba nudievinatame pasaulyje Krikščionybė ryškiau sublizgėsianti ir giliau išsiskynsianti negu anksčiau, kai pasaulis dar nebuvo sekuliarizuotas. Sekuliarizacija tampanti „didele Krikščionybės laimėjimo galimybe", ir pasaulio nukrikščioninimas virstās „padrąsinančiu reiškiniu" bei įgyjās „teigiamą prasmę"²⁰. Tai, kas „dar prieš keletą metų buvo didžios Bažnyčiai nelaimės ir pasauliui gresiančios katastrofos ženklas, dabar staiga darosi vilties ir palankios ateities nurodymu"²¹.

Paviršium žiūrint atrodo, kad šiedu vertinimai prieštarauja vienas kitam. Iš tikro tačiau juodu tik išreiškia aną aukščiau minėtą pačios sekuliarizacijos dviprasmiškumą. Kai pasaulis taip supasaulinamas, kad jis tampa nebe Dievu, tuomet sekuliarizacija yra neabejotinas kelias į viso gyvenimo nuosmukį; gyvenimo, virtusio buvimu be Kristaus ir tuo pačiu netekusiu masto saviems veiksmams ir gairės savam keliui. Juk jeigu Kristus yra „kelias, tiesa ir gyvenimas" (*Jn 14, 6*), tai Jo išskyrimas yra tuo pačiu išskyrimas kelio, tiesos ir gyvenimo; kitaip sakant, tai klydinėjimas nežinioje mirties linkui. Kai šis klydinėjimas virsta istorijos linkme bei lytimi, jis savaiame slenka, kaip Wustas teisingai teigia, į dvasinę žmogaus savižudybę. Šia prasme sekuliarizacija gali ir turi būti vertinama neigiamai. Jeigu betgi pasaulis taip supasaulinamas, kad jis tampa nebe Dievu, tuomet sekuliarizacija yra religinis laimėjimas, nes, išvilkus pasaulį iš dieviškųjų pavidalų, tikrasis Dievas sušvyti skaidriau negu kad į šiuos pavidalus įvilktas ir todėl jų temdomas. Tai tinka ne tik stabmeldybei. Tai tinka didele dalimi ir Krikščionybei, nes ir joje yra išsilikę nemaža stabmeldiškųjų pradų pasaulio sudievinimo prasme. Laisvas bei bičiuliškas santykis tarp Kristaus ir tikinčiojo — „Jūs mano bičiuliai" (*Jn 15, 14*) — ne kartą esti pakeičiamas maginiu santykiu, teikiant daiktui (dažniausiai pinigui arba turtui apskritai) antgamtinę galią; taip yra buvę jau pačioje Krikščionybės pradžioje, kai Simonas už pinigus norėjo įgyti malonės teikti Šv. Dvasią (plg. *Apd*

8, 18–20); taip yra buvę protestantizmo pradžioje, kai atlaidų malonė buvo pardavinėjama; taip yra dar ir šiandien, kai pomirtiniai palikimai Bažnyčiai turį laiduoti sieklai vietelę danguje. Visa tai yra ne kas kita, kaip stabmeldiškai atoliečiai krikščioniškojoje sąmonėje bei krikščioniškojoje praktikoje. Tokių atoliepių galime užtikti tiek sakramentų pergyvenime, tiek maldoje, tiek liturgijoje, tiek kasdieniniame krikščionių elgesyje. Šia prasme pasaulio sekuliarizacija iš tikro gali ir turi būti laikoma viltimi, kad Krikščionybė, nusikračiusi visomis stabmeldiškais liekanomis, skaidriau apreišk savo esmę. Tai teigiamoji sekuliarizacijos vertinimo pusė.

Ir vis dėlto šis formalinis sekuliarizacijos — jos sampratos bei jos vertinimo — dviprasmiškumas neišsprendžia esminio klausimo: kur yra pasaulio nudievinimo ribos? Kad pasaulis nėra Dievas, tai krikščioniui savaime aišku. Todėl jis ramia sąžine sveikina sekuliarizaciją, kuri pasaulį išvelka iš dieviškųjų savybių. Tačiau krikščioniui taip pat savaime aišku, kad pasaulis yra Dievo reiškimosi erdvė: Dievo Kūrėjo, Dievo Atpirkėjo ir Dievo Atbaigėjo. Kaip toli tad gali eiti anas pasaulio išvilktimas iš dieviškųjų savybių, kad jis neištumtų Dievo visiškai iš pasaulio? Kitaip sakant, kaip toli gali būti išvystytas teiginys „pasaulis nėra Dievas“, kad jis nevirstų teiginiu „pasaulis nėra Dievo“? Iš kitos pusės, krikščionis taip pat pripažįsta, kad pasaulyje esama nemaža sričių, kurios iš tikro nėra Dievo, bet žmogaus padarai. Pripažinti, kad pasaulis yra Dievo, dar anaiptol nereiškia viską laikyti tiesioginės Dievo veiklos vaisiumi. Kitaip paneigtume žmogaus kūrybiškumą ir laisvą bei atsakingą jo paties veikimą. Kaip toli tad gali eiti šis žmogaus (kartu ir gamtos) savarankiškumas? Kaip toli galime išvystyti teiginį „pasaulis yra Dievo“, kad jis nevirstų teiginiu „pasaulis nėra žmogus“? Dievo ir žmogaus veikimas pasaulyje yra tiek ankštai susipynę, jog jų išskirti neįmanoma. O vis dėlto reikia juos skirti vieną nuo kito. Štai čia kaip tik ir kyla didžiulių sunkenybių sekuliarizacijos atžvilgiu — vis tiek ar ją suprasime kaip teiginį „pasaulis nėra Dievas“, ar kaip teiginį „pasaulis nėra Dievo“, nes kiekvienu atveju esama joje tiesos ir kiekvienu atveju esama joje pavojaus patekti į netiesą.

Kaip šios sunkenybės konkrečiai atrodo, gali pavaizduoti paprastas pavyzdys. Atvykęs į Aziją ar į Afriką, krikščionis misininkas ne tik skelbia Gerąją Naujieną,

bet ir moko žmones geriau įdirbti žemę, kad ji neštų gausesnių vaisių ir tuo būdu gelbėtų gyventojus nuo bado. Jis moko juos arti, tręšti, tiesti vandentiekį, laistyti želmenis, ravėti piktžoles, žodžiu, įjungti žmogaus veiklą į žemės vaisingumą. Pirmiau šių kraštų gyventojai visa tai patikėjo dievams, prašydami jų malonės bei pagalbos tam tikromis apeigomis bei maldomis. Dabar jie regi, kad krikščionys misininkai visa tai pasiekia žmogaus pastangomis. Didesnis derlius gaunamas ne dėl gausesnių maldų bei apeigų, bet dėl geresnio žemės įdirbimo žmogaus pasigamintais įrankiais ir žmogaus sumanumu. Žemės našumas yra nudievinamas²². Bet kaip tik todėl krikščionis misininkas ir atsiduria keblioje padėtyje. Juk jeigu derlius priklauso nuo žmogaus pastangų, tai kokia prasmė yra laiminti sėją? Kokia prasmė dėkoti Viešpačiui už gerą pjūtį? Nudievinęs žemės vaisingumą stabmeldiškų dievų atžvilgiu, krikščionis misininkas negali šauktis savo Dievo ir į Jį suvesti derliaus gausumą. Ne! Jis turi aiškiai pripažinti, kad derlius yra ne Dievo, o žmogaus padaras. Ar tad beprasmės bei bereikšmės tampa sėjos bei pjūties maldos? Ar jos irgi yra tik klaidingo pasaulio sudievinimo liekana? Tai visiškai konkretus klausimas, kuris pasaulio nudievinimą padaro painų abejopa sekuliarizacijos prasme. Todėl šiaudien dažnai ir teigiama — vėliau regėsime, kad tai tiesa,— jog sekuliarizacija yra pačios Krikščionybės pažadinta ir iš jos kilusi²³. Bet kaip tik todėl ji ir yra vienas iš painiausių reiškinų Bažnyčios santykiuose su pasauliu.

3. SEKULARIZACIJOS PAGRINDAS IR ESMĖ

Kame glūdi sekuliarizacijos pagrindas? Kodėl yra galima pasaulį nudievinti? Kodėl pasaulis yra ne tik ne Dievas, bet tam tikra prasme net ir ne Dievo? — Į tai atsakymą yra davęs II Vatikano susirinkimas, kalbėdamas pastoracinėje konstitucijoje apie Bažnyčią dabartiniame pasaulyje. Pasaulį Susirinkimas supranta visų pirma kaip „žmonių pasaulį, tai yra ištisą žmonijos šeimą su visa tikrove, kurioje ji gyvena“. Pasaulis — tai „žmonių giminės istorijos scena, paženklinta jos pastangomis, pralaimėjimais ir pergalėmis“²⁴. Nors Susirinkimas apie gamtą tiesiog ir nekalba, tačiau vadindamas pasaulį „visa tikrove“, kurioje žmonija gyvena, ir „istorijos sce-

na", kurioje ji veikia, savaime išplečia pasaulio sąvoką ir į gamtą, nes žmonija kaip tik gyvena gamtinėje tikrovėje, į ją kreipdama visų pirma savo pastangas, ją visų pirma keisdama ir todėl laimėdama ir pralaimėdama. Pagrįstai tad galime prileisti, kad pasaulio samprata Susirinkimo mintyje apima ne tik gryną istoriją, bet ir gamtą, nes juodvi sudaro nedalomą tikrovę. Ši pastaba yra reikalinga todėl, kad Susirinkimo nusistatymą žemiškųjų dalykų atžvilgiu suprastume ne tik istorijos, bet ir gamtos prasme; tai, ką Susirinkimas sako apie žmogaus kūrinius, tinka ir gamtos padaram.

Koks vaidmuo tenka Bažnyčiai šioje žmonių giminės tikrovėje ir jos istorijos scenoje? Susirinkimas aiškiai skelbia, kad Bažnyčia pasaulyje „siekia tik vieno dalyko: Šventosios Dvasios vadovaujama tęsti darbą, kurio ėmėsi Kristus“, būtent tarnauti pasauliui jo išganymo prasme (I, 171). Tuo nepasakoma nieko naujo, ko Bažnyčia nebūtų skelbusi ir anksčiau. Išganomoji Bažnyčios tarnyba pasauliui juk yra paties Kristaus apibrėžta (plg. *Mt 20, 28; Mk 10, 45*) ir sudaro Bažnyčios veiklos esmę visą istorijos metą. Jau žymiai naujoviškiau skamba Susirinkimo pasisakymas, kaip Bažnyčia šią savo tarnybą pasauliui konkrečiai atlieka: „Minėtam uždaviniui atlikti Bažnyčia visuomet privalo žvelgti į laiko ženklus ir, Evangelijos apšviečiama, juos aiškinti“ (I, 171). Tai būdinga pastaba. Juk šie „laiko ženklai“, kuriuos Bažnyčia aiškina, nėra kažkokie stebuklingi apreiškimai; tai paties pasaulio reiškiniai, kilę iš istorinės jo eigos, iš gamtos apvaldymo mokslu bei technika, iš žmogaus sąmonėjimo, iš jo išvalgos į savo teises bei kilnumą. Nuosekliai tad Susirinkimas minėtos konstitucijos pradžioje ir apibūdina „svarbesnius dabartinio pasaulio savumus“ (t. p.). Tai nėra, kaip galėtų kai kam atrodyti, sociologinė ar psichologinė, ar kultūrinė šiandienos charakteristika, nepilna savo apimtimi ir ne vienur ginčytina savo turiniu². Tai tik keletas būdingesnių apybraižų, turinčių Bažnyčiai padėti „įžvelgti, kas mūsų meto žmonijos įvykiuose, reikalavimuose, troškimuose <...> ženklina Dievo pėdsakus ir planus“ (I, 178), nes Bažnyčia yra įsitikinusi, „kad žmonijos laimėjimai laikytini Dievo didybės ženklu ir Jo paslaptingo plano vaisiais“ (I, 202). Kitaip tariant, Bažnyčia, vykdydama savo tarnybą pasauliui, žvelgia į jį ne tiek kaip į apčiuopiamą tikrovę (kosmologinę, antro-

pologinę, sociologinę ir t.t.), kiek, kaip į ženklą, parodantį Dievo Valią bei Jo planą.

Tai nuostabiai gili pasaulio samprata. Pasaulis Bažnyčiai nėra vieno matavimo arba vienos dimensijos dalykas; jis yra dviejų matavimų arba dviejų dimensijų, nes jis ne tik paprastai būna, bet ir reiškia. Pasaulis Bažnyčiai yra ne tik būtis, bet ir reikšmuo. Jis yra perregimas; už jo matyti kita plotmė, būtent dieviškoji. Alainas de Lille'is (1120–1202), viduramžių teologas ir poetas, yra suėmęs šią pasaulio sampratą į gražų trieilį:

*Omnis mundi crealura
Quasi liber et pictura
Nobis est et speculum:*

„Kiekvienas pasaulio padaras yra mums tarsi knyga, paveikslas ir veidrodis“; knyga, kurioje skaitome apie Viešpaties darbus; paveikslas, kuris šiuos darbus vaizduoja; veidrodis, kuris juos atspindi. Tai nėra tik viduramžiškas pasaulio pergyvenimas, vadinasi, grynai istorinis ir todėl praeinantis. Tai iš esmės krikščioniškas pergyvenimas, nes pasaulis Krikščionybei yra Viešpaties kūrinys, vadinasi, turįs butinį santykį su savo Kūrėju ir todėl galįs būti savo gelmėse suprastas tik ryšium su Juo. Iš kitos pusės, kūrinys byloja apie Kūrėją — ir tai ne tik krikščioniui, bet ir kiekvienam tikinčiajam. „Visi tikintieji, kokiai religijai bepriklausytų, kūrinijos kalboje visuomet girdėjo apsiareiškiantį Kūrėjo balsą“ (I, 204). Pasaulio kūriniskumas yra pagrindas, kodėl jo reiškiniai gali būti suprasti kaip ženklai, per kuriuos Dievas reiškia savo Valią bei savo planą. Be abejo, konkrečiu atveju net ir Bažnyčia sunkiai tegali nuspręsti — ji čia nėra neklaidinga, — ar kuris nors pasaulio įvykis bei ištisa jo istorijos linkmė yra Dievo ženklas ir ką jis reiškia. Kultūros pažanga ir jos nuosmukis, technikos ir mokslų išsivystymas, tautų gerovė ir jų skurdas, gamtos apvaldymas, žmogaus išsibrovimas į visatos erdvę, galop karai, revoliucijos, sąmyšiai, — vis tai pasaulio įvykiai bei reiškiniai, kurie nesileidžia vienaprasmiškai suvokiami kaip ženklai, nurodantieji į Dievo planą. Aiškinant „laiko ženklus“, reikia visados turėti prieš akis aukščiau minėtą pasaulio dialektiką: pasaulis kaip ženklas gali reikšti ne tik Dievo meilę, bet ir Dievo teismą; per jį gali byloti ne tik dieviškasis atpirkimas, bet ir dieviškasis pasmerkimas. Nepaisant tačiau visų šių

neaiškumą bei dviprasmiškumą, išskylančių konkrečiu atveju aiškinant „laiko ženklus“, pasaulis Bažnyčiai visados yra buvęs ir tebėra daugiau negu tik gryna religijybė: jis buvo ir tebėra ženklas į anapus.

Bet kaip tik ši pasaulio kaip ženklo arba reikšmens samprata ir apsunkena Bažnyčios santykius su pasauliu. Juk ženklas arba reikšmuo niekad nėra savarankiškas. Jis esmingai priklauso nuo to, ką jis reiškia ir į ką nurodo. Kelrodis, stovįs kryžkelėje, gyvena ne sau ir ne savyje, bet tam, kad rodytų kelią į tą ar kitą vietovę, kad praneštų keliaujančiam žmogui jo ieškomą kryptį bei atstumą. Ženklo buvimas išsitemia jo reikšme. Jeigu tad pasaulis yra ženklas, nurodąs į dieviškąją sritį, tai jis ir gyvena ne sau ir ne savyje, o tam, kad šią sritį reikštų. Tada ir jo buvimą apsprendžia bei tvarko ne jo paties vidiniai dėsniai, o anos dieviškosios antpasaulinės srities nurodymai, reikalavimai, įstatymai. Pasaulis, suprastas kaip reikšmuo, nustoja savarankiškumo ir virsta savotišku Dievo hieroglifu, kuri Bažnyčia išskaito ir paskui skelbia žmonėms jo turinį. Medžiaga, kurioje šis hieroglifas yra išpaustas, netenka vertės. Vertingas čia yra tik pats ženklas ir tai, ką jis sako. Juk nesvarbu, ar kelrodis medinis, ar geležinis, ar akmeninis; ar jis meniškai išgražintas, kaip Bavarijoje, ar sukaltas iš nenugludintų lentelių, — svarbu tik tai, kad jis rodytų tikrą kelią ir pasakytų tikrą šio kelio ilgį. Taip yra ir su pasauliu, jeigu jis ne tik būna, bet ir reiškia. Jo buvimas tokiu atveju esti tiek palenkiamas jo reikšmei, jog įvairios šio buvimo sritys suniekėja ligi visoms joms lygaus menkavertingumo.

Kebliausia betgi čia yra tai, kad pasaulis kaip reikšmuo yra pajungiamas Bažnyčiai visu savo plotu. Juk Bažnyčia yra vienintelė, kuri pasaulį kaip reikšmenį supranta, vadinasi, kuri skaito „laiko ženklus“ pasaulio įvykiuose bei reiškinuose. Bažnyčia tad ir nustato, kaip turėtų būti tvarkomi šie įvykiai bei reiškiniai, kad jie iš tikro taptų ženklais į anapus. Juk jeigu kiekvienas pasaulio padaras yra Viešpaties knyga, paveikslas ir veidrodis, tai Bažnyčia kaip Dievo plano vykdytoja žemėje ir apsprendžia šios knygos, šio paveikslo ir šio veidrodžio sąrangą. Kitaip sakant, Bažnyčia nustato, kaip pasaulio sritys — mokslas, menas, ūkis, visuomenė, šeima — turi būti kuriamos, kad jos įsijungtų į Dievo planą, šį planą savimi reikštų ir virstų jo dalimis. Išgano-

moji Bažnyčios tarnyba išiskverbia šiuo atveju į pasaulinę sritį neišvengiamai. Bažnyčios žinion patenka ne tik pasaulis kaip ženklas, bet ir visa tai, kame šis ženklas esti išpaustas ir kas jį savimi neša. Štai kodėl ir pats II Vatikaną susirinkimas pripažįsta, jog „daugelis mūsų amžininkų bijo, kad glaudesnis ryšys tarp žmogaus veiklos ir religijos neužgniaužtų pavienių žmonių, bendruomenių ar mokslų savarankiškumo" (I, 203). Kad ši baime nėra be pagrindo, liudija viduramžiai ir naujųjų laikų pradžia, kai Bažnyčia stropiai saugojo savo įtaką pasaulinėms sritims ir todėl ne kartą susikirto su šių sričių atstovais, kitaip jas aiškinančiais negu Bažnyčia (plg. Galilėjaus atvejį)²⁶.

Šiai baimei išsklaidyti II Vatikaną susirinkimas kaip tik pasisakė už pasaulio savarankiškumą, būtent už „teisėtą kultūros, ypač mokslų, autonomiją" (I, 236), skelbdamas: „Jei žemiškųjų dalykų autonomija laikoma tai, kad kūriniai ir pačios bendruomenės turi savo dėsnius bei vertę, kuriuos žmogui reikia palaiapsniui išvelgti, panaudoti ir tvarkyti, tokios autonomijos yra visiškai pagrįsta reikalauti" (I, 204). Šios autonomijos pagrindas yra tai, kad „kultūra kyla tiesiog iš protaujančios ir visuo-meninės žmogaus prigimties. Todėl jai yra be paliovos reikalinga derama vystymosi laisvė ir teisėtas gebėjimas savarankiškai veikti pagal jos pačios reikalavimus. Tad pagrįstai ji gerbtina ir savo būdu neliečiama" (I, 235). Susirinkimas užtat ir „pareiškia, kad Bažnyčia nedraudžia žmogaus meno ir mokslo kultūrai savo srityje vadovautis savais dėsniais ir metodais" (I, 246).

Šie žodžiai yra didžiulis posūkis Bažnyčios santykiuose su pasauliu. Jais Bažnyčia atsisako žiūrėti į pasaulį tik kaip į reikšmenį ir saugoti atskiras pasaulio sritis, kad jos šio reikšmens nepaneigtų ar neaptemdintų. Skelbdama žemiškųjų dalykų autonomiją, vadinasi, teisę turėti „savą patvarumą, tiesą, gėrį, savus įstatymus ir tvarką" (I, 204), Bažnyčia paleidžia juos iš savo globos. Dar daugiau: ji net apgailestauja „tam tikrą dvasios laikyseną, kurios kartais netrūko ir krikščionim, nepakankamai išvelgiančią teisėtą mokslo autonomiją" (t. p.). Nors šis apgailestavimas yra išreikštas tik trumpai ir gana atitautai, tačiau jo turinys apima tiek Bažnyčios sankirtį su mokslais praeityje, tiek savotišką laidą ateičiai, kad Bažnyčia savo praktikoje paisys žemiškųjų dalykų sava-

rankiskumo ir nelenks jų pasaulio kaip reikšmens uždaviniam.

Štai kodėl Bažnyčios santykis su pasauliu ir laikomas po II Vatikano susirinkimo pasikeitusiu. Šis santykis apibūdinamas šiandien kaip „pasaulio atleidimas <...> nuo jo tiesioginio palenkimo tikėjimui ir Bažnyčiai“, atleidimas „nuo prižiūrinčios ir vadovaujančios bažnytinės kompetencijos“²¹. Krikščioniškasis mąstymas, sakoma, pradeda žiūrėti į pasaulį ne kaip „į belytę, pasyvią medžiagą, laukiančią būti apipavidalinama Krikščionybės, to vienintelio aktyvaus bei tvarkančio veiksnio, bet pripažįsta pasauliui savą vertę ir savą veiklumą“²⁸. Trumpai tariant, ankstesnis pasaulio apibūdinimas: „pasaulis ne tik būna, bet ir reiškia“ pačios Bažnyčios dabar yra apgręžiamas: „pasaulis ne tik reiškia, bet ir būna“. Kiek pirma buvo pabrėžiama pasaulio reikšmė, tiek dabar svorio centras perkeliamas į pasaulio būtį. Pasaulis nebeišsitempęs savo ženkliskumu; jis turįs ir savą būtiškumą savos tiesos, savo gėrio, savų įstatymų bei savos tvarkos pavidalu. Pasaulis nėra tik tam, kad būtų grynas reikšmuo, vadinasi, kad rodytų tik į anapus. Jis yra ir savarankiška būtis, kuriai išvystyti bei išstobulinti žmogus yra pašauktas iš pat pradžios: „Subjicite terram et dominamini — pajunkite žemę ir apvaldykite ją“ (*Pr I, 28*) yra patys pirmieji Apreiškimo žodžiai žmonijai. II Vatikano susirinkimas juos primena (plg. I, 202) ir, kreipdamasis į visus žmones (1962), ragina juos nesišalinti „nuo žemiškų pareigų bei rūpesčių“ (III, 38), bet „dar griežčiau“ rūpintis „pasaulio statymu“ (I, 203)

Vaizdingai kalbant, galima būtų pasakyti, kad šiandien akmeninis kelrodis kryžkelėje pradeda būti pastebimas ne tik kaip ženklas, rodąs kelio kryptį bei jo atstumą, bet ir kaip akmuo, reikalingas priežiūros: apvalyti nuo apaugusių samanų bei plyšiuose prisirinkusio purvo, nes kitaip ir jo ženklai greitai bus nebeišskaitomi. Pasaulis kaip reikšmuo laikosi juk pasaulyje kaip būtyje. Jei ši būtis nyksta, ir ženklas temsta. Todėl Susirinkimas, kaip minėta, žmonijos laimėjimus ir vadina „Dievo didybės ženklais“ (I, 202). Šiems laimėjimams esant menkiems ar iškreiptiems, ir Dievo didybė negali tinkamai prasiveržti bei būti pastebima. Juk viena iš gražiausių psalmių kaip tik gretina Dievo vardo nuostabą su žmogaus kilnumu bei galia: Viešpaties vardas yra garbinamas „visoje žemėje“ (*Ps 8, 2*) tuo.

kad po žmogaus kojomis guli visa Jo kūrinija (plg. 8, 7) ir kad todėl žmogus yra apvainikuotas „garbe ir šlove“ (8, 6). Vargu tad buvo teisi praeities moralinė, o ypač asketinė teologija, regėdama Dievo didybę žmogaus menkybėje, pagal dėsnį: „koks mažas yra žmogus ir koks didis yra Dievas“ (B. Welte). Šios teologijos klaida buvo ta, kad ji palygino tai, kas iš viso negali būti palyginama. Būdamas kūrinys, žmogus būna visiškai kitoje plotmėje — ir tai visais atžvilgiais — negu Dievas. Kaip tad galėtų jis būti palyginamas su Dievu? Kiekvienas palyginimas juk reikalauja bendros plotmės. Argi turi kokios nors prasmės posakis: „Kokia menka devintoji simfonija ir koks didingas Beethovenas“? Šventasis Raštas eina kaip tik priešingu keliu: žmogaus kaip kūrinio didybė jam skelbia Dievo kaip Kūrėjo didybę. Atrodo, kad šiuo keliu yra pasukęs ir II Vatikano susirinkimas.

Pritaikant nūn šias mintis pasauliui, galima teigti, kad pasaulio būties tobulinimas yra tuo pačiu ir jo reikšmens ryškinimas. Nuvalytame kryžkelės kelrodyje ir jo ženklai spindi akivaizdžiau. Be abejo, net ir didžiausio pasiekęs tobulumo, pasaulis vis tiek pasilieka tik ženklas į antpasaulinę tikrovę, niekad nevirsdamas pačia šia tikrove. Dievo Karalystė nėra pasaulio pažangos padaras. Užtat Susirinkimas ir išpėja krikščionis nelaukti naujos žemės, Viešpaties pažadėtos (plg. 2 *Pt* 3, 13; *Apr* 21, 1), iš pasaulio būties tobulinimo: „Žemiškąją pažangą turime rūpestingai skirti nuo Kristaus Karalystės augimo“ (I, 207). Sykiu tačiau Susirinkimas čia pat pabrėžia, kad žemiškoji pažanga „yra labai svarbi Dievo Karalystei“ (I, 208)²⁹. Pasaulio statymas, apie kurį Susirinkimas kalba ir kuriam atsidėti jis žmones skatina (plg. I, 203), nėra Dievo Karalystės augimas. Tačiau nestatant pasaulio, neauga nė Dievo Karalystė, nors ji „slėpiningu būdu jau yra žemėje“ (I, 208). Tarp Dievo Karalystės augimo ir pasaulio tobulinimo esama vidinio ryšio, kaip apskritai tarp malonės ir prigimties. Kaip malonės skleidimasis asmenyje reikalauja prigimtų sąlygų (pav., psichiškai nesveikas žmogus niekad negali tapti šventuoju), taip Dievo Karalystės įvykimas žemėje reikalauja kultūrinių sąlygų. Todėl Susirinkimas ir sako, kad „naujos žemės laukimas turi ne silpninti, o kaip tik pažadinti rūpinimąsi darbuotis šioje žemėje“

(I, 207), kad tuo būdu būtų paruoštos prigimtos sąlygos atbaigiamajam Viešpaties veiksmui³⁰.

Bet kaip tik šio žemiškųjų dalykų ir apskritai visos pasaulinės žmogaus veiklos savarankiškumo akivaizdoje ir išnyra sunkus klausimas, keliamas ir paties Susirinkimo: „Kaip pripažinti teisėtu kultūros reikalaujamą savarankiškumą, kad nebūtų prieita prie grynai žemiško, net pačiai religijai priešingo humanizmo?“ (I, 232). Juk jeigu pasaulis ne tik reiškia, bet ir būna, dar daugiau: jeigu ši jo būtis turi savą tiesą bei savą gėrį, tai visiškai įmanoma susitelkti tiktai apie šią tiesą bei šį gėrį, juos tirti bei vykdyti, nepaisant pasaulio kaip reikšmens. Pamiršus gi pasaulį kaip reikšmenį, esama pavojaus, kad „žmogus gali manyti pats sau pakankas ir jau nebeieškoti aukštesnių dalykų“ (I, 234). Šis Susirinkimo keliamas pavojus yra ne tik gryna galimybė, bet sykiu jau ir tikra dabartinio žmogaus padėtis. Juk kultūrai vis labiau kylant bei plintant, žmogus vis akivaizdžiau susiduria su savo paties veikalais, iš kurių byloja nebe Dievas, o tik jis pats. Žmogus pradeda jaustis, kaip šią padėtį gražiai apibūdina protestantų teologas H. Thielicke, tarsi būtų „uždarytas Versalio veidrodžių salėje. Stiklo sienos aprėžia mano akiratį. Aš negaliu nieko matyti, kas yra lauke, kas anapus ir ar iš viso yra dar kas nors šalia manęs. Iš visų pusių žiūri į mane tik mano paties vaizdas. Čia nėra nieko, kas tikrai stovėtų prieš mane. Aš esu vienintelis maname pasaulyje. Visur tik aš pats“³¹. Tai giliaprasmiškas palyginimas, kuris mums atskleidžia pasaulio kaip reikšmens pradingimą žmogaus perdirbtoje pasaulio būtyje. Juo labiau jis šią būtį perkuria, juo dažniau užtinka joje tik save. Gali jo kūriniai būti ir labai nuostabūs, vis dėlto jie yra jo veikalai, o ne Dievo. Mes pagristai stebimės žmogaus kelionėmis į mėnulį. Tačiau mums nė į galvą neateina rasti ten kažką dieviška. Kultūra pirmoje eilėje gamtos mokslai ir technika, savaime užtriną Viešpaties pėdsakus pasaulyje, pakeisdami juos žmogaus pėdsakais. Kitaip tariant, kultūros pažanga neišvengiamai pasaulį sekuliarizuoja. Štai kodėl anksčiau ir esame sakę, kad sekuliarizacija reiškia perėjimą nuo sudievinčio į sužmogintą pasaulį.

Šitokion padėtin kaip tik ir yra atsidūręs dabartinis žmogus. Jau maždaug prieš penkiolika metų minėtas šveicarų teologas H. U. von Balthasaras rašė, kad „mo-

derniam žmogui atsitiko kažkas baisaus: jam Dievas mirė gamtoje. Kur pirmiau religija siūbavo lyg žydintis laukas, dabar beliko tik išdžiūvęs molynas"³². Kaip tai atsitiko, išsamiai mums pavaizduoja vokiečių teologas J. M. Metz, žinomas vad. „politinės teologijos“ kūrėjas bei skleidėjas. „Ligi pat nesenos praeities,— rašo jis, — žmogus žinojo, kad savo veikimu pasaulyje jis yra įglaustas į platų ryšį su gamta; jis žinojo, kad gamtinė visuma jį gaubia ir neša, sykiu betgi jam graso ir jį reliatyvina; kad ji jį prašoksta ir kad jai todėl jis be niekur nieko nusilenkia. Jo „kultūra“ buvo tik menka, išskirtinė išpjova, apsupta didžiulės neapvaldytos gamtos. O ši gamta išsprūdavo jam kiekvieną sykį iš rankų tarsi neliečiama, „rytmatinė“ jo patyrimo paslaptis. Ji buvo jam „iščios“ ir „motina“, kurios globoje jis jautėsi maloniai saugus, kartu betgi ir „keršijanti deivė“, persekiojanti jį savomis katastrofomis ir šaltakraujiškai naikinanti visa, ką jis buvo sukūręs. Taip tad klostėsi pasaulyje žmogaus būtis, persunkta patyrimu gamtos, savarankiškai viešpataujančios ir todėl nešiojančios dieviškų bruožų. Ji buvo žmogui jo savimonės akiratis: jis suvokė save kaip „mikrokosmą“, vadinasi, kaip atvaizdą šio visa apimančio ir iš anksto nustatytoje tvarkoje gyvenančio gamtinio kosmo. Gamta jam buvo galop kartu ir puikus religinio patyrimo tarpininkas. Atviras žmogaus išstūmimas į neapvaldytą gamtą teikė jai beveik apčiuopiamos asmenybės išvaizdą. Tikinčiam žmogui ji turėjo atrodyti tarsi didybė (numinosum), atspindinti šventą Dievo žerėjimą; tarsi paties Dievo apsireiškimas ir pratęsimas. Šitokios gamtos veikimas, vyksta pagal nekintamus dėsnius, galėjo jam atrodyti tarsi paties Dievo viešpatavimas santalcos pavidalu. Tuo būdu žmogus galėjo gana lengvai išganyto istoriją patirti kosmo istorijos fone ir kaip tik čia regėti tiesioginį perėjimą nuo gamtos veikimo į išganomąjį Dievo veikimą. Šia prasme žmogus gyveno ir save bei religinę savo patirtį aiškinosi dieviškų bruožų nešiojančios gamtos šviesoje (im Horizont); trumpai sakant, jis gyveno sudieviname ir dieviškais ženklais persunktame (numinisierten) pasaulyje“ (p. 47). Tuo tarpu šandien pradeda viskas kisti. Jeigu anksčiau, kaip Metz, sako, gamtoje atsispindėjo žmogui Dievo buvimas ir jo viešpatavimas, tai dabar „ši gamta, užuot buvusi visa apimanti, virto pati apimama; užuot buvusi didinga, ji pasidarė pajungiamą; jos dėsniai pateko į mūsų rankas.

Dabar yra taip, tarsi būtume pažiūrėję į jos kortas ir tarsi kaip tik todėl būtų iš pasaulio pradingę visi dieviškieji ženklai ir visi tabu. Šiandien jau nebe žmogus su savo buvimu pasaulyje yra perleistas gamtos žinion, bet priešingai, gamtinis pasaulis yra patekęs žmogaus valdžion. . . Žmogus suvokia save ryšium su gamta jau kaip demiurga, kaip pasaulio architektą, kuris iš gamtinės medžiagos kuria savą pasaulį, žmogaus pasaulį, sužmogintą pasaulį¹ (p. 48). Trumpai tariant, dabartinis žmogus „iš pasaulio stebėtojo pasidarė pasaulio formuotojas“³⁵.

Galimas daiktas, kad šis apibūdinimas yra stipriai romantiškas, kiek jis liečia ligšiolinį žmogaus santykį su pasauliu: net ir žiloje senovėje žmogus nesijautė gamtoje jau taip „maloniai saugus“, kaip Metzui atrodo. Gamta jam niekad ir niekur nėra buvusi „motina“, bet greičiau žiauri ir negailestinga „pamotė“, kiekviename žingsnyje grėsusi jam ligomis, nuodingais augmenimis, plėšriais žvėrimis, klimato negandais ir t. t. Dabartinės egzistencinės filosofijos iškeltas nesaugumas (insecuritas), kaip esminis žmogiškojo pasaulyje buvimo bruožas, pirmą kartą žmogui buvo ne tik ontologinis apsprendimas, bet tiesiog kasdieninis patyrimas. Ne gamtoje, bet kaip tik savo paties susikurtoje kultūroje, tegu ji būtų buvusi ir labai menkutė didžiulės bei galingos gamtos išpjova (bambuko stiebų ir palmės lapų trobelė, iš medžio kamieno išduobta valtis, lankas ir strėlė), šis žmogus jautėsi kiek saugus. Todėl greičiau kaip tik nesaugumas pasaulyje, o ne paties pasaulio didingumas paskatino žmogų ieškoti antgamtinės tikrovės, kuria jis galėtų pasitikėti ir kuri jį gintų nuo gamtinių jėgų bei daiktų siautėjimo. Išganymas — net ir pirmą kartą žmogui — visados buvo laukiamas iš aukšto, o ne patiriamas kaip kosmo istorija, nes ši istorija jam reikėsi tiktai kaip žūtis. Tad vargu ar teisinga yra Metzui mintis, kad anksčiau žmogus gamtos didingumą laikęs tarsi Dievo pratęsimu ir gamtoje regėjęs „tiesioginį perėjimą“ nuo kosmo į Dievą. Skirtumas tarp Dievo ir pasaulio yra buvęs žinomas visais laikais, ypač krikščioniškoje istorijoje. Iš kitos betgi pusės, Metzui teisingai išvelgia, kad gamtinė aplinka yra buvusi — ir tai „ligi pat nesenos praeities“ — Dievo reiškimosi vieta ir kad todėl žmogus gyvenęs „dieviškais ženklais persunktame“ pasaulyje. Reiktų čia tik pridurti, kad šitokiame pasaulyje krikščionis gyvena ir dabar, nes net ir pats II Vatikano susirinkimas, kaip minėta, yra įsitiki-

neš, jog žmonijos (nuosekliai ir gamtos) įvykiai „ženklina Dievo pėdsakus ir planus“ (I, 178). Svarbiausia tačiau Metzo mintis yra ta, kad mūsų dienomis šitoks pasaulio pergyvenimas esąs iš pagrindų pasikeitęs; kad dieviškieji ženklai yra iš pasaulio pradingę; kad dabartinis žmogus, jausdamasis esąs „pasaulio statytojas“, gamtą ir istoriją suvokia jau tik kaip medžiagą saviems planams, kuriuos jis vykdo be atodairos į pasaulį kaip reikšmenį.

Sutraukiant Metzo apibūdinimą, kokiu būdu moderniam žmogui Dievas pasaulyje mirė, galima būtų pasakyti: Dievas gamtoje ir istorijoje mirė todėl, kad pasaulis nustojo buvęs reikšmenimi. Pažinęs pasaulio dėsnius, veikiančius būtinu būdu, žmogus suvokė, kad gamta neturi jokių asmenybės bruožų. Skverbdamasis vis gilyn į pasaulio erdvę bei į jo daiktų vidų, jis niekur neužtikio Dievo. Mes dažnai šypsomės girdėdami, kaip sovietų kosmonautai giriasi, esą savo kelionėse aplinkui žemę jie niekur ten aukštai „danguje“ Dievo neradę. Raidiškai suprastas, šis posakis iš tikro yra juokingas. Savo esme betgi jis yra išraiška viso moderninio žmogaus santykio su pasauliu. Jeigu didis švedų botanikas C. Linné (1707–1778) galėjo dar didžiutis, jo suklasifikuotoje augmenijos sąrangoje regėjęs „ką tik praėjusio Dievo pėdsakų“, tai dabar šių žodžių nebepakartotų joks šiandienos mokslininkas. Joks mokslininkas negalėtų teigti savo tyrinėjimais radęs Dievo ženklų pasaulyje. Pasaulis kaip ženklas į anapus yra moksliniam žvilgiui galutinai dingęs: šiam žvilgiui pasaulis tik būna, bet nieko nereiškia. Užuoat skaitęs pasaulį kaip knygą, žiūrėjęs į jį kaip į paveikslą ir regėjęs jame tarsi veidrodyje aukštesnės tikrovės atspindžių, mokslinis žvilgis mato tik nebylius daiktus kaip žmogaus pažinimo bei veikimo medžiagą. Patys daiktai yra pasilikę tokie pat kaip ir anksčiau. Pasikeitęs yra tik žmogaus santykis su šiais daiktais. „Pirmuoju atveju,— sako H. U. von Balthasaras,— žmogaus dvasia žvelgia pro daiktus aukštyn, antruoju atveju ji žvelgia iš išdidžios savo aukštybės į daiktus žemyn“³⁴. Pirmuoju atveju daiktai yra, kaip sakytą, skaidrūs: pro juos matyti kažkas kita, kas nėra pasaulis. Antruoju atveju daiktai yra tamsūs: žmogaus žvilgsnis atšoka nuo jų, ir jie rodo tik tai, kas jie yra. Pirmuoju atveju daiktai nereikalauja būti mokslininkai tyrinėjami: jie byloja žmogui savaime, kai tik jis į juos žvelgia, kaip šv. Pranciškus Asyžietis į saulę, kurią jis pergyveno kaip Aukščiausiojo ženklą: „De

*Te, Altissimo, porta significatione*¹⁸⁵. Antruoju atveju daiktai yra reikalingi ilgo bei kantraus tyrimo, kad žmogus mokslo bei technikos priemonėmis išsiskverbtų į jų būtį ir atskleistų jos sąrangą bei jos dėsningumą, nes grynas jų regimumas apie tai beveik nieko nesako.

Šis antrasis atvejis kaip tik žymi moderninio žmogaus santykį su pasauliu: žmogus žvelgia į pasaulį iš aukšto, pergyvena daiktus kaip nieko nesakančius ir verčia juos techninėmis priemonėmis atskleisti savo vidų, tačiau ne ženklo, o paprastos būties prasme. Šios gi būties mokslinis atskleidimas jam Dievo nerodo. Pasaulio nureikšminimas padaro, kad modernus žmogus Dievo pasaulyje neberegį ir niekur jo pėdsakų neberanda. Nes, būdamas tik būtis, o nebe ženklas, pasaulis nebetenka ryšio su Dievu ir tampa nebe Dievo. Kol pasaulis pergyvenamas kaip reikšmuo, tol jis yra, kaip sakyta, palenktas tam, ką jis reiškia ir į ką nurodo, nes ženklas gyvena ne sau, o ženklinamajam, šiuo atveju Dievui. Netekęs betgi savo reikšmingumo, pasaulis netenka kartu ir savo priklausomybės Dievui kaip ženklinamajam. Nureikšmintas pasaulis yra kartu ir nudievinatas pasaulis — ne tik ta prasme, kad jis yra ne Dievas, bet ir ta prasme, kad jis yra ne Dievo. O pasaulis, virtęs nebe Dievo, yra sekuliarizuotas pasaulis. Sekuliarizacijos esmė užtat ir glūdi pasaulio kaip būties pabrėžime ir pasaulio kaip reikšmens paneigime. Pasaulis kaip dviejų plotmių tikrovė čia nyksta. Sekuliarizacijai jis yra nebe dviejų, o tik vienos plotmės: tik būtis, bet ne ženklas; tik daiktas, bet ne reikšmuo.

Nuosekliai tad ir žmogaus santykis su šiuo vienaplotmiu pasauliu darosi taip pat vienaplotmis. Pasaulis nebekreipia žmogaus dvasios žvilgio aukštyn; priešingai, jis kreipia šį žvilgį tik žemyn — į daiktus. Saulė sekuliarizuotam žvilgiui yra tik fizinis kūnas, tik dujų kamuolys, tik viena iš milijardų žvaigždžių, bet ne Aukščiausiojo reikšmuo, kaip ją pergyveno šv. Pranciškus Asyžietis. Augmenijos sąranga yra jų išsivystymo pasėka, o ne Dievo sukurta tvarka, atskleidžianti Jį patį, kaip galvojo Linn-ė. Ir pats žmogus galop yra šio išsivystymo vaisius, kuriame evoliucija esą pasiekusi savisąmonės ir kuris todėl turįs galios atsigrįžti tiek į pasaulį, tiek į save patį, kad savo veikla tvarkytų bei keistų ir pasaulį, ir save. Žmogaus gi atsigrįžimu pasaulis esti užsklendžiamas ir virsta uždara sistema, kurioje nėra jokio plyšio į anapus. Pasaulis, kaip K. Rahneris apibūdina dabartinę jo sam-

prata, „yra virtęs atbaigtu dydžiu. Jis nėra tam tikruose taškuose atviras ir nepereina į Dievą; jis nepatiria tam tikruose taškuose Dievo priežastingumo stūmio“³⁶. Žmogus gyvena pasaulyje ne tam, kad pro jį regėtų kažką kita, kas nėra pasaulis, bet kad atsidėtų pasaulio bučiai keisti bei tobulinti ir, kaip šiandien nuolatos pabrėžiama, jaustųsi atsakingas už savo veiklą. Štai kodėl O. Semmelrothas sekuliarizaciją ir vadina „praktiniu esminio žmogaus dviplotmiškumo neigimu“; neigimu dvejos žmogaus linkmės, būtent „linkmės į pasaulį ir kartu linkmės į Dievą“³⁷. Sekuliarizacija pripažįsta ir laiko tikrovišką tik vieną linkmę, būtent linkmę į pasaulį.

Tuo būdu ji yra žymiai gilesnis dalykas negu tik kova už pasaulio savarankiškumą Bažnyčios atžvilgiu. Tai mėginimas paversti žmogaus buvimą vienaplotmiu — ne tik praktiškai, lenkiant jį atsidėti pasaulio rūpesčiam bei vargam, bet sykiu ir teoriškai, suprantant ir patį žmogų kaip pasaulio būties apraišką, kurios prigimtis iš pasaulio kyla ir kurios pašaukimas pasaulyje išsisemia. Kadangi šios apraiškos būtis yra sąmoninga, todėl ji stovi visų kitų pasaulio apraiškų viršūnėje, ir po jos kojomis guli visa pasaulio įvairybė. Sekuliarizuotas žmogus yra taip lygiai apvainikuotas garbe ir šlove, kaip ir krikščioniškasis žmogus. Tačiau šio apvainikavimo pagrindas yra iš esmės skirtingas. Krikščioniškajam žmogui pasaulis guli po jo kojomis kaip Viešpaties veikalas ir todėl rodo į Jį ir tuo garbina Jo vardą. Tuo tarpu sekuliarizuotam žmogui pasaulis guli po jo kojomis kaip niekieno daiktas (*res nullius*). Žmogus yra vienintelis jo savininkas, nes jis pasiima jį savo pažinimu ir savo veikimu. Tai, ką sovietinis gruzinų rašytojas G. Tabidze savo eilėraštyje „Liaudis“ yra pasakęs apie komunistinio žmogaus santykį su pasauliu, tinka ir visam moderniam santykiui: „Pažvelki į miškus, į pievas ir į laukus! Pažvelki į kalnus, skęstančius rožiniame rūke! Tu esi visų jų laimingas valdovas! Tu esi pasaulyje tarsi savuose namuose. Tavo nuosavybė yra kalnynų turtai, apsnigtų viršūnių žerėjimas ir neapbrėpiamos dangaus platybės. Visur tu esi vienintelis šeimininkas (vsemu choziain ty odin)“³⁸. Žmogus kaip vienintelis pasaulio šeimininkas — štai posakis, giliausiai atskleidžiąs sekuliarizacijos esmę ir sykiu nurodąs, koku būdu pasaulis tampa nebe Dievo.

Žmogaus kaip vienintelio šeimininko samprata bei pergyvenimas nušviečia mum ir aukščiau minėtą buvi-

mą be Kristaus, kuri pavadinome pasaulio nuodėme, padarančia pasaulį vertą Dievo teismo. Gyvendamas pasaulyje tarsi savuose, namuose ir laikydamas save vieninteliu šių namų šeimininku, sekuliarizuotas žmogus negali pakelti, kad Krikščionybė skelbtų, esą Kristus atėjęs į pasaulį kaip į savo nuosavybę. Pasaulis juk esąs žmogaus nuosavybė, ir Kristui čia nėra ko ieškoti. Išganymas, Kristaus atneštas pasaulin, gali būti suprastas tik kaip žmogiškojo sugyvenimo pakilninimas, bet ne kaip viso ko palenkimas Kristui kaip Galvai. Kristus Išganytojas ontologine prasme, kuriam visa yra sukurta, virsta tuo būdu sekuliarizuoto žmogaus varžovu. Galimas daiktas, kad šios varžytinės ne visados esti sąmoningos. Galimas daiktas, kad sekuliarizuotas žmogus ieškosi įvairių priedangų, kad pateisintų priešišką savo nusiteikimą. Esmėje tačiau Kristaus stūmimas iš pasaulio yra ne kas kita, kaip išvada sampratos, kad pasaulis yra gryna būtis, o ne reikšmuo, ir kad žmogus yra vienintelis šios būties valdovas, ją sau palenkęs savo mokslu ir technika. Kas tad skelbia, esą pasaulis rodo į anapus, tas atima jį iš žmogaus ir paverčia ši nebe šeimininku, bet tik patikėtiniu, tik užvaizdą, apie kurią kalba Evangelija ir kuris turįs duoti apyskaitą tikrajam talentų Savininkui (plg. *Mt 25, 19–30*). Sekuliarizuotas žmogus tokios apyskaitos duoti kaip tik nenori, nes jam patikėtus talentus laiko ne skola, bet savu, pinigų. Todėl jis nekenčia ano Didžiojo Savininko ir mėgina Jį išstumti legendoje, kai inkvizitorius atidaro Sevilijos kalėjimo duris ir sako suimtam Kristui: „Eik ir daugiau nebegrižk! Niekados, niekados“³⁹, — ši scena kartojasi visą istorijos metą. Sekuliarizacijos vyksmu ji yra virtusi visų mūsų padėtimi.

4. SEKULIARIZACIJOS TIESA

Lig šiol kalbėjome apie sekuliarizaciją daugiau aprašomuoju būdu, aptardami jos dviprasmiškumą, jos galimybes ir galop jos esmę. Tačiau liko neatsakytas pats svarbiausias klausimas, būtent sekuliarizacijos tiesos klausimas. Kiek sekuliarizacija yra teisi, šaukdamasi gamtos ir kultūros sričių savarankiškumo? Kiek ji teisi, nepaisydama pasaulio kaip ženklo? Ir ar iš tikro pasaulis yra ženklas į anapus? Jei taip, tai kur šis jo ženkliškumas reiškiasi ir ką jis mum sako? Jei ne, tai kokių būdu pasaulis vis dėlto yra Dievo? — Štai klausimai, kurie savaime kyla ir prie kurių norėtume valandėlę stabtelėti,

nes tik juos išsiaiškinus atsiskleis mums ir sekuliarizacijos tiesa.

Pirmasis dalykas, kuris iš esmės rišasi su sekuliarizacija, yra klausimas: ar pasaulis yra Dievo apsireiškimo vieta? Kitaip sakant, ar per gamtos ir istorijos reiškinius byloja Dievas, skelbdamas žmonijai savo Valia, skleisdamas amžinąjį savo planą, duodamas įsakymų bei nurodymų ir veddamas ją išganymo keliu? Ši klausimą keliame išeidami anaiptol ne iš subjektyvaus pergyvenimo. Subjektyviai žmogus visais laikais yra Dievą pasaulyje radęs. „Jis girdi, kaip laukai Jį kužda; jis regi, kaip žvaigždės Jį dainuoja; jis niekur negali Jo pamiršti, nes visa yra tik Jo apsiaustas“ (R. M. Rilke). Šiuo pergyvenimu rėmėsi viduramžiška pasaulio kaip knygos, kaip paveikslo ir kaip veidrodžio samprata; juo rėmėsi romantinis santykis su gamta kaip motinos iššiom; juo gyveno net ir filosofinis pasaulio tikslingumo bei darnumo svarstymas, vedęs žmogų į Dievą kaip asmeninį ir absoliutinį Protą. Subjektyvus pasaulio pergyvenimas yra žmogaus kelias į Dievą. Tačiau ne šiuo keliu norime eiti klausdami, ar pasaulis yra Dievo apsireiškimo vieta. Ši klausimą keliame išeidami iš Dievo objektyvaus atsiskleidimo žmonijai; atsiskleidimo, kuriuo yra grindžiamas jos santykis su Dievu arba religija. Kitaip tariant, čia norime suvokti, ar pasaulis yra Dievo kelias į žmogų.

Būdama santykis, religija iš esmės yra dvipolė, vadinasi, apimanti tiek žmogų, tiek Dievą. Nėra jokios nei grynai dieviškos, nei grynai žmogiškos religijos. Visokios kalbos apie vad. humanistinę religiją pagal L. Feuerbacho mintį „homo homini Deus est — žmogus žmogui yra Dievas“⁴⁰ yra nesusipratimas. Tai suvokė jau didis marksizmo teoretikas G. Plechanovas, kritikuodamas rusiškuosius „dievadirbius“ (bogostroiteli) ir savo mintį sutraukdamas į šiuos būdingus žodžius: „Nėra jokios religijos be Dievo; kur yra religija, ten turi būti ir Dievas“⁴¹. Iš kitos pusės, nėra jokios religijos ir be žmogaus; kur yra religija, ten turi būti ir žmogus kaip sąmoninga bei veikli būtybė Dievo atžvilgiu. Todėl nesusipratimas yra ir kalbos apie ateistus kaip apie anoniminius krikščionis, kurie, padoriai gyvendami ir gera darydami artimui, jau tuo pačiu, tegu ir nesąmoningai, tikį į Dievą ir vykda Krikščionybę, nors savo žodžiais bei elgesiais savo tikėjimą ir neigtų⁴². Religija kaip santykis negali būti nei Dievo užsisklendimas savo didybėje, nei žmogaus užsi-

darymas savo vienatvėje. Religijos nėra tol, kol Dievas gyvena „neprieinamoje garbėje“, kaip apie Jį sako vienas bizantinės liturgijos himnas, arba kol žmogus slepiasi „nuo Viešpaties po sodo medžiais“, kaip apie pirmuosius nusidėjėlius kalba Šventasis Raštas (*Pr 3, 8*). Religija gali kilti tik tada, kai Dievas apsireiškia žmogui ir kai žmogus atsiveria Dievui, vadinasi, kai Dievas palieka savo transcendenciją ir nusileidžia žmogaus plotmėn ir kai žmogus palieka savo imanenciją ir eina Viešpaties pasitiktų. Religija yra Dievo ir žmogaus susitikimas pakeliui į vienas kitą. Tai nėra koks nors grynai vidinis pergyvenimas, bet tai visiškai objektyvus vyksmas, kurio metu susieina žmogus nusidėjėlis su Dievu Išganytoju, tuo būdu pradėdami ir vykdydami atpirkimo istoriją.

Kur yra šio susitikimo vieta? Kur žmogus pasitinka Dievą, palikęs savo slėpynę „po sodo medžiais“ ir išėjęs Viešpaties ieškotų? Kur apsireiškia Dievas, palikęs savo „neprieinamą garbę“ ir išėjęs nusidėjėlio ieškotų?

Pati pirminė Dievo apsireiškimo vieta, kurioje žmogus Dievą objektyviai randa ir todėl užmezga su Juo religinį santykį, gali būti tiktai gamta, vadinasi, šalia žmogaus (asmenine ir visuomenine prasme) esąs pasaulis su savo apraiškomis, įvykiais ir dėsniais. Šiandieninė evoliucijos teorija gali būti, kaip matysime trečiame šios knygos skyriuje, gana stipriai kritikuojama filosofiniu bei teologiniu atžvilgiu, kiek ji pati, peržengusi gamtamokslio ribas, virsta filosofija ir net teologija (pav., Teilhard'o de Chardino atveju). Tačiau jokia būdu negalima neigti jos atskleisto fakto, kad žmogus yra išsivystanti būtybė, vadinasi, kad jo buvimas pasaulyje ne visados yra buvęs toks, koks yra dabar. Be abejo, šio išsivystymo eiga gamtamoksliui yra tokia spragota, jos pradžia tokia tamsi ir jos priežastys tokios neaiškios, jog šandien, kaip teisingai pastebi P. Overhage'as, vis labiau įsitikinama, kad „viena biologija savomis tyrimo priemonėmis neištengia išaiškinti atsiradimo naujos buvimo lyties, kurią regime žmoguje“⁴³. Nepaisant betgi visų šių sunkenybių bei negalių, pats išsivystymas yra neabejotinas. Jo esmė glūdi tame, kad žmogus, atsiradęs pasaulyje (kaip jis atsirado, evoliucijos teorija pasakyti negali⁴⁴), iš lėto, tačiau pastoviai bei ryžtingai vadavosi iš gamtos priklausomybės, pamažu kurdamas naują savo gyvenimo aplinką, kurią vadiname kultūra. Evoliucija

žmogiškojoje būtyje reiškia nuolatinį perėjimą nuo gamtos prie kultūros arba gamtos palenkimą savo reikalui. Tai betgi kaip tik ir rodo, kad pradinis žmogus yra buvęs gamtai tiek stipriai palenkias, jog ši iš tikro jam buvo tiesioginė gyvenamoji jo aplinka — tegu ir neromantinė prasmė kaip „aukso amžius“ ar „motinos iščios“. Pirminio žmogaus ypatingas susijimas su gamta yra buvęs neišvengiamas ir jo išsivystyme visiškai suprantamas dalykas⁴⁵.

Betgi ir šis pirminis žmogus turėjo religiją, vadinasi, santykiavo su Dievu. Krikščionybė, atsiremddama į Dievą kaip Meilės sampratą, yra įsitikinusi, kad „bereliginis žmonijos istorijos tarpsnis yra gryna išmonė ir kad religija savo esme nėra priklausoma nuo kultūros laipsnio“⁴⁶. Tai reiškia, kad religija yra buvusi ir tada, kai žmogus gyveno dar kuo mažiausiai perkeistoje gamtoje. Ir tada Dievas jam reikėsi kaip jo Gelbėtojas. Ir tada žmogus ieškojo To, kuris atleistų jam kaltes ir saugotų jį nuo negandų. Ir tada jis tikėjo į anapusinį gyvenimą, ką rodo visų amžių laidosenos palaikai. Tačiau kas buvo tasai laukas, kur anas pirminis žmogus galėjo Dievą apsireiškiamą objektyviai užčiuopti ir todėl suprasti, kad Viešpats yra netoli jo (plg. *Apd 17, 27*)¹. Kokiais ženklais bylojo Dievas į šį žmogų, tebegyvenantį laukinių gyvenimą? Juk kad žmogus pajęgtų Dievą pasitikti, pats Dievas turi nužengti į žmogaus plotmę, nes į Dievo plotmę žmogus pakilti negali. Kiekvienas Dievą apsireiškimas turi būti šitoks nužengimas. Jis turi būti susižmoginimas ir net susidaiktinimas, vadinasi, įsikūnijimas į žmogui prieinamus bei suprantamus dalykus. Dievas byloja žmogui ne dieviškai, bet žmogiškai. Tai pagrindinis apsireiškimo dėsnis, kuriame slypi ne tik jo sėkmingumas sielovadiniu atžvilgiu, bet kartu ir jo priklausomumas nuo žmogaus išsivystymo laipsnio ir tuo pačiu nuo jo istorijos pobūdžio. Apsireiškimo būdas kinta, nes kinta žmogus su visa savo aplinka⁴⁷. Dievas kalba į žmogų visados, nes Jis yra Meilė. Bet kaip tik todėl, kad Dievas yra Meilė, Jis kalba į žmogų kiekvieną sykį taip, kad šis Jo kalbą suprastų — ne kaip subjektyvią savo vidaus nuotaiką, bet kaip objektyvų jam iš viršaus duotą ženklą. Objektyvinis ženkliškumas yra kiekvieno apsireiškimo būdas, tegu šis būdas ir labai įvairuotų. Dievas kalba „tūleriopu būdu“ (*Žyd 1, 1*), bet Jis kalba kiekvieną sykį objektyviai ir suprantamai.

Kokiais tad ženklais galėjo Dievas prabilti į patį pirminį žmogų? Į kokią šiam žmogui prieinamą bei suprantamą jo būsenos plotmę galėjo nusileisti Dievas kaip Apreiškėjas? Atsakymą į šį klausimą mėgina duoti kardinolas J. Daniélou, ieškodamas vaidmens, kuri stambeldybė vaidina išganymo istorijoje⁴⁸. Išganymo istorija juk prasideda žmogaus puolimu, kuriuo prasideda ir jo žemiškoji istorija apskritai. Kiekvienas santykis su Dievu arba religija dalyvauja šioje išganymo istorijoje. Nuosekliai tad joje dalyvauja ir stambeldybė. Tačiau kaip? Koks yra jos vaidmuo šiame dalyvavime? Šio klausimo išsprendimą Daniélou regi Nojaus istorijoje. Nojų Viešpats, kaip žinome, išgelbėjo nuo tvano ir sudarė su juo sąjungą, vadinasi, jam apsireiškė nužengdamas į Nojui prieinamą bei suprantamą plotmę, atitinkančią jo būseną. Ir štai ši plotmė, iš kurios Viešpats Nojui bylojo, buvo grynai gamtinė: tvanas kaip gamtinė katastrofa yra Dievo bausmės išraiška (plg. *Pr 7, 4–6*), vėjas kaip gamtinis reiškiny yra šios bausmės užbaigėjas (plg. *Pr 8, 1*), vaivorykštė irgi kaip gamtinis reiškiny yra Dievo pažado ženklas, kad daugiau žemės tvanu nebebusias (plg. *Pr 9, 11–16*). Visoje šioje istorijoje Dievas apsireiškė ir kaip Teisėjas bei Baudėjas, ir kaip Gelbėtojas bei Vadovas ateičiai. Tačiau visais atžvilgiais Jis apsireiškė per gamtą. Gamtos reiškiniai — tvanas, vėjas, vaivorykštė — buvo Nojui Viešpaties ženklai, skelbę jam Dievo rūstybę, Jo pasigailėjimą ir Jo pasilikimą su žmonija amžiam: „Kai tik vaivorykštė pasirodys debesyse, aš pažvelgsiu į ją ir prisiminsiu amžiną sąjungą tarp Dievo ir kūniųjų padarų žemėje" (*Pr 9, 16*).

Nuosekliai tad Daniélou Nojaus religiją laiko gamtine religija, nes visi Nojui Dievo duoti ženklai buvo gamtiniai reiškiniai. Ir pats Dievas, tvanui pasibaigus, atrodo, labiau gailėjosi sunaikintos gamtos negu žuvusių žmonių, šie esą „pikti savo širdyje nuo pat jaunystės" (*Pr 8, 21*), tuo tarpu gamtos padarai yra nekalti. Kodėl tad jie turėtų būti baudžiami kartu su žmogumi? Užtat Dievas ir kalbėjo pats sau: „Aš nebeprakeiksiu daugiau žemės žmogaus dėlei. . . Jokio gyvo padaro daugiau nebebusiu taip, kaip dabar padariau" (*Pr 8, 21*). Nuosekliai tad ir sąjunga, apie kurią Dievas kalbėjo po tvano, buvo sudaryta ne tik su Nojumi bei jo palikuonimis (plg. *Pr 9, 9*), bet ir „su kiekvienu žemės gyvūnu" (*Pr 9, 10*). Vaivo-

rykštė kaip šios sąjungos ženklas buvo duotas ne tik žmogui, bet ir gamtai: „Aš lenkiu savo lanką debesyse. Jis bus ženklas tarp manęs ir šitos žemės" (*Pr 9, 13*). Nojaus atveju Dievas iš tikro apsieiškė kaip gamtos Viešpats, per ją kalbėdamas ir ją globodamas. Gamta buvo toji plotmė, į kurią Dievas nužengė, kad apsieiškėtų žmogui, esančiam su gamta dar ypatingai susietam.

Nojaus įvykis meta, pasak Daniélou, šviesos ir visom kitom gamtinėm religijom suprasti. Nojaus religija nebuvo išimtis ano meto žmonijos istorijoje. Visos religijos tuo laiku buvo gamtinės, ir visose jose Dievas reiškėsi per gamtinius įvykius. Nojus buvo tik dorinė — anaip tol ne religinė — išimtis: jis „buvo teisingas, nebaustinas žmogus tarp savo amžininkų“, taip jį apibūdina Senasis Testamentas (*Pi 6, 9*). Todėl Viešpats jo ir pasigailėjo, o kitus nubaudė — ne todėl, kad jų religija būtų buvusi Dievui nepriimtina, bet todėl, kad jie buvo doriškai sugedę, vadinasi, nepaisė jiems Dievo duodamų per gamtą ženklų. Nojus jų klausė ir todėl „vaikščiojo su Dievu" (*Pr 6, 9*). Tai reiškia, kad ir gamtinė religija gali padaryti žmogų teisų Viešpaties akivaizdoje. Jeigu gamtinę religiją vykdaž žmogus doriškai smunka, tai kalta čia yra ne ši religija, bet pats žmogus. Nojaus teisumas todėl ir leidžia Daniélou daryti išvadą, kad „gamtinėse religijose esama tiesos" ir kad „jos atitinka pirmąją sąjungą, būtent sąjungą su Nojum, kai Dievas apsieiškė gamtinio ritmo taisyklingume", liudijančiame „Jo ištikimybę"⁴⁹. Gamta pirminiam žmogui buvo sakralinė, nes Dievas tikrai joje gyveno: ji buvo Jo šventykla, ir žmogaus santykis su šia Dievo šventykla buvo pilnas pagarbos ir net baimės. Pirminis žmogus jautė Dievo artumą „gamtiniame ritine, žvaigždžių skriedime, metų laikų eigoje"; visi šie dalykai teikė jam galimybės „šiek tiek pažinti Dievą; visi jie buvo šventybės atskleidimas" (t. p.) Šiai minčiai patvirtinti Daniélou cituoja šv. Pauliaus žodžius, esą Dievas „praėjais laikais leido visom tautom eiti savais keliais, tačiau nepaliko savęs be liudijimo, gera darydamas iš dangaus, duodamas lietaus ir derliaus, maitindamas ir pripildydamas mūsų širdis linksmybės" (*Apd 14, 15—16*). Vadinasi, tokios gamtinės apraiškos, kaip lietus ir derlius, maistas ir džiaugsmas, turėjo liudyti Dievą ir tuo būdu leisti žmogui pajauti Jo artumą. Be abejo, gamtinės religijos keliai buvo labai įvairūs. Kiekviena tauta turėjo kitokių gamtinių reiškinių, per kuriuos

Dievas kalbėjo. Bet nė viena tauta neliko be Dievo apsi-
reiškimo arba savęs liudijimo. Daniélou neslepia, kad
gamtinės religijos mus pasiekė išsigimusios. „Tačiau tai
nereiškia, kad jų pagrindas nebūtų buvęs teisingas“
(p. 25). Tai patvirtina ir II Vatikano susirinkimas saky-
damas, kad „nuo pat senovės iki mūsų dienų įvairiose
tautose buvo vienaip ar kitaip išvelgta paslaptinga jėga,
glūdinti pasaulio būvyje ir žmogaus gyvenimo įvykiuose.
Kartais užtinkame jose net aukščiausios Būtybės arba
ir Tėvo pripažinimą. Tas pažinimas ir pripažinimas pri-
pildo jų gyvenimą gilaus religinio jausmo“⁵⁰. Kitaip sak-
tant, Dievo apsiareiškimas per gamtą yra buvęs tikras
apsiareiškimas, ir žmogaus santykis su šiuo per gamtą
bylojančiu Dievu buvo tikra religija. Išganymo istorijoje
gamtinė religija buvo pirmas konkretus šios istorijos
tarpsnis, atitinkąs ano meto žmogaus išsivystymą. Nerei-
kia stebėtis, kad šis tarpsnis truko ilgai, nes ir žmogus
labai ilgai buvo „laukinis“. Pasiekęs aukštesnio kultūros
laipsnio, vadinasi, labiau išsivadavęs iš gamtos, jis susi-
kūrė kitokią savo buvimo pasaulyje plotmę, kurioje ir
Dievas jam kitaip apsiareiškė. Tuo būdu kilo nauja reli-
gija kaip tolimesnė išganymo istorijos lytis.

Šios naujos religijos pradžią tiek Daniélou, tiek kiti reli-
gijų istorikai regi Dievo sąjungoje su Abraomu (plg. *Pr*
15). Dievas siuntė Abraomą iš savo krašto į nežinomą
šalį kaip būsimą jo palikuonių tėvynę (plg. *Pi 12, 1–3*);
Jis siuntė jį į nežinomą ateitį, ir Abraomas keliavo „vis
toliau ir toliau“ (*Pr 12, 9*), neturėdamas nuovokos, kur
jis eina ir ką galėtų savo klajonėmis pasiekti, juo labiau
kad buvo bevaikis (plg. *Pr 15, 2*). Bet jis pakluso Vieš-
paties Valiai ir bastėsi iš vieno krašto į kitą, sutikdamas
karalių bei kunigų ir kovodamas su nedraugingomis gen-
timis (plg. *Pr 14, 11–20*). Kur tik naujai atvykdavo, tuoj
pat statydavo aukurą ir šaukdavosi Viešpaties Vardo
(plg. *Pr 12, 7–8; 13, 4; 13, 18*). Mūsų laiko teologai, sek-
dami Soerenu Kierkegaard'u⁵¹, laiko Abraomą tikinčio
žmogaus pavyzdžiu: jis tiek atsiveria Dievui, jog ne tik
neklausia, kur ir kam jį Viešpats siunčias, bet ir be
jokio murmėjimo sutinka paaukoti net savo sūnų (plg.
Pr 22). Todėl labai dažnai (jau nuo B. Pascalio laikų)
„Abraomo Dievas“ yra laikomas priešingybe „filosofijos
Dievui“: pirmasis esąs tikėjimo, antrasis — žinojimo Die-
vas. Galimas daiktas, kad Abraomo elgsena iš tikro yra
pavyzdinga ir kad Dievas jo pergyvenime iš tikro yra

religinis Dievas, vadinasi, paliečias pačią mano būtį, o nepasiliekąs suvoktas tik kaip loginė išvada, kilusi svartsiant pasaulio sąranga. Ši išvalga gali būti laikoma visiškai teisinga. Ir vis dėlto ji liečia ne naują religiją, kilusią iš Dievo sąjungos su Abraomu, o tik paties Abraomo nuotaiką arba jo religingumą, vargu kuo nors iš esmės besiskiriantį nuo Nojaus religingumo. Tuo tarpu subjektyvinė Abraomo nuotaika — jo gilus klusnumas Dievo valiai ir beatodairinis jo sekimas kasdienoje — dar nepasako, kuo gi Nojaus religija objektyviai skiriasi nuo Abraomo religijos.

Susitelkęs apie vidinį Abraomo religingumą, Kierkegaard'as bei jo sekėjai nepastebėjo, kad, sudarydamas naują sąjungą su Abraomu, Dievas savo apsireiškimą arba aną šv. Pauliaus minimą savęs liudijimą iš gamtos perkėlė į visuomenę bei jos istoriją, būtent į iš Abraomo kilsiančią tautą (plg. *Pr 17, 4–8*). Abraomas su savo žmona Sara turėjo tapti protėviais „tautų ir karalių“ (*Pr 17, 5, 16*), kuriems Dievas pažadėjo „visą Kanaano kraštą kaip amžiną jų nuosavybę“ (*Pr 17, 8*); Kanaaną nebe kaip gamtos gabalą, bet kaip erdvę valstybei su visa jos kultūra ir istorija. Pats Dievas pakartodamas primygtinai sakėsi būsiąs šios tautos — jos kultūros ir istorijos — „globos Dievas“ (*Pr 17, 7*). Ši tauta bus Jo tauta; Jis gyvens joje ir jai vadovaus; visi jos žygiai esmėje bus Jo žygiai kaip ženklai, per kuriuos Jis kalbės žmonijai, duos savo įsakymus ir skelbs savo Valią. Visi šios tautos vadai kalbės ir veiks ne savo, bet Jo vardu. Šios tautos istorija su visais savo įvykiais bus tikroji Viešpaties apsireiškimo erdvė. Todėl ji bus sakralinė, nes tai bus paties Dievo gyvenvietė. Dievo sąjunga su Abraomu užtat ir reiškia didžiulį posūkį išganymo istorijoje. Ji reiškia Dievo apsireiškimo plotmės pakitimą. Nuo Abraomo Dievas liudija save ne per gamtą — jos daiktus bei reiškinius, bet per išrinktosios tautos žmones bei įvykius. Nuo Abraomo nebe gamta yra tasai laukas, kur žmogus pasitinka Dievą, bet Izraelio istorija. Santykis su Dievu arba religija kinta: užuot gamtinės religijos ateina istorinė religija; istorinė ta prasme, kad žmogaus tiesioginis gyvenimas — jo bendruomenė ir jo kūryba — virsta taja plotme, į kurią nužengia Dievas, norėdamas būti žmogaus apčiuoptas ir suprastas, kaip esąs netoli jo. Kol iš Abraomo kilusi tauta buvo klajoklė dykumoje, tol Dievas kilsi į jos istoriją tiesiog. Tapusi sėkli Kanaano žemėje ir

susikūrusi valstybę, jį Dievo apsišreikšimą vykdė per savo kunigus, karalius ir pranašus. Naujoji religija įgijo valstybinės religijos lytį: visa Izraelio tautos kultūra — poezija, filosofija, politika, šeima — buvo sakralinė, nes tai buvo Dievo reiškimosi laukas. Kiekvienas šio lauko supasaulinimas arba sekuliarizacija buvo laikomas neištikimybe Dievui arba laužymas sąjungos su Dievu iš žmogaus pusės. Visa tai yra mums daugiau ar mažiau žinoma, nes apie visa tai plačiai pasakoja Senasis Testamentas — iš Izraelio kultūros bei istorijos, sykiu tačiau ir Dievo apsišreikšimo knyga, kadangi šiuodu dalyku — Izraelio istorija ir Dievo apsišreikšimas per ją — yra neatskiriami.

Mažiau mums betgi aišku, kas atsitiko su gamtine religija, sudariusi Dievui su Abraomu naują sąjungą ir tuo būdu pagrindus naują religiją. Pasirinkęs Izraelio tautą — jos istoriją, jos kultūrą, jos vadovus — savo apsišreikšimo plotme, Dievas pasitraukė iš gamtos kaip savęs liudijimo lauko. Gamta nustojo buvusi Viešpaties gyvenvietė arba Jo šventykla. Dievas per ją nebekalba. Ji nebėra Dievo ženklas. Dievas nebesirodo žmonėms šventuose medžiuose ar miškeliuose, žaibuose ar perkūnijoje, lietuje, vaivorykštėje ar metų laikų eigoje. Jis rodo tik Izraelio tautoje. Tiesa, ir jai Dievas ne syki yra reiškėsis dar per gamtinius dalykus: Mozei degančiame krūme (plg. *Iš 3, 2—4*), izraelitam, keliaujantiems per dykumas, debesyse dieną ir ugnies stulpe naktį (plg. *Iš 13, 21*), visai tautai, susijęsiai prie Sinajaus kalno, ugnyje ir dūmuose (plg. *Iš 19, 16—19*). Gamta ne staiga nustojo buvusi Viešpaties savęs liudijimo sritis. Ir vis dėlto Mozė, primindamas Izraeliui visus šiuos gamtinius reiškinius kaip Dievo ženklus, pabrėžia: „Viešpats kalbėjo į jus iš ugnies. Žodžių skambesį Jūs girdėjote, bet tik skambesį. Jūs neregėjote jokios išvaizdos“ (*Pat 4, 12*). Ir kaip tik dėl to, kad Dievas neapsišreikšė jokių pavidalu, Mozė uždraudė Izraeliui gamintis Viešpaties paveikslų, vaizduojančių „vyrą ar moterį, ar kokį nors žemės galviją, ar sparnus ištiesusį paukštį, lekiantį ore, ar kokį nors žemės šliužą, ar kokią nors žuvis“ (*Pat 4, 16—17*). Visos gamtinių daiktų lytis — žmogaus kūnas irgi yra gamtinė lytis — neturinčios būti Dievo ženklas. Dievas yra neregima Jėga, kalbanti ne per kurį nors regimą pavidalą, bet neregimu būdu: mes girdime Jo žodį, bet neregime Jo paties. Istorinėje religijoje daikto vietą užima žodis. Jis yra

Dievo priemonė apreikšti žmogui savo Valią. Nuosekliai tad Mozė ir išpėja izraelitus: „Žiūrėk, kad, pakėlęs galvą į dangų ir regėdamas saulę, mėnulį ir žvaigždžių aibę, nesusigundytum ir nepultum prieš juos ant kelių. Nes juos Viešpats, tavo Dievas, sukūrė visom tautom. Jus gi Viešpats išsirinko, išvedė iš Egipto tirpyklos, kad būtumėte Jo tauta, kaip kad dabar esate" (*Pat 4, 19–20*). Tuo Mozė ir pabrėžė skirtumą tarp Izraelio ir kitų tautų. Izraelio santykio su Dievu pagrindas yra ne gamtinis, bet istorinis pasaulis, Izraelio istorija, kurią pats Dievas pradėjo, sudarydamas sąjungą su Abraomu, ir kurią pats Dievas toliau vedė.

Kas tad yra gamtinė religija ryšium su šia istorine Izraelio religija? J. Daniélou ją vadina pirmatake, regėdamas kaip tik čia jos tiesą, kartu jos tragiką ir netiesą. Prieš sąjungą su Abraomu gamtinė religija buvo vienintelis teisingas žmogaus santykis su Dievu, nes gamta buvo vienintelis Viešpaties apsiareiškimo arba savęs liudijimo laukas. Ji atitiko anuometinį žmogaus išsivystymo laipsnį ir todėl buvo teisinga. Tačiau ji buvo tik kelio paruošėja naujai religijai, prasidėjusiai su Abraomu. Po Abraomo sąjungos atėjo tokia religija, kurioje Dievas reiškėsi ne per gamtą, bet per istoriją. Tiesa, istorija neišskiria gamtos, todėl ir gamtiniai reiškiniai kaip Dievo ženklai buvo žinomi ir Izraelyje. Tačiau istorija duoda gamtai naują prasmę; ji neima gamtos kaip tokios, bet įtraukia ją į žmogaus egzistenciją, teikdama jai naują pavidalą. Todėl ir gamtiniai reiškiniai Izraelio religijoje buvo Dievo apsiareiškimo vieta ne kaip tokie, bet tik kaip erdvė, iš kurios suskambo Viešpaties žodis. Tai, kaip minėta, Mozė pabrėžė izraelitam labai aiškiai, norėdamas, kad jie skirtų savą religiją nuo Kanaano gyventojų religijos, kuri tebebuvo gamtinė Nojaus prasme. Gamtiniai reiškiniai, iš kurių izraelitai Dievo žodžio negirdėjo, nebebuvo Viešpaties ženklai, o tik nebylūs Jo padarai. Gamta po sąjungos su Abraomu buvo nusakralinta. Ji nebebuvo šventa, nes ji nebebuvo Viešpaties apsiareiškimo plotmė. Jos uždavinys liudyti Dievą buvo baigtas. Po jos atėjo aukštesnis Viešpaties liudytojas, būtent Izraelis su sava kultūra bei istorija. Gamtinė religija kaip istorinės religijos pirmatakas turėjo užsibaigti ir išnykti.

Bet ji neišnyko. Ji gyveno šalia istorinės Izraelio religijos. Ji tebegyvena ir šiandien šalia Krikščionybės. Ir štai čia Daniélou kaip tik ir regi jos tragiką. Gamtinės

religijos nelaimė yra ne ta, kad ji yra išsigimusi, bet ta, kad ji nėra išnykusi. „Nojaus sąjunga,— sako Daniélou,— buvo tikra žmonijos religija ligi sąjungos su Abraomu. Bet kaip tik šios sąjungos ji buvo pralenkta. O Evangelijos ji yra pralenkta dar syki. Ji tad yra pasenusi dvigubai. Stabmeldiškųjų religijų klaida yra ta, kad jos neišnyksta apreiškotosios religijos akivaizdoje” (p. 25). Čia Daniélou primena mums šv. Jono Krikštytojo vaidmenį ryšium su Kristumi. Šv. Jonas buvo Kristaus pirmatakas, ir kaip tik čia glūdėjo jo didybė. Tačiau jis suprato savo vaidmenį, todėl tylomis pasitraukė Kristaus akivaizdoje, pastebėdamas, kad jam reikia mažėti, o Kristui augti (plg. *Jn 3, 30*)⁵². Tuo tarpu gamtinės religijos šios savo paskirties būti pirmatakėmis nesuprato. Jos nepasitraukė nuo žmonijos išganymo scenos. Jos laikėsi ir toliau, nors jų uždavinys jau buvo atliktas. „Pirmatako pagunda,— pastebi Daniélou,— kaip tik ir glūdi atsakysime išnykti” (t. p.). Pirmatakas, kuris nenori eiti mažyn, užleisdamas savo vietą aukštesniajam, „priešinasi istorijai, mėgina sulaikyti Dievo planą, kuriam kaip tik pats atstovauja, ir todėl virsta nebe pirmataku, bet priešininku” (t. p.). Tai didžiai prasminga pastaba. Įsivaizduokime, kas būtų įvykę, jei šv. Jonas Krikštytojas būtų pasidavęs šiam gundymui ir, užuot užleidęs Kristui savo veiklos dirvą, būtų ėmėsis pats kurti savą religinę mokyklą. Jono veikla šalia Kristaus būtų buvusi nebe kelio tiesimas Aukščiausiam, kaip šią veiklą apibūdino Zacharijas Jono gimimo dieną (plg. *Lk 1, 7*), bet ėjimas savu keliu ir tuo būdu pačios pasiuntinybės išdavimas.

Šitoks išdavimas kaip tik įvyko gamtinių religijų atveju. Perkėlus Dievui savo apsireiškimo plotmę iš gamtos į Izraelio istoriją, gamtinės religijos pasidarė tuščios: jos regėjo Viešpatį ten, kur jo objektyviai nebebuvo. Galimas daiktas, kad subjektyviai šios religijos ir toliau galėjo padaryti žmogų, kaip kadaise Nojų, „teisingą ir nebaustina“. Čia yra pagrindas krikščioniškos pažiūros, kad kiekvienas žmogus, gyvenąs pagal savo sąžinę, gali pasiekti išganymo. Objektyviai tačiau visas šis stabmeldiškasis teisingumas po Abraomo rėmėsi klaida, nes Dievas per gamtą nebebylojo. Po Abraomo bet kokia gamtinė religija buvo klaidinga — ne tik tuo, kad ji ne kartą garbino kūrinių, užuot garbinusi Kūrėją, bet klaidinga pačia savo esme, būtent tuo, kad ji gamtą laikė ir toliau Dievo apsireiškimo plotme, tuo tarpu ši plotmė jau buvo

Izraelio istorija. Po Abraomo nebebuvo prasmės klaustis gamtos įvykių — audros, žaibų, paukščių skridimo,— kad jie mums atskleistų Viešpaties Valią, nes Dievas per juos nebebylojo, kaip tai buvo daręs anksčiau. Po Abraomo nebebuvo prasmės melstis miškuose, prie šaltinių, kalnų olose, nes ten Dievas nebegyveno: Jo gyvenvietė buvo Izraelis. Gamta neteko savo ženkliskumo, ji gyveno gryną būties gyvenimą su savais nepermaldujamais dėsniais, virtusi medžiaga žmogaus veiklai. Abraomo sąjunga su Dievu buvo gamtos supasaulinimas visuotine prasme. Po Abraomo gamta yra sekuliarizuota. Jai yra nutraukta sakralinė uždanga; ji yra palikta grynai pasauliškume. Jeigu tad žmogus ir toliau stebi gamtą kaip Viešpaties savęs liudijimo ženklą, jis klysta ir tuo pačiu stumia gamtinę religiją vis toliau išsigimimo keliu. Ieškodamas Dievo Valios gamtos reiškiniuose, žmogus po Abraomo rado joje tik savo paties valią. Burtininkų, žynių, magų ir kunigų spėjimai iš gamtos ženklų apreiškė žmogui nebe Dievo, bet tiktai šių nepasitraukusių pirmatąkų mintis. Bet koks mėginimas laikyti sekuliarizuotą gamtą ir toliau sakraline keršijo žmogui, žalodamas jo santykį su Dievu ir tuo pačiu jį patį. Štai kur yra pagrindas, kodėl gamtinės religijos istorijos eigoje taip labai išsigimė. Nes kai tik žmogus Dievo vardu' kalba ten, kur Dievas tyli, atsidaro durys sauvalei kuo plačiausiai.

Dievo sąjunga su Abraomu betgi nebuvo paskutinė išganymo istorijos vyksme. Todėl ir Dievo apsiareiškimas bei savęs liudijimas Izraelio tautoje nebuvo paskutinė plotmė, kurion Viešpats nužengė, kad pasitiktų nusidėjusį žmogų. Nuo pat pradžios Dievas skelbė, kad sudarysias naują sąjungą, ši sykį jau nebepakeičiamą ir nebeišardomą, būtent asmeninės vienybės sąjungą. Sąjunga su Nojumi buvo daugiau sąjunga su jo gyvenamąja gamtine aplinka, kurioje Dievas buvo jaučiamas esąs arti žmogaus gamtos jėgų bei reiškinių pavidalu. Sąjunga su Abraomu buvo daugiau sąjunga su tauta, kurią Dievas išsirinko kaip savo liudytoją ir per kurios istorijos įvykius bei kultūros lytis jis jai kalbėjo ir ją vedė. Tačiau abi šios sąjungos nebuvo asmeninio pobūdžio. Abiejose sąjungose Dievas pasiliko kaip veikianti, bet neregima Jėga. Šios Jėgos galią Nojus jautė gamtos reiškiniuose, Abraomas ir vėliau visa Izraelio tauta — savo istorijos įvykiuose ir bendrame jos likime. Kiekvienu betgi atveju

Dievas nebuvo tarp žmonių kaip vienas iš jų, kaip jų brolis, būnas taip, kaip ir visi kiti. O kol šitokios sąjungos Dievas nebuvo sudaręs, tol bet kuri kita sąjunga negalėjo būti galutinė ir neperžengiama. Štai kodėl ir sąjunga su Abraomu buvo tik laikinė. Štai kodėl ir Izraelis kaip Viešpaties apsiareiškimo plotmė irgi buvo tik pirmatakas būsimai asmeninei sąjungai.

Asmeninė Dievo sąjunga su žmogumi įvyko — tai visiems mum žinoma — Logos kaip antrojo Šv. Trejybės Asmens išsikūnijimu žmogiškoje prigimtyje ir Jo gimimu iš Mergelės Marijos. Jėzus Kristus tapo šios naujos sąjungos išraiška, šio naujo žmogaus santykio su Dievu arba naujos religijos grindėju. Būdamas tikras Dievas ir tikras žmogus viename asmenyje, Kristus yra neapkeičiama ir nebesuardoma Dievo ir žmogaus sąjunga. Sykiu Jis yra ir paskutinė sąjunga, nes asmeninės vienybės pralenkti nebegalima. Kristus yra išganymo vyksmo atbaiga. Po Jo nėra įmanomas joks kitas žmonijos atpirkėjas. Kai Dievas apsiareiškia žmonijai regimo asmens pavidalu, regimo ne kaip kokia išvaizda, bet kaip tikras žmogus, tai šis apsiareiškimas yra galutinis, nes asmuo yra aukščiausia ir galutinė kategorija. Šia prasme Krikščionybė ir moko, kad Jėzus iš Nazareto yra neperžengiama žmonijai tartas Dievo Žodis, tartas ne greitai nuskambančiu garsu, bet žmogiškąja prigimtimi, neatskiriamai sujungta su dieviškąja prigimtimi. Nuosekliai tad Krikščionybė laiko save paskutine ir neperžengiama religija. Kaip negalima peržengti asmeninės Dievo vienybės su žmogumi Kristuje, taip negalima peržengti nė žmogaus santykio su šiuo asmeniškai Kristuje gyvenančiu Dievu arba krikščioniškosios religijos. Krikščionybė yra paskutinis išganymo istorijos tarpsnis. Jokia kita religija arba kitu santykiu su Dievu Krikščionybės pakeisti nebegalima, nes nieko nebegalima pastatyti vietoje asmeninės Dievo vienybės su žmogumi. Kiekvienas bandymas pakeisti Krikščionybę reikštų atkritimą į Dievo kaip neregimos Jėgos sampratą stambeldybės ar judaizmo prasme. Šitoks atkritimas betgi būtų priešingas pasiektam žmogaus išsivystymo laipsniui. Suvokęs save kaip nelygstamos vertės asmenį ir garbinęs Dievą kaip savąjį Tu, gyvenantį Kristaus asmenyje, žmogus nebegali grįžti atgal ir pradėti garbinti Dievą kaip kažkokią kosminę ar istorinę Jėgą. Tai reikštų atkritimą į barbarybę, nepaisant net ir labai aukštos techninės civilizacijos. Krikščionybė

pakeisti gali tik ateizmas, vadinasi, paneigimas Dievo kaip tikrovės. Štai kodėl visokios teorijos, esą Krikščionybė esanti galima ir be Kristaus kaip Dievažmogio⁵³, yra nesupratimas tiek išganymo istorijos apskritai, tiek Krikščionybės skirtumo nuo visų ankstesnių šios istorijos tarpinių.

Įvykus asmeninei sąjungai tarp Dievo ir žmogaus Kristuje, istorinė sąjunga su Izraeliu nustojo buvusi Dievo apsiareiškimo plotmė — taip lygiai, kaip gamta nustojo buvusi apsiareiškimo plotmė po Dievo sąjungos su Abraomu. Istorinė Izraelio religija užleido vietą asmeninei Kristaus religijai. Tai skelbia Naujasis Testamentas labai aiškiai. Visas laiškas žydams yra skirtas atskleisti skirtumui tarp judaizmo ir Krikščionybės ir sykiu parodyti, kad pasilikti prie judaizmo reiškia, kaip jau šio skyriaus pradžioje minėjome, nesuprasti laiko (plg. *Rom 13, 11*) ir todėl būti išganymo istorijos pralenktam. To laiško autorius stengiasi žydam įkalbėti, esą jie turi „laikytis tų dalykų“, kuriuos yra girdėję apie Kristų, nes kitaip jie bus išganymo istorijos srovės nunešti į šalį („ne forte perefluamus“ (*Žyd 2, 1*). Izraelis yra buvęs Kristaus atėjimo pirmatakas ir kelio tiesėjas. Todėl jis turįs dabar suprasti savo vaidmenį ir nepaniekinti „taip didelio išganymo“ (*Žyd 2, 3*), patvirtinto jo dalyvių ir paliudyto paties Dievo „ženklais ir stebuklais“ (*2, 4*). Kitaip Izraelis virstų tokiu pirmataku, kuris nenori eiti mažyn ir todėl tampa priešininku to, kuriam pats ruošė kelią. Tolimesnis Izraelio ir Krikščionybės santykių išsivystymas, deja, parodė, kad tame laiške išreikštas būgštavimas nebuvo be pagrindo: judaizmas atsisakė pasitraukti ir išnykti kaip Dievo santykis su žmogumi ir kaip Viešpaties savęs liudijimo plotmė. Jis pasiliko ir po Kristaus, kaip gamtinės religijos pasiliko po Abraomo. Tuo pačiu jis virto objektyviai klaidinga religija, nes po Kristaus Dievas kalba žmonijai nebe per Izraelio istoriją bei kultūrą, bet tik per savo Sūnų. Izraelio istorija virto nebyle, kaip ir gamta po Abraomo, nes Dievas šios istorijos įvykiuose nebesireiškia. Jo gyvenvietė dabar yra ne Izraelis, bet Kristus: „Visai Dievo pilnybei patiko apsigyventi Jame ir per Jį suderinti visa su savimi“ (*Kol 1, 19*). Po Kristaus jokia galia — nei gamtinė, nei istorinė — neturi teisės kalbėti Dievo vardu. Dievo vardu dabar kalba tik pats Kristus arba Jo išrinktieji bei pasiųstieji.

Visa tai mums yra daugiau ar mažiau žinoma. Tai,

apie ką galbūt nė nepagalvojame, yra pasėkos, kurių atsirado, Kristui pasirodžius išganymo istorijoje ir pagrindus naują žmogaus santykį su Dievu arba naują religiją. Izraelio istorija ir kultūra buvo, kaip sakyta, sakralinės, nes per jas reiškėsi Viešpats: jos buvo Dievo nužengimo plotmė. Izraelio tautos kultūra iš esmės neturėjo kitokio uždavinio, kaip būti žmogui suvokiamas pavidalas, per kurį byloja Dievas. Po Kristaus betgi visa tai pakito iš pagrindų. Kadangi Dievas po Kristaus nebe kalba ne tik per Izraelio, bet nė per kurios kitos tautos istoriją ar kultūrą, todėl jokia istorija ir kultūra dabar nėra sakralinės. Kultūros sakrališkumas po Kristaus yra taip lygiai dingęs, kaip gamtos sakrališkumas po Abraomo. Po Kristaus istorija visu savo kultūriniu turiniu Dievo nebereiškia, nebėra Jo ženklas ir savęs liudijimo plotmė. Dievo apsireiškimo ir Jo gyvenvietės perkėlimas iš Izraelio istorijos į Kristaus asmenį buvo nepaprasta kultūros sekuliarizacija. Kultūra buvo išvilкта iš sakralinių pavidalų ir supasaulinta. Po Kristaus ji išsivysto pagal savo pačios vidinius dėsnius, nebūdama tiesiog Viešpaties vadovaujama, kaip tai yra buvę Izraelyje.

Štai kodėl Krikščionybė jau pačiu savo buvimu yra nuostabus pasaulio sekuliarizacijos veiksnys. Juo labiau ji sklinda pasaulyje, juo labiau ji jį nusakralina arba supasaulina, nes Evangelijos dėsnis, kad Kristus yra vienintelis, per kurį Dievas reiškiasi bei kalba, nepakenčia šalia savęs jokios kitos Dievo apsireiškimo vietos. Krikščionybė naikina ne tik šventus miškelius bei šaltinius, bet ir pranašus, išminčius bei karalius, kurie tariasi ir toliau gali kalbėti Dievo vardu ir per savo darbus bei veikalus reikšti Viešpaties Valią. Krikščionybė sekularizuoja tiek gamtinius daiktus, tiek kultūrinius, nurodydama jiems vietą — pasaulinę žmogaus būties sritį. Kas tad mėgina kultūrinę kūrybą lenkti bažnytiniam autoritetui, tas atkrinta į judaizmą, kuriame sinagogos vyresnieji apsprendė Izraelio kultūros linkmę bei dvasią, arba į stambeldybę, kurioje gamtos vyksmas tarėsi esąs Dalenktas magų bei burtininkų galiai. Štai kodėl šiandien ir sakoma, kad „klerikalinimas ir sakralinimas Krikščionybės istorijoje amžių amžius eina ranka rankon“⁵⁴. Klerikalizmas Krikščionybėje yra lygiagretė apraiška su fariziejizmu judaizme ir su magizmu stambeldybėje: kiekvienu atveju čia norima išlaikyti pasaulio sakrališkumą ten, kur šio sakrališkumo jau nebėra.

Kaip ši trumputė išganymo istorijos apžvalga rodo, į klausimą, ar pasaulis yra Dievo apsiareiškimo vieta, galima duoti tikrai dinaminį atsakymą: savo išsivystymo eigoje pasaulis pamažu nustojo buvęs Dievo savęs liudijimo plotmė. Nei gamtos reiškiniai, nei istorijos įvykiai nebėra ženklai, per kuriuos Viešpats dabar reikštusi. Po Kristaus yra nusakralinta visa, kas anksčiau buvo iš tikro šventa. Todėl sekuliarizacija yra teisi, kiek ji atsiremia į gamtos ir kultūros savarankiškumą, nepaisydama pasaulio kaip ženklo, nes jo ženkliškumas išganymo istorijos eigoje yra dingęs. Tuo pačiu yra atsakomas ir pačioje šio skyriaus pradžioje keltas A. E. Loeno klausimas: „Ar tiesa, kad Dievas iš pasaulio traukiasi?“⁵⁵ Taip, Dievas iš pasaulio traukiasi tuo, kad savęs liudijimą perkelia kiekvieną sykį vis į kitą plotmę: iš gamtos į istoriją, iš istorijos į Kristaus asmenį. Tuo būdu netenka tiesos tiek gamtinė, tiek istorinė religija. Vienintelė teisinga pasilieka tik asmeninė religija, atremta į Kristų kaip vienintelę Dievo apsiareiškimo plotmę.

Tačiau kaip tik ši pasaulio sekuliarizacija, prasidėjusi Abraomu gamtos atžvilgiu ir Kristumi istorijos bei kultūros atžvilgiu, turi nepaprastą reikšmę žmonijos pažangai. Nes tik tada, kai Dievas pasitraukia iš pasaulio kaip apsiareiškimo plotmės, kai pasaulis nebetenka savo pobūdžio kaip Viešpaties ženklas, tik tada jis virsta žmogaus nuosavybe tikra šio žodžio prasme. Kitaip sakant, tik sekuliarizuota arba nusakralinta gamta ir istorija gali būti žmogaus veiklos medžiaga arba jo tyrinėjimo bei pažinimo laukas. Nuosekliai tad sekuliarizacija yra tiek gamtos, tiek dvasios (W. Dilthey) arba kultūros (H. Rickert) mokslų pagrindas. Kol gamta yra pergyvenama kaip Dievo apsiareiškimo vieta ir kol gamtos reiškiniai yra aiškunami kaip Viešpaties bylojimas žmogui, tol gamtos mokslai yra negalimi, o be jų negalimi nei technika, nei ūkis. Juk būtų piktažodžiavimas ir net nesąmonė gamintis perkūnsargi, jeigu žaibas yra Dievo pykčio išraiška. Perkūnsargis gali atsirasti tik tada, kai žaibas yra sekuliarizuotas, vadinasi, kai jis suvokiamas kaip paprastų paprasčiausias oro elektros išsikrovimas, neturįs savyje nieko antgamtiško bei sakrališko. Taip pat būtų prometėjiškas sukilimas ieškoti priemonių beskausmiui gimdymui, jeigu šis yra Viešpaties bausmė moteriai už levos paklusimą žalčio gundymui. Tokių priemonių galima ieškoti bei rasti tik tada, kai gimdymas yra pergyvenamas kaip grynai

biologinis vyksmas, nesąs nei Dievo bausmės, nei Jo palaimos išraiška⁵⁶.

Šiuo atžvilgiu Krikščionybė yra nepaprastas pažangos variklis. Skelbdama, kad Dievas gamtoje nebegyvena ir per ją nebesireiškia, ji nusakralina gamtą, paverčia ją grynu daiktu ir atiduoda ją į žmogaus rankas. Didžiulis tad yra nesusipratimas kalbėti apie Krikščionybę kaip apie mokslo stabdį. Stabdys čia yra ne Krikščionybė kaip asmeninė religija, vadinasi, kaip žmogaus santykis su Kristumi, vienintele Dievo gyvenvieta, bet daugelio krikščionių, ypač dvasininkų, sąmonėje vis dar tebegyvenąs priešabraominis gamtos sakrališkumas, išganymo istorijoje jau seniai pralenkta, tačiau pasilikęs gamtinėse religijose, iš kurių, jas krikščioninant, jis perėjo kaip atgyvena ir į krikščioniškąją sąmonę. Kaip mūsų laikais yra žmonių, tikinčių į žvaigždžių įtaką žmogaus likimui, į laumes bei raganas, į arklio pasagą, nešančią laimę, taip yra ir krikščionių, kurie gamtoje regi Dievą — Jo Valią, Jo galybę, Jo planą ir todėl nedrįsta gamtos daiktų bei reiškinių tyrinėti taip, kaip jie būtų tyrinėjami, nusikratę dievišku ženkliškumu. Jei šitokie žmonės turi kokios nors religinės ar pasaulinės galios, tai jie ir kitiems gamtos tyrinėjimą draudžia arba bent kliudo. Čia tad ir glūdi gamtos mokslų sankirtis su Bažnyčios atstovais naujųjų laikų pradžioje. Čia glūdi ir pagrindas, kodėl gamtos mokslai išsivystė ne Bažnyčios prieglobstyje, bet kaip tik šalia jos ir net prieš ją. Tačiau su Krikščionyste kaip Dievo apsireiškimu Kristuje tai neturi nieko bendro, kaip astrologija neturi nieko bendro su astronomija. Po Kristaus „visa yra jūsų“ (*1 Kor 3, 22*), vadinasi, visa yra pavesta žmogui, Dievas nebepasilaikė nė vienos srities, į kurią žmogui būtų uždrausta įžengti.

Tą patį tenka pasakyti ir apie kultūrą. Kol kultūra yra kuriama pagal sakralinius dėsnius, tol ji teturi vieną uždavinį — būti Dievo apsireiškimu plotme, kaip tai yra buvę Izraelyje. Visos kitos kultūros kryptys, kurių žmogaus buvime esama daugybės, esti pastumiamos šalin arba net pamiršamos. Psalmės yra nuostabūs poezijos kūriniai. Tačiau jie yra vieninteliai, kuriuos Izraelis sukūrė. Jeigu net ir prileistume, kad Izraelio tauta buvusi iš esmės lyriška, tai vis tiek negalėtume neapgailėstauti, kad tokie motyvai, kaip meilė, darbas, karas, mirtis, nerado atspindžio Izraelio poezijoje, jei ir rado, — sakysime, „Giesmių giesmė“, ši nuostabi meilės poema, — tai jie

buvo suprantami ne tiesiogine, bet perkelta prasme kaip Dievo apsimėškimas simbolių kalba. Sakralinė kultūra visados yra kultūros siaurinimas ir net stingdymas, kas ypač ryškiai matyti Rytų Bažnyčioje, išlaikiusioje izraelitišką pažiūrą, esą Dievas ir po Kristaus apsimėškias per kultūrinius kūrinius, sakysime, per ikonas, kurių tapyba, tiesa, yra pasiekusi nepaprasto aukščio, tačiau šiame aukštyje ir sustingusi. Juk jeigu ikona, kaip ją aiškina Rytų Bažnyčios teologija⁵⁷, yra Dievo apsimėškimas spalvomis, tai šio apsimėškimo turinys visados pasilieka tas pat. Mėginti savaip aiškinti Viešpaties savęs liudijimą spalvomis yra erezija. Nuosekliai tad erezija yra ir ikonas kurti kitaip, negu tai buvę pradžioje. Pagal Rytų Bažnyčią, esama ne tik žodžiu pasakytų, bet ir dažais nutaptų erezijų. Tai pavyzdžiai, kaip kultūra, būdama Dievo apsimėškimo plotmė, savo išsivystymą savaime stabdo. Kultūra gali išsiskleisti tik tada, kai ji esti kuriama ne kaip Viešpaties ženklas, bet kaip žmogaus veikalas pagal jo paties vidinius dėsnius: menas pagal meno dėsnius, mokslas — pagal mokslo, filosofija — pagal filosofijos, ūkis — pagal ūkio, technika — pagal technikos ir t. t. Sakraliniai dėsniai, įvesti į kultūrą, veikia joje tarsi svetimas raugas. Viduramžiais Petro Damiano nukaltas posakis „filosofija yra teologijos tarnaitė“ tinka visai sakralinei kultūrai: visos kultūros sritys virsta religijos tarnaitėmis, jeigu jos apvelkamos sakraliniais drabužiais. Tai nepergalėjimas izraelitiškos pažiūros, kuri buvo savo metu teisinga, būtent tada, kai Dievas tikrai kalbėjo per istoriją bei jos turinį kultūrą, bet kuri virto objektyviai klaidinga, kai Dievas savo apsimėškimą perkėlė į savo Sūnaus Jėzaus Kristaus asmenybę. Tačiau kaip gamtos sakrališkumas laikėsi tūkstančius metų po Abraomo sąjungos su Dievu, taip kultūros sakrališkumas laikėsi šimtmečius po žmogaus sąjungos su Dievu Kristuje. Tokių atgyvenų išgany-mo istorijoje esama nemaža. Tačiau jos visos yra išgany-mo istorijos vyksmo pralenktos ir gyvena tik kaip praejusiųjų šios istorijos tarpsnių liudytojos, bet ne kaip gyvastingos išgany-mo dabarties nešėjos bei skleidėjos.

Nuosekliai tad sekuliarizacijos vyksmas naujaisiais laikais, paneigdamas pasaulį kaip Dievo apsimėškimo vietą, ne tik kad nebuvo prieškrikščioniškas, bet tiesiog vykdė giliausią Evangelijos dėsni — regėti Dievą nebe istorijoje (jos įvykiuose ir kūriniuose), bet vieninteliame Jėzaus iš Nazareto asmenyje. Galimas daiktas, kad kultū-

ros sekuliarizacija ne vienu atveju peržengė savo ribas, kad dėl to įvyko daug socialinių neteisvybių Bažnyčios atžvilgiu; kad nesąmoningas Evangelijos tiesos vykdymas ne kartą išsigimė į sąmoningą jos neigimą. Viso to teisingi nėra reikalo. Esmėje betgi šis vyksmas buvo būtinas, nes tik jis atidarė duris tikrai kultūrinei pažangai tiek gamtos mokslų srityje, tiek žmogiškosios kūrybos plotmėje. Jeigu Bažnyčios atstovai, savo metu taip aistringai kovoję už kultūros palenkimą bažnytiniam autoritetui, būtų supratę šio vyksmo pobūdį bei reikšmę ir patys būtų kultūrą nusakralinę, paleisdami ją iš bažnytinės globos, kaip Dievas Logos įsikūnijimu ją paleido iš savo globos, tai anų išsišokimų, neteisvybių bei skriaudų būtų buvę žymiai mažiau. Todėl reikia džiaugtis, kad II Vatikano susirinkimas galop tai suvokė ir žmogiškosios kūrybos savarankiškumą, kaip jau esame minėję, aiškiai pripažino. Tuo būdu jis pripažino ir sekuliarizacijos tiesą.

5. SEKULIARIZACIJOS NETIESA

Būdama dviprasmė savo esmėje, sekuliarizacija lieka dviprasmė ir savo tiesoje. Teisinga yra teigti, kad pasaulio reiškiniai bei įvykiai patys savimi nėra ženklas į anapus, kad jie vyksta pagal jų pačių vidinį priežastingumą ir todėl ne reiškia, o tik paprastai yra. Nebesirinkdamas gamtos ir istorijos savęs liudijimo plotme, Dievas tuo pačiu sekuliarizuoja pasaulį, ir žmogus šiuo atveju virsta „tikru pasaulio savininku“, kaip tai skelbia II Vatikano susirinkimas (I, 205). Tačiau pasaulis neišsisemia regimais gamtos reiškinais, istorijos įvykiais ir kultūros kūriniiais. Visi šie dalykai sudaro tik jo regimybę, tik jo paviršių, bet jie anaipatol dar neišreiškia jo gelmių. Pasaulis yra daugiau negu tik gamtos tvarka su jos darba ar istorijos eiga su jos tarpsniais. Kitaip tariant, pasaulis neišsisemia kosmologine ir sociologine plotme. Krikščioniui jis turi dar vieną plotmę, būtent ontologinę, kurioje jis būna ne kaip šis ar kitas reiškiny, ne kaip šis ar kitas įvykis, bet kaip Viešpaties kūrinys.

Ši tad plotmė, svarstant pasaulį, kaip tik ir yra dažnai pamirštama arba nepakankamai pastebima. Tuo tarpu tai ji yra pati svarbiausia, nes pati giliausia. Juk būti Dievo kūriniu yra žymiai daugiau negu būti Jo apsireiš-

kimo sritimi arba Jo ženklų. Savęs liudijimą pasaulio ženklais Dievas gali reikšti įvairiopa, kilnodamas jį iš vienos srities į kitą; ir tai Jis iš tikro yra daręs laikų eigoje (plg. *Zyd I, 1–2*). Tačiau Dievas jokių atveju negali keisti savo santykio su pasauliu taip, jog šis nustotų buvęs Jo kūrinys, nes „kūrinys be Kūrėjo dingsta“, pastebi II Vatikano susirinkimas (I, 204). Kūrinys yra visados ontologiniame santykiyje su Kūrėju, vadinasi, tokia-me santykiyje, kuris kūrinį grindžia pačioje jo būtyje. Kaip tad galėtų Kūrėjas nutraukti šį santykį, negražindamas pasaulio į nebūtį, iš kurios Jis yra jį pašaukęs savo žodžiu „tebūnie — hat“ (plg. *Pr I, 3–32*)? Kūriniškumo atžvilgiu pasaulis egzistuoja ne kaip kokia substancija, vadinasi, daiktas savyje, bet kaip santykis. Substancija pasaulis yra tik kosmologinėje savo plotmėje, todėl čia jis ir yra savarankiškas. Tačiau pasaulis yra santykis ontologinėje plotmėje, vadinasi, susietas pačiu savo buvimu su Tuo, kuris jam šį buvimą teikia. Kadangi buvimo teikimas arba kūrimas, krikščioniškąja pažiūra, yra ne vienkartinis veiksmas, bet nuolatinis vyksmas, todėl ir pasaulis kaip santykis niekad negali atitrūkti nuo savos būties šaltinio, nevirsdamas nebūtimi. Šia prasme ir reikia suvokti minėtus II Vatikano susirinkimo žodžius, kad kūrinys be Kūrėjo dingsta. Štai kodėl į šio skyriaus pradžioje kelta A. E. Loeno klausimą, gal Dievas „pasilieka pasaulyje kaip ir buvęs?“, turime atsakyti: taip, Dievas pasilieka pasaulyje kaip ir buvęs ontologine prasme; pasilieka kaip jo Kūrėjas, kiekvieną akimirką šaukiąs pasaulį būti. Dievas gali pasaulį palikti kaip savo ženklą, bet Jis negali jo palikti kaip savo kūrinio.

Skirtumas tarp pasaulio kosmologinės bei sociologinės plotmės, kurioje vyksta Dievo apsiereiškimas žmogui, ir ontologinės jo plotmės, kurioje vyksta kuriamoji Viešpaties galia, kaip tik ir atskleidžia mums antrąją sekuliarizacijos pusę jos tiesos atžvilgiu. Sekuliarizacija yra teisi, kiek ji pasilieka gamtinėje bei kultūrinėje pasaulio plotmėje, teigdama šios plotmės savarankiškumą ir lenkdama ją žmogui, kad šis išvelgtų jos dėsnius ir juos taip tvarkytų, jog jie padėtų jam vykdyti savas idėjas, savus norus bei planus. Tačiau sekuliarizacija virsta netiesi, kiek ji žengia į ontologinę pasaulio plotmę ir neigia kūriniškąjį jo pobūdį, atplėšdama jį nuo Dievo Kūrėjo ir tuo būdu teigdama pačios pasaulio būties savarankiškumą. II Vatikano susirinkimas labai aiškiai, kaip jau minė-

ta, pripažino pasaulio daiktų „savus įstatymus ir tvarką“ (I, 204). Šios rūšies pasaulio savarankiškumas arba autonomija turinti būti, pasak Susirinkimo, gerbiama, nebاندant jos pajungti kokiam nors autoritetui, net jeigu šis būtų ir pačios Bažnyčios (plg. I, 204). Iš kitos betgi pusės, II Vatikano susirinkimas taip pat labai aiškiai pastebėjo: „Tačiau jei žodžiais „laikinių dalykų autonomija“ laikoma, kad sukurtieji daiktai nepriklauso nuo Dievo ir gali būti žmogaus naudojami be sąryšio su Kūrėju, nėra nė vieno pripažįstančio Dievą, kuris nejaustų, kaip toks tvirtinimas yra klaidingas“ (I, 204). Kitaip tariant, ontologinėje plotmėje nėra jokios pasaulio autonomijos, nes šioje plotmėje pasaulis laikosi tik ryšium su Kūrėju, todėl tik šio ryšio šviesoje ir gali būti žmogaus svarstomas bei pergyvenamas. Kiekvienas mėginimas taip nudievinti pasaulį, jog jis šį ryšį prarastų, vadinasi, nebūtų suvokiamas kaip Viešpaties kūrinys, paverčia sekuliarizacija netiesa.

Ana tad riba, kurios anksčiau ieškojome klausdami, ligi kol gali eiti pasaulio nudievinimas bei jo nusakralinimas, kaip tik ir yra jo kūriniškumas. Šią ribą pasiekęs, sekuliarizacijos arba pasaulio nudievinimo vyksmas turi liautis. Pasaulis kaip Viešpaties kūrinys yra tarsi anas Horebo kalno papėdėje degas ir nesudegas krūmas, iš kurio sklinda paties Dievo balsas: „Neik arčiau! Nusiauk batus! Nes vieta, kurioje stovi, yra šventa“ (Iš 3, 5). Mėgindama ir šią vietą, vadinasi, pasaulį kaip kūrinį, nusakralinti, sekuliarizacija darosi nebekrikščioniška. „Jeigu sekuliarizacija kaip nudievinimas,— prasmingai sako A. E. Loenas,— reiškia, kad pasaulis nebėra laikomas kūrinium arba kad „kūrimas“ iš viso nebegali būti mąstomas, tuomet ji yra priešinga Evangelijai“⁵⁸. Pasaulio kūriniškumo pripažinimas ar nepripažinimas yra sekuliarizacijos tiesos ar netiesos galutinis mastas. Be abejo, reikia sutikti, kaip šiandien tvirtinama, kad „pasaulis, stebimas sukurtosios jo būties atžvilgiu, nėra tinkamas mokslo objektas“⁵⁹, nes mokslas stengiasi suvokti pasaulį kaip tik jo savarankiškume. Tačiau tai dar nereiškia, kad, norint pasaulį tirti moksliniais, reiktų paneigti jo kūriniškumą, vadinasi, jį sekuliarizuoti ontologinėje jo plotmėje. Mokslui ontologinė sritis yra nereikalinga, nes jos jis nepasiekia, nepasiekdamas tuo pačiu nė pasaulio kaip Dievo kūrinio. Kiekvieno mokslo objektas yra šis ar kitas pasaulio dalykas iš kosmologinės ar sociologinės jo plot-

mės. Peržengdamas šią plotmę ir mėgindamas spręsti apie pasaulio kūriniškumą, mokslas savaime virsta pasaulėžiūra, filosofija ir net religija, vadinasi, nebe mokslu. Tai šiandien aiškiai regėti tiek tų mokslininkų veikaluose, kurie Krikščionybei palankūs (pav., Teilhard de Chardin), tiek tų, kurie yra jai priešingi (pav., Jean Rostand). Pirmieji nusikalsta mokslui tuo, kad jį paverčia teologija ir net mistika, manydami gali mokslu keliu pasaulio kūriniškumą prieiti ir jį patvirtinti; antrieji paneigia mokslą tuo, kad manosi taip pat mokslu keliu gali pasiekti ontologinę pasaulio sritį ir taip pat mokslu priemonėmis įrodyti šios srities autonomiją nuo Dievo. Iš tikro tačiau nei vieni, nei kiti apie pasaulį kaip Viešpaties kūrinių negali nieko — nei teigiamo, nei neigiamo — pasakyti, kas tikrai būtų paremta mokslu.

Jeigu tad sekuliarizacija, šaukdamasi mokslu būtinybės, reikalauja taip nudievinėti pasaulį, jog šis nustotų buvęs Dievo kūrinys, tai ji maišo kosmologinę bei sociologinę pasaulio plotmę su ontologine jo plotme ir tuo būdu klysta. Be abejo, kol gamtinė ar kultūrinė sritis yra sakralinė, tol, kaip jau sakyta, mokslas yra iš tikro negalimas, nes yra negalimas mokslinis pasaulio kaip Dievo ženkle tyrinėjimas. Mokslas juk klausia, ne ką Dievas tuo ar kitu pasaulio reiškiniu nori pasakyti, bet kas šis reiškinys pats savyje yra. Esant gamtai ar kultūrai sakralinėms, mokslu klausimas ir Viešpaties atsakymas prasilenkia: pasaulis kaip Dievo apsiareiškimo sritis liudija Jį patį, tačiau anaipol neišreiškia pasaulio sąrangos. Pastebėjęs dykumose liepsnojantį, bet nesudegantį erškėtrožių krūmą, Mozė tarė pats sau: „Eisiu ir pasižiūrėsiu šio nuostabaus reiškinio, kodėl krūmas nesudega“ (*Iš 3, 3*). Tai buvo esmėje mokslinis klausimas, nors ir keltas smalsumo dėlei. Betgi jei Mozė iš tikro būtų pradėjęs fiziškai ar chemiškai tyrinėti, kodėl anas krūmas liepsnoja ir vis dėlto nesudega, jis būtų neradęs jį tai jokio atsakymo. Jo nerastų ir šiandieninis labai modernus mokslas. Visokios teorijos, kurios mėgintų tokio degančio, bet nesudegančio krūmo priežastį surasti, būtų juokingos iš pagrindų, nes aiškintų gamtinių reiškinį savyje, nė kiek nepaliesdamos jo kaip Viešpaties ženkle, kuriuo Dievas Mozei paliudijo būsimą jo pasiuntinybę Tokių nesusipratimų moksle yra visados buvę ir šiandien jų vis dar yra, sakysime, moksliskai nusiteikusių egzegetų ar egzegetiskai nusiteikusių mokslininkų svaičioji-

mai, kas yra buvęs tasai šviesulys, atvedęs išminčius „iš Rytų“ į Jeruzalę, ėjęs „pirm jų“ ir galop sustojęs „viršum vietos, kur buvo vaikelis“ (Mt 2, 1–9). Visokie astronominiai apskaičiavimai čia šauna pro šalį, nes šis reiškinys yra buvęs Dievo ženklas, paliudijęs Mesijo gimimą. Taip jį suprato anie Rytų išminčiai ir taip jį aprašė Evangelija. Kiekvienas tad bandymas šį ženklą suvesti į kokią nors formulę yra nesusipratimas, nes mokslas Viešpaties ženklų paskaityti nepajėgia, Viešpaties ženklus suvokia tik tikėjimas, o ne mokslinis tyrinėjimas. Kol tad pasaulis kosmologine savo sritimi iš tikro yra pergyvenamas kaip Dievo reiškimosi sritis, vadinasi, kaip ženklas, tol mokslas yra negalimas. Kol, pavyzdžiui, dangaus skliautas yra Viešpaties pakojis, tol yra galima tik astrologija, bet ne astronomija. Šiuo atžvilgiu pasaulio nusakralinimas mokslui yra būtinas, ir šiuo atžvilgiu sekuliarizacija yra teisi, reikalaujama kosmologinės ir sociologinės srities nudievinimo. Bet ji pasidaro tučtuojau neteisi, kai šį reikalavimą išplečia į ontologinę sritį, nes su šia sritimi mokslas neturi nieko bendro. Kadangi tačiau šis reikalavimas sekuliarizacijos šalininkų šiandien tiesiog aistringai keliamas, tai jis rodo, kad čia kalbama nebe mokslo, o pasaulėžiūros — ir tai nekrikščioniškos pasaulėžiūros — vardu. Štai kodėl šios rūšies sekuliarizacija, skverbdamasi į ontologinę sritį ir šią sritį nudievinama, darosi ne tik įtartina, bet yra tiesiog atmestina kaip klaidinga objektyviai ir kaip nenuoširdi subjektyviai.

Nuostabiausia betgi yra tai, kad sekuliarizacija nesuvokia ryšio tarp pasaulio savarankiškumo ir pasaulio kūrinisškumo: pasaulis yra savarankiškas kosmologinėje srityje tik todėl, kad jis yra kūrinys ontologinėje srityje. Kitaip sakant, jeigu pasaulis nebūtų Viešpaties sukurtas iš nebūties, jis niekad negalėtų būti savarankiškas ir todėl niekad negalėtų būti sekuliarizuotas. Pasaulio kūrinisškumas yra jo nudievinimo arba sekuliarizacijos pagrindinė sąlyga. Pirmu požiūriu tai skamba gana keistai. Tačiau tai yra tiesa. Juk kas gi yra kūrimo iš nebūties idėja? Ne kas kita, kaip Krikščionybės atsakymas, koks yra esminis santykis tarp Dievo ir pasaulio. Ir štai, palyginę krikščioniškąjį atsakymą su kitais atsakymais, randame, kad jis vienintelis išgelbsti pasaulio savarankiškumą ir tuo būdu sekuliarizacijos reikalą bei teisę. Visoms pasaulėžiūroms, pripažįstančioms Dievo buvimą,

bendras yra įsitikinimas, kad pasaulis kyla Viešpaties veikimu. Skirtybės prasideda tik tada, kai reikia paaiškinti, koku būdu Dievas pasaulį kildina, vadinasi, kame glūdi ano dieviškojo veikimo esmė. Atsakymų į šį klausimą esama gana įvairių. Bet visus juos galima suvesti į tris rūšis: Dievas žiedžia pasaulį iš pirminės, šalia Jo esančios medžiagos. Dievas tekėdina pasaulį pats iš savęs; galop Dievas kuria pasaulį iš nebūties. Ir štai tik šis trečiasis — krikščioniškasis — atsakymas pagrindžia pasaulio savarankiškumą.

Pirmoji pažiūra vadinasi dualizmas, nes čia iš pat pradžios prileidžiami du dalykai: pirminė medžiaga ir Dievas kaip šios medžiagos apipavidalintojas. Kas yra ši pirminė medžiaga, nuomonės labai įvairuoja. Platonui ji yra tuščia erdvė, kurioje laikosi keturi sugeometrinti pradai: ugnis, oras, vanduo ir žemė (plg. Timėjas, 53a—57c). Iš šių geometrinių pradų demiurgas kildina, kaip Platonas sako, „nesuskaitomą kūnų įvairybę“ (57c). Demiurgo veikimo esmė glūdi ne tame, kad jis teiktų pasauliui būti kaip tokią, bet tik tame, kad jis teikia pasaulio kūnams pavidalą. Todėl šį demiurgo veikimą ir vadiname ne kūrimu, bet žiedimu, nes pirminė medžiaga — ana sugeometrinta erdvė — čia egzistuoja nepriklausomai nuo demiurgo: jis jos nekuria, bet tik ją apipavidalina, kaip, vaizdingai kalbant, puodžius apipavidalina molį, nužiesdamas puodų, vazų, lėkščių ir t. t. Nuosekliai tad ir daiktas, kilęs iš tokio žiedžiančiojo veikimo, nėra ir negali būti savarankiškas pats savyje. Juk materialine savo puse jis yra ne kas kita, kaip anos pirminės medžiagos dalelė. Formaline gi savo puse jis yra ne kas kita, kaip demiurgo idėjos įkūnijimas anoje dalelėje — lygiai taip, kaip ir puodžiaus nužiesta lėkštė: kas gi galėtų teigti, esą lėkštė turi savus dėsnius ir savą vertę, nepriklausomus, iš vienos pusės, nuo molio, iš kitos — nuo puodžiaus tikslo bei norų, įkūnytų lėkštėje? Kiekviename demiurgo padare glūdi pirminės medžiagos dėsniai, nes šis padaras yra tik anos medžiagos dalis ir todėl visu savimi laikosi šioje medžiagoje. Iš kitos pusės, demiurgo padaras yra palenkta idėjai, kuri yra įkūnyta anoje medžiagoje ir kuri teikia jam individualų pavidalą kaip regimą idėjos išraišką. Pats padaras kaip toks neturi nieko sava ir todėl negali būti savarankiška būtybė. Nesusipratimas tad kalbėti apie pasaulio daiktų savarankiškumą, jeigu pasaulis yra demiurgo žiedinys,

nes tokiu atveju neįmanoma logiškai atsieti pasaulio nuo pirminės medžiagos, kurioje jis laikosi materialiai, ir nuo demiurgo idėjos, kuri jį laiko formaliai kaip anos bendros medžiagos suindividualinimą. Kas tad atstovauja dualistinei pasaulėžiūrai, tuo pačiu neigia pasaulio savarankiškumą ir negali jo sekuliarizuoti, vadinasi, padaryti jį ne ženklų, o tikra būtimi. Dualizme pasaulis yra ženklas savo esme, todėl ir negali būti subūtinamas: dualizme pasaulis tikrai reiškia. Jo regimybė kaip būtis yra netikra: ji yra tik išvaizda ir net apgaulė, nes Platono filosofijoje, sakysime, matyti labai ryškiai. Dualistinė pasaulio santykių su Dievu samprata pasikartoja, kaip matysime trečiame šios knygos skyriuje, Teilhard'o de Chardino pasaulėžiūroje, paverčiančioje pasaulį tik kelrodžiu į ateitį, neturinčiu vertės dabartine savo būkle.

Antroji pažiūra kaip pirmosios priešingybė yra monizmas. Jos autorius yra paskutinis didis stambeldiškosios senovės mąstytojas Plotinas (3 šimt. po Kr.). Pasak jo, yra tik vienas pradas, būtent Dievas arba Absoliutas. Absoliutas yra vienis, sykiu tačiau ir daugis. Plotinas užtat ir klausia: kaip šis vienis santykiuoja su pasaulio daiktų daugybe? Kokiu būdu vienis ir daugis telpa šalia vienas kito? Plotino atsakymas: Absoliutas kaip vienis spinduliuoja iš savęs daugybę, tarsi saulė spindulius, pats savęs betgi neišspinduliuodamas. Kitaip tariant, Absoliutas tekėdina iš savęs pasaulį, kaip šaltinis tekėdina upelį. Tai nebe žiedimas iš ko nors, kaip Platono teorijoje, bet kildinimas (emanatio) iš savęs. Pirmas toks Absoliuto kildinys yra, pasak Plotino, dvasia (nous), toliau eina siela (psychè) ir galop medžiaga (hylè). Juo labiau ši būtybių srovė nuo Absoliuto kaip savo šaltinio tolsta, juo labiau ji temsta ir nyksta savyje, taip kad medžiaga, pavyzdžiui, būdama toliausiai nutekėjusi, tuo pačiu yra ir labiausiai sunykusi, virtusi beveik nebūtimi (*mé on*). Nesunku betgi suvokti, kad pasaulis kaip Absoliuto išplauka negali būti savarankiškas, nes savyje jis yra ne kas kita, kaip to paties Absoliuto pratęsimas. Net ir nusilpusios bei sumenkėjusios Absoliuto išplaukos yra vis tiek jo išplaukos, o ne savarankiškos būtybės. Juk net ir tūkstančius kilometrų nuo savo šaltinio nutekėjęs upeliukas, vos srovenąs, užterštas ir drumzlinas, pasilieka vanduo, esmėje nesiskiria nuo savo šaltinio vandens. Monistinėje pažiūroje skirtumas tarp Absoliuto ir pasaulio nyksta. Pasaulio savarankiškumas darosi apgau-

lingas. Tiesa, ši pažiūra regimas pasaulio apraiškas — psichines, biologines, medžiagines jo savybes — vertina labai neigiamai. Tačiau ir neigiamas vertinimas nepada- ro regimo pasaulio savarankišku. Jis vis tiek lieka Ab- soliuoto išplauka arba sunykęs Absoliutas, nors Plotinas niekur nepaaiškina, kodėl jis savo srovenime sunyksta. Pasaulis ir Dievas čia nėra dvi tikrovės, bet tik dvi tos pačios absoliutinės tikrovės būsenos. Kaip tad galima būtų šiame tekėjime išžiūrėti kokią nors pasaulio nepri- klausomybę, jo savus dėsnius ir jo savą vertę, be kurių realumo nė sekuliarizacija yra neįmanoma? Sekuliarizuoti monistiškai suprastą pasaulį reikštų jį atjungti nuo Absoliuto ir tuo būdu jį visiškai išsekinti jo būtyje.

Trečioji pažiūra vadinasi kreacionizmas, atstovauja- mas Krikščionybės. Pasak šios pažiūros, pasaulis yra Die- vo ne nužiedžiamas iš ko nors, ne kildinamas iš savęs, bet sukuriamas iš nebūties. Nebūtį čia reikia suprasti ne kokios nors tuščios erdvės, ne kokio neapbrėžto daugio, ne maišaties, bet būties stokos tiesiogine šio žodžio pras- me. Tai reiškia: kūrimo akimirka Dievas atlieka tokį veiksmą, kuris padaro, kad pasaulis yra. Be šio veiksmo pasaulis ne tik nebūtų pavidalas, tvarka bei sąranga, bet jo iš viso nebūtų. Kūrimas iš nebūties nereikalauja jokios pirminės medžiagos ir jokios idėjos, todėl jis ir nėra žiedimas iš ko nors ir pagal ką nors; jis nereika- lauja jokio srovenimo iš Absoliuto, todėl nėra Dievo ištaka arba Jo — tegu ir sunykęs — tęsinys. Kūrimas yra Viešpaties veiksmas, Šventraščio pasakymu—„žodis“, kurio atoliepis ir yra pasaulis kaip būtis. Daiktas, sukur- tas iš nebūties, neturi visiškai nieko, kas jį savimi lai- kytų ir todėl apspręstu, kaip pirminė medžiaga bei de- miurgo idėja Platono teorijoje arba kaip Absoliutas Plotino filosofijoje. Žvelgiant į nebūtį, sukurtasis daiktas yra visiškai savarankiškas, nes nebūtis kaip visiška bū- ties stoka negali nieko įtaigoti: ji yra niekis. Žvelgiant į Dievą, sukurtasis daiktas yra irgi savarankiškesnis, nes Dievas pašaukia jį iš nebūties ne kaip apipavidalintą pirminės medžiagos dalelę ir ne kaip savo paties išplau- ką, bet kaip tikrovę, kuri nėra nei nebūtis, nei Absoliutas. Sukurtasis daiktas kyla iš nebūties, bet jis yra būtis. Jis kyla Dievo veiksmu, bet jis nėra Dievas. Kūrimas jį at- riboja ir nuo nebūties, ir nuo Dievo ir tuo būdu kaip tik pagrindžia jo savarankiškumą. Kurti iš nebūties reiškia teikti daiktams būtį, turinčią savus dėsnius, savą gerį,

savą tiesą ir todėl savą autonomiją. Sukurtasis iš nebūties pasaulis yra autentiškas tikrovė, savarankiška tiek savo būsmu, tiek tapsme. Štai kodėl II Vatikano susirinkimas ir pabrėžia, kad pasaulio savarankiškumas yra ne tik reikalaujamas „mūsų meto žmonių“, bet kad jis atitinka „ir Kūrėjo valią“ (I, 204). Kitaip sakant, Dievas kūrimo veiksmu pašaukia būti tai, kas yra ne Jis pats ir kas tuo pačiu yra savarankiška būtybė. Nesusipratimas tad yra reikalauti pasaulio savarankiškumo ir kartu neigti jo kūriniškumą. Jeigu pasaulis nėra Dievo kūrinys iš nebūties, tai jis tada yra arba demiurgo žiedinys iš pirminės medžiagos, arba Absoliuto išplauka bei tęsinys. Kitokios išeities čia nėra, jeigu pripažįstamas Dievo buvimas. Kiekvienu atveju pasaulio savarankiškumas dingsta. Tuo pačiu dingsta ir jo nudievinimas arba sekuliarizacija. Nudievinanti pasaulį kosmologinėje plotmėje galima tik tada, jeigu jis nėra Dievas ontologinėje plotmėje. Ontologinėje plotmėje pasaulis nėra Dievas tik tada, jei jis yra Jo kūrinys iš nebūties. Štai kodėl ir šiuo atžvilgiu Krikščionybė, skelbdama kūrimo iš nebūties idėją ir laikydama pasaulį Viešpaties kūriniu, pagrindžia sekuliarizaciją kaip pasaulio savarankiškumo reikalavimą bei vykdymą. Šių dienų sekuliarizacijos atstovai, neigdami pasaulio kūriniškumą, nė nepastebi, kad tuo pačiu jie neigia tai, kam jie taip aistringai atstovauja, būtent pasaulio autonomiją kosmologinėje bei sociologinėje srityje.

Pasaulio kūriniškumas atskleidžia mums ir tikrąją pasaulio ženkliskumo prasmę. Anksčiau pabrėžėme, kad laikyti pasaulį Viešpaties ženklu arba, kaip II Vatikano susirinkimas sako, „kūrinių kalboje“ girdėti „Kūrėjo balsą“ (I, 204) yra ne tik viduramžiškas, bet ir apskritai krikščioniškas pasaulio pergyvenimas. Iš kitos betgi pusės, teigėme, kad išganymo istorijoje Dievas traukiasi iš pasaulio kaip savęs liudijimo plotmės ir kad todėl pasaulis — gamta ir istorija — nustoja buvusios Dievo ženklu: toks ženklas dabar yra tiktai Kristus. Kitaip sakant, Krikščionybei pasaulis yra ženklas ir kartu nebėra ženklas. Atrodo, kad tai prieštaravimas. Tačiau šis prieštaravimas nyksta atsiminus, kad pasaulis yra Dievo kūrinys. Būdamas sukurtas iš nebūties, pasaulis yra savarankiška būtybė kosmologinėje savo plotmėje. Šioje plotmėje jis pats savimi nėra ženklas. Ženklu virsti čia jis gali tik tada, kai Viešpats jį laisvai pasirenka kaip savęs

liudijimo arba apsieišikimo vietą. Taip yra buvę, kaip sakėme, visose gamtinėse religijose, taip yra buvę retkarčiais dar ir Izraelio religijoje, taip gali būti net ir Krikščionybėje stebuklą atveju, kas betgi kiekvienu atskiru atveju reikalauja Bažnyčios pripažinimo, kad Dievas per kurį nors pasaulio reiškinių tikrai yra kalbėjęs. Tai aiškus nurodymas į tai, kad išganymo istorijoje po Kristaus tik Bažnyčia kaip laike ir erdvėje sklindas Išganytojas yra tikroji Viešpaties bylojimo sritis. Šia prasme į paskutinį skyriaus išangoje minėtą A. E. Loeno klausimą, „o gal pasaulio sąranga niekad nėra buvusi kelrodis į Dievą?“, turime atsakyti: taip, kosmologinė pasaulio sąranga pati savaime niekad nėra rodžiusi į Dievą, vadinasi, buvusi Jo ženklų. Ji yra buvusi ženklų tik tada ir tik tiek, kada ir kiek Viešpats ją tiesiog tokiu ženklų buvo pasirinkęs. Viduramžiškas tad pasaulio kaip knygos, kaip paveikslo ir veidrodžio pergyvenimas objektyvine kosmologine prasme yra neteisingas. Jis yra teisingas tik subjektyvine psichologine prasme, nes ne vienas gali regėti pasaulio padaruose bei įvykiuose Viešpaties pėdsakų, kaip jų regėjo Linnė gyvūnijos sąrangoje. Iš tikro tačiau šitoks pergyvenimas neturi atitikmens kosmologinėje plotmėje, nes ši plotmė yra sukurta būti, o ne reikšti. Reikšmų pačiu savimi pasaulis yra tik dualistinėje, o ypač monistinėje pasaulėžiūroje, bet ne kreacionistinėje. Kas kosmologinius pasaulio reiškinius ar pavidalus laiko objektyviais Dievo ženklais, tas atkrinta arba į platonizmą, arba į plotinizmą, nes tam pasaulis yra arba demiurgo žiedyns, reiškias tam tikrą idėją, arba Absoliuto išplauka, rodanti į savą šaltinį. Viduramžiškas pasaulio pergyvenimas esmėje buvo platoniškas, nors ir apvilktas krikščioniškuoju drabužiu⁶⁰. Paviršium žiūrint, jis atrodė esąs giliai religingas, esmėje tačiau jis buvo senovės atoaidis ir todėl daugeliu atveju pilnas prietarų. Gal todėl jį H. U. von Balthasaras, kaip sakėme, ir vadina pelkėmis, kurias reikėjo nusausti⁶¹. Sekuliarizacija tai kaip tik ir įvykdė.

Bet ar tai reiškia, kad pasaulis iš viso nėra Dievo ženklas? Atsakyme į šį klausimą kaip tik ir išėina aiškėtėn pasaulio sampratos priešingybė. Pasaulis yra Viešpaties sukurtas būti, todėl jis yra savarankiškas, būnas bei veikias pagal savo paties dėsnius. Tačiau kaip tik todėl, kad jis yra sukurtas, vadinasi, gavęs savo būtį (ne pavidalą, kaip dualizme) iš Dievo ir ją gaunas kiek-

vieną akimirką, jis nėra ir negali būti savarankiškas. Tai skirtumas, kurį reikia visados turėti galvoje, kalbant apie pasaulio ženkliškumo teigimą Krikščionybėje ir jo neigimą sekuliarizacijoje. Kiek pasaulis yra savarankiškas, tiek jis nėra ženklas. Kiek tačiau pasaulis yra nesavarankiškas, tiek jis yra ženklas. Nesavarankiškas yra pasaulis betgi tiek, kiek jis yra Dievo kūrinys, nes kūrinys savaime nurodo į Kūrėją, nešiodamas savyje šiojo bruožų ir būdamas tik ryšium su Kūrėju. Tarp kūrinio ir Kūrėjo esama, kaip sakėme, būtinio ryšio, kuris jokia atveju nutrūkti negali, nes negali nutrūkti kuriamasis Viešpaties veiksmas. Tačiau šis glūdi ne toje pačioje plotmėje kaip ir regimasis pasaulio gyvenimas. Savo regimybe pasaulis nėra Dievo kūrinys, nes ši regimybė yra paties pasaulio dėsnių veiklos padaras. Todėl čia pasaulis yra savarankiškas ir čia jis nėra Dievo ženklas. Kosmologinė pasaulio plotmė kaip šio savarankiškumo išraiška ir jo vykdymo sritis yra kintanti, sujukusi, bloga ir net demoniška. Dievo kūrinys pasaulis yra tik ontologinėje savo plotmėje, todėl čia jis yra nesavarankiškas ir kaip tik čia jis yra Viešpaties ženklas. Ontologinė pasaulio plotmė kaip tiesioginis dieviškojo kūrimo padaras yra todėl amžina, darni, gera, sakralinė, nes susijusi betarpiškai su Dievu. Ji apie Dievą kalba ir Jį reiškia. Todėl ir viduramžiškas pasaulio kaip knygos, paveiklo bei veidrodžio pergyvenimas, kurį kritikavome kosmologine prasme, yra teisingas ontologine prasme. Šia prasme jis, kaip sakėme, ir yra ne grynai istorinis, vadinasi, praeina, bet krikščioniškas savo esme. Šia prasme atmetame sekuliarizaciją kaip nekrikščionišką, nes ji neigia pasaulio ženkliškumą ontologinėje srityje. Juk nudievinti pasaulį ontologinėje jo plotmėje reiškia paneigti jo kūriniškumą. O tai darant, pasaulis virsta nebe Dievo giliausia šio žodžio prasme. Šitai betgi pasaulį sekuliarizuojant, jis padaromas amžinu arba pirmapradės medžiagos, arba Absoliuto prasme. Kadangi tačiau šios abi pasaulio sampratos yra nekrikščioniškos, tuo pačiu nekrikščioniška darosi ir sekuliarizacija, kuri, teigdama pasaulio amžinumą, jį ontologiškai išveržia iš Dievo ir tuo būdu virsta ateistine apraiška. Šitoje vietoje sekuliarizacijos dviprasmiškumas, apie kurį anksčiau kalbėjome, išeina aikštėn visu ryškumu.

Šitoje vietoje išeina galop aikštėn ir ano šiandien taip madinio „Dievo mirties“ šūkio prasmė. Jau minėjome

H. U. von Balthasaro mintį, esą moderniam žmogui atsitiko kažkas baisaus, nes jam Dievas mirė pasaulyje. Tačiau ši „Dievo mirtis“ yra lygiai tokia pat dviprasė, kaip ir visas sekuliarizacinis modernaus žmogaus santykis su pasauliu. Galima visiškai ramiai — tegu ir grynai psichologiškai — kalbėti apie „Dievo mirtį“ kosmologinėje pasaulio plotmėje. Manydamas, esą Dievas gyvena pasaulio regimybėje, joje reiškiasi ir ją tiesiog tvarko, viduramžių žmogus jautė Viešpaties artumą kiekviename gamtos reiškinyje ar istorijos įvykyje, pergyvendamas juos kaip Jo malonę ar nemalonę. Subjektyviai šitoks pergyvenimas, be abejo, skatino maldingumą ir leido regėti Viešpatį kiekviename gyvenimo žingsnyje. Objektiviai betgi jis buvo, kaip sakėme, klaida. Todėl kai naujųjų laikų mokslas šia klaida nusikratė, maldingiem žmonėm atrodė, kad tai esąs pasaulio išniekinimas, neigiant jį kaip Viešpaties gyvenvietę. Šia tad prasme ir galima teigti, esą Dievas „mirė“ pasaulyje. Be abejo, šis teiginys yra tik vaizdas, nes jis reiškia tik žmogaus pergyvenimą, bet ne Dievo tikrovę. Dievas mirė žmogaus sąmonėje, nes tarp pasaulio regimybės kaip Viešpaties gyvenvietės ir žmogaus pergyvenimo įsiterpė modernus mokslas, kuris šią gyvenvietę nusakralino ir tuo būdu Dievą iš pasaulio regimybės išstūmė. Kadangi tačiau pasaulio regimybė po Kristaus ir nebuvo Dievo gyvenvietė bei Jo šventykla, tai „Dievo mirtis“ pasaulyje šia prasme yra ne kas kita, kaip subjektyvinio pergyvenimo atitiesimas ir jo suderinimas su objektyvine kosmologine pasaulio sąranga. Juk jeigu ši sąranga pati savimi Dievo nereiškia, tai ji ir neturi būti pergyvenama taip, tarsi ji Jį reikštų bei rodytų. Jeigu pasaulio regimybėje Viešpaties pėdsakų nėra, tai ir nereikia šios regimybės laikyti knyga, kurioje anuos pėdsakus atsektume tarsi Viešpaties raštą, įbrėžtą atomuose, gyvūnijos ar žmonių santykiuose. Maldingumas, atremtas į netikrovę, yra nevertas būti palaikomas, nes jis pažeidžia žmogaus kilnumą, reikalaujantį visur ir visados remtis tiktai tiesa. Todėl šitokios „Dievo mirties“ pasaulyje nereikia bijoti. Iš kitos pusės, nereikės jos nė pabrėžti arba ja remti ištisa teologija, kaip tai šiandien mėgstama⁶², nes šitokia „teologija“ yra tik nesusipratimas⁶³. „Dievo mirtis“ pasaulyje kosmologine prasme yra panaši į „mirtį“ Kalėdų senelio ar Velykų kiškio, kai paaugęs vaikas patiria, kad jo gaunami šių švenčių proga žaislai

ar kiaušiniai yra jo paties tėvelių dovanoti. Šia prasme sekuliarizacija yra suprantama, pateisinama ir net reikalinga, kad žmogus gilų savo santykį su Dievu grįstų subrendusia bei objektyvinę tikrovę atitinkančia sąmonė. Šia prasme sekuliarizacija iš tikro yra modernaus žmogaus religinio brendimo ženklas.

Visai kas kita betgi, jei „Dievo mirtis“ yra suprantama kaip objektyvinis įvykis ar vyksmas — vis tiek ar jis būtų įvykęs ontologinėje pasaulio plotmėje, ar istorinėje Viešpaties apsireiškimo eigoje. Nes tokiu atveju kalbama ne apie žlugimą sąmonės įvaizdžio, kuriuo žmogus išreiškia Dievo pergyvenimą bei Jo sampratą, bet apie žlugimą paties šio įvaizdžio objekto. Kitaip tariant, tokiu atveju kalbama apie paties Dievo žlugimą. O tai yra ne kas kita, kaip vaidingai išreikštas ateizmas. Nes jeigu Dievas yra miręs savyje, tai Jis niekad nėra nė gyvenęs. H. Zahrntas šiuo atžvilgiu gražiai sako: „Arba Dievas miręs, tai tuomet jis niekad nėra buvęs nė gyvas; arba Jis yra gyvas, tai tuomet Jis nėra miręs. Nes Dievas mirti negali“⁶⁴. Ir čia Zahrntas cituoja prasmingą H. Coxo posakį, kad mirti gališ Dievas nesąs vertas nė vienos ašaros, nes tokiu atveju Jo niekados nėra buvę. Gali kisti žmogaus turimi įvaizdžiai bei sampratos, kuriais jis Dievą suvokia: jie gali mirti ir iš tikro miršta istorijos eigoje. Tačiau jie miršta ne todėl, kad Dievą iš žmogaus būties išstumtų, bet kad jam kaip tik padėtų Viešpatį vis aiškiau suvokti, giliau pergyventi ir arčiau pajauti. Jeigu betgi šių įvaizdžių bei sampratų mirtis yra perkeliama į paties Dievo mirtį, padarant Jį žmogui arba visiškai nesuvokiamu bei neprieinamu, arba suliejant Jį su pačiu žmogumi, tuomet sekuliarizacija virsta viena iš ateizmo apraiškų, nes „Dievo mirties“ vaizdu ji pridengia Jo nebuvimą savyje arba Jo buvimo neigimą iš žmogaus pusės. Dabartinės teologijos maišatyje kartais sunku atskirti, kuria prasme yra „Dievas miręs“: kosmologine ar ontologine. Tačiau susidaro įspūdis, kad vis labiau griežtėjanti „Dievo mirties“ teologija (ypač Amerikoje) nesąmoningai suka į ontologinę plotmę ir tuo būdu atidengia ateistinį savo pagrindą.

Štai kodėl anksčiau ir kalbėjome, kad sekuliarizacija gali reikšti ir ateizmą, jeigu ji pasaulį padaro nebe Dievo ontologine prasme. O pasaulis tampa nebe Dievo visu svoriu kaip tik tada, jei Dievas yra „miręs“ savyje ir jei dabar Jo vietininkas yra žmogus. Nuo pažinimo

srities pasukusi buvimo linkui, sekuliarizacija tuo pačia pasuka nuo religijos į ateizmą. Štai kodėl ir neigiamas jos vertinimas — nors kartais ir neaiškiai išreikštas — kaip tik ir turi galvoje šį sekuliarizacijos posūkį į ateizmą. Sekuliarizacijai kaip ateistinei apraiškai gražiai tinka tai, ką N. Berdiajevas yra pasakęs apie komunizmą: „Komunizmas slepia savyje vieną didžiulį prieškrikščionišką melą, sykiu tačiau ir ištisą eilę tiesų; jis slepia savyje ištisą eilę tiesų ir tik vieną vienintelį didžiulį melą. Šis tačiau melas yra toks galingas, jog nustelbia bei iškreipia visas komunizmo tiesas“⁶⁵. Komunizmo gi melas kaip tik ir yra jo ateizmas. Tas pat atsitinka ir su sekuliarizacija. Ji išreiškia daug tiesų, kalbėdama apie gamtos, istorijos bei kultūros nepriklausomumą; ji nudievina pasaulį jo regimybėje ir tuo būdu atitinka patį išganymo istorijos vyksmą; ji kelia aikštėn žmogiškosios kūrybos vertę bei prasme savyje, išvaduodama jį iš pasivergimo religijai bei Bažnyčiai; ji pabrėžia žmogaus kaip pasauliškio reikšmę ir tuo būdu pakerta šaknis klerikalizmui. Visa tai yra sekuliarizacijos tiesos, kurių negalima nematyti ir nepripažinti. Tačiau anuo didžiuoju melu, kad Dievas yra miręs savyje ir kad dabar Jo vietą užima žmogus, vadinasi, kad pasaulis yra ne tik ne Dievas, bet ir ne Dievo, — šiuo melu sekuliarizacija užgožia visas savo tiesas, jas iškreipia ir paverčia jas dviprasėmis. Todėl ir kova už ar prieš sekuliarizaciją kaip tik priklauso nuo to, ar ji pajėgs išsivaduoti iš ano didžio melo, ar eis ir toliau ateistine kryptimi ir tuo būdu virs galų gale tik viena iš naujųjų Dievo neigimo lyčių.

Antras skyrius

EVANGELIJŲ NUMITINIMAS

Evangelijų numitinimo teorija turi ne tik savo autorių, bet net ir savo gimtadienį, būtent 1941 m. birželio 4 d. Mat tą dieną R. Bultmannas, protestantų teologijos profesorius Marburgo (Vokietijoje) universitete, skaitė „Evangelikų teologijos draugijos“ suvažiavime Alpirsbache (šiauriniame Svarcvalde) paskaitą, pavadintą „Naujasis Testamentas ir mitologija“, netrukus išėjusią ir atskiru leidiniu¹. Tačiau ano meto karinės vokiečių sėkmės neleido Bultmanno mintims pasiekti platesnių sluoksnių. Evangelikų Bažnyčia, kaip pastebi H. Zahrntas, „turėjo tada kitų rūpesčių: ji kovojo už savo mokslo grynumą ir už savo pačios išsilaikymą. Ji domėjosi Naujuju Testamentu, bet ne mitologija. Be to, didžiuma pastorių ir teologų buvo fronte“². Po karo betgi, pradedant maždaug 1948 metais, Bultmanno mintys tuojau buvo prisimintos, ir jų atžvilgiu užvirė aštrus ginčas, kuriame viena pusė numitinimo teoriją sveikino kaip „primygtiną kreipimąsi į teologų sąžinę“ (H. Thielicke), kiti vadino ją „tikėjimo bei Bažnyčios griovike“ (O. Kuester); vieni tikėjo, kad „ją svarsto kiekvienas pamokslininkas kiekviename tikrame pamoksle“, norėdamas prieiti prie modernaus žmogaus (J. Schniewind), kiti išžiūrėjo joje žymiai daugiau negu „tik pagalbą moderniam mąstymui atgauti savas teises“ (F. Gogarten). Būdingiausia yra gal tai, kad Vokietijos „Suvienytų evangelikų liuteronų Bažnyčių“ sinodas 1952 m. buvo pasišovęs Bultmanno numitinimą viešai pasmerkti. Tik Hamburgo evangelikų vysk. V. Hertrichas atkalbėjo sinodo dalyvius nuo šio žingsnio³. Tad Bultmanno mintys pasiliko protestantizme kaip teisėta, nors ir ginčijama teorija, vis labiau plitusi, radusi vis daugiau pritarimo ir galop išsibrovusi net į katalikų teo-

logiją⁴, virsdama vienu iš didžiųjų religinių dabarties klausimų. Evangelijų numitinimas dabar yra nebe tik specialistų reikalas, bet „viešų diskusijų objektas“, pralaužias „akademinį susidomėjimą“ ir tampa banga, „kuri anaiptol nerodo ženklų atslūgti“⁵.

Tai kaip tik ir verčia mus panagrinėti šį klausimą kiek platėliau, nes ligšiolinėje lietuviškoje religinėje literatūroje jis, atrodo, nėra buvęs net nė liestas. Tai reikalinga tuo labiau kad, kaip matysime vėliau, numitinimas yra atvirkštinė sąvoka: savo turiniu ji reiškia priešingybę to, ką sako savo žodžiu.

I. EVANGELIJŲ NUMITINIMO PRIELAIDOS

Pirmu požiūriu atrodo, kad „numitinimas“ esanti lygiai tokia pat neigiama sąvoka, kaip „nužmoginimas“, „nuasmeninimas“, „nutolinimas“ ir t. t. Kaip šie pastarieji terminai reiškia padaryti žmogų nebe žmogumi, užtrinant jame žmogiškąsias jo savybes; padaryti asmenį nebe asmeniu, paneriant jį į masę arba palenkiant jį kurios nors grupės bei partijos valiai; padaryti daiktą esantį nebe arti, bet toli nuo mūsų, — taip lygiai ir „numitinimas“ turėtų padaryti evangelijas nebe mitais, teikdamas joms tikrovės pobūdžio. Kalbiniu atžvilgiu „numitinimas“ turėtų reikšti pastangą gražinti evangelijoms jų istoriškumą, nes istorinė tikrovė kaip tik ir yra mito priešingybė. Juk, žinome, 19 ir 20 šimtme. sąvartoje vad. „istorinė kritika“ (F. Ch. Baur, A. von Harnack, D. F. Strauss, A. Schweitzer, J. Wellhausen ir k.) iš tikro evangelijas buvo padariusi legendų rinkiniu, neturinčiu istorinio pagrindo, nes asmuo, apie kurį šios legendos telkiasi — Jėzus Kristus — nesąs buvęs istorinė asmenybė. Nuosekliai tad dabartinė numitinimo teorija kaip tik ir turėtų atsigręžti prieš aną liberalinį Šventojo Rašto aiškinimą (egzegezę) ir pabrėžti evangelijų istoriškumą visu rimtumu. To reikalautų jau pats šios teorijos pavadinimas — „numitinimas“⁶.

Bet kaip tik čia ir prasideda sunkenybės. Numitinimo teorija yra priešingybė vad. dialektinei teologijai, sukurtai vieno iš žymiausių protestantizmo teologų — K. Bartho. Barthas gi yra ankstesnės kritiškai istorinės egzegezės nepaisytojas. Tiesa, teoriškai jis jos neneigia, tačiau

praktiškai jis palieka ją šalia visų savo svarstymų. Dialektinės teologijos pagrindinė mintis yra: „Šventraščio turinį sudaro ne teisingos žmogaus mintys apie Dievą, bet teisingos Dievo mintys apie žmogų. Ne tai yra Šventraštyje, kaip mes turime kalbėti apie Dievą, bet tai, ką jis kalba į mus; ne tai, kaip mes turime rasti kelią į Jį, bet tai, kaip Jis kelio į mus ieškojo ir jį rado“¹. Tai reiškia: Šventraščio aiškinimas ir sykiu su juo visa teologija gali Dievo tiesą apie žmogų atskleisti ne istoriškai, tyrinėdami senovės palaikus, ne psichologiškai, gilindamiesi į žmogaus sielą, ne filosofiškai, pasikliaudami begalybės sąvoka ar pasaulio atsitiktinybe, bet grynai bibliškai, išeidami iš to, kad Šventraštis yra Dievo žodis. O Dievo žodis stovi viršum visokios istorijos, psichologijos ir filosofijos. Pats Barthas pabrėžia, kad jo pastanga buvo „žvelgti pro istoriją tarsi pro stiklą, žvelgti tiesiog į Šventraščio dvasią, kuri yra amžinoji Dvasia“⁸. Tuo būdu visi istoriniai svarstymai, kurie atrodė tiek svarbūs anksčiau liberalinei istorinei kritikai, dialektinės teologijos šviesoje visiškai nubluko. Štai kodėl H. Zahrntas ir sako, kad „dialektinė teologija lyg kokia didžiulė banga persirito per istorijos problemą, tarsi visiškai nebūtų buvę dviejų šimtmečių istoriškai kritinio darbo, tyrinėjant Šventraščių ir Krikščionybės kilmę“⁹.

Šią tad dialektinės teologijos nepagarbą istorijai dabar kaip tik ir mėgina pataisyti numitinimo teorija. Tačiau kodėl numitinimo? Juk dialektinė teologija Šventraščio anaipso nelaiškė mitų rinkiniu. Priešingai, Šventraščio pasakojami įvykiai jai buvo tikrovė giliausia šio žodžio prasme, būtent dieviškoji tikrovė, kuri neišsitemia jokia žmogiškąja kultūra, jokia maldingumu, jokia religiniu pergyvenimu, vadinasi, jokia žmogiškąja tikrove. Todėl šiai dieviškajai tikrovei ir nepakanka istorijos, nes ji pati yra anapus istorijos. Kas tad čia galima būtų numitinti? Numitinti galima juk tik tai, kas laikoma mitu, kas tačiau — numitintojo įsitikinimu — nėra mitas. Tačiau šitokios pažiūros į Šventraščių dialektinėje teologijoje kaip tik nebuvo. Jeigu ji istorijos ir nepabrėžė, tai tik todėl, kad iš istorinių Šventraščio tyrinėjimų nieko ypatingo nesitikėjo, nes Šventraščio tiesa gyvena viršum istorijos ir todėl istorinėmis priemonėmis nėra prieinama. Šiuo atžvilgiu dialektinė teologija ryšium su Šventraščiu buvo labai panaši į senesniąją katalikų ir į dabartinę or-

todoksų egzegezę, kuri į istorinę Šventraščio pusę taip pat nekreipė ypatingo dėmesio, jos anaip tol neneigdama, atvirkiščiai, ją priimdama net be didesnės kritikos. Kokia tad prasmė būtų visos šios — katalikiškos, protestantiškos ir ortodoksiškos — egzegezės šviesoje kalbėti apie numitinimą?

Ir štai čia kaip tik ir pradeda mums pamažu aiškėti numitinimo teorijos tikrasis pobūdis. Ji anaip tol nėra atsigrižimas į evangelijų istoriškumą kaip mitiškumo priešingybę, nes šio istoriškumo pastarąjį pusšimtį metų niekas nėra neigęs. Ji yra šuolis į devynioliktojo šimtmečio istoriškai kritinę egzegezę, kuriai evangelijos iš tikro buvo legendos ir mitai. Skirtumas tarp senosios liberalinės egzegezės ir numitinimo teorijos yra tik tas, kad pirmoji, atmetusi evangelijų istoriškumą, neteikė joms jokios prastmės bei svarbos, atmesdama nuosekliai ir pačią Krikščionybę kaip apreikštąją religiją bei įjungdama į eilę visų kitų religijų; antroji betgi, nors ir laikydama evangelijas mitais, mėgina rasti jose tam tikrą prasmę ir nori ją numitinimo veiksmu kaip tik kelti aikštėn. Skirtumas dar ir tas, kad liberalinei egzegezei ir pats Kristus kaip evangelijų kertinis akmuo buvo neistorinis, tuo tarpu numitinimo teorijai Kristus yra tikrai gyvenęs, veikęs ir miręs. Tačiau Jo asmuo, Jo mokslas, Jo veikla evangelijose esą atpasakoti mitiškai. Nuosekliai tad reikia evangelijas numitinti, kad galėtume patirti, kas iš tikro Jėzus Kristus yra buvęs, ko Jis iš tikro yra mokęs ir ką iš tikro reiškia tas ar kitas evangelijų pasakojimas apie Jo darbus. Trumpai tariant, pagal numitinimo teoriją evangelijos reiškia ne tai, ką jos sako. Tikrąją jų pasakojimų reikšmę suvokti kaip tik ir yra numitinimo uždavinys. Numitininimas klausia, „kas yra ana tikrovė, ant kurios rymo krikščioniškasis tikėjimas“¹⁰.

Štai kodėl F. Gogartenas ir teigia, kad numitininimas yra žymiai daugiau negu tik Kristaus Naujienos skelbimo pritaikymas modernaus žmogaus mąstymui bei pergyvenimui; tai nėra tik sielovados ar pamokslininkavimo būdas; tai nėra tik pakeitimas tos ar kitos krikščioniškojo tikėjimo smulkmenos, to ar kito įsisenėjusio įvaizdžio; tai „sukrėtimas viso tikėjimo“, nes numitininimas „liečia tikrovę, kurią krikščioniškasis tikėjimas tiki ir kuria jis yra grindžiamas; jis suabejoja šia tikrove — ne todėl, kad ją neigtų, bet todėl, kad klaustų, ar tradicinė ir Baž-

nyčios skelbime įprasta šios tikrovės samprata iš tikro yra teisinga ir reali" ". Atsakydamas į šį klausimą, numitinimas griebiasi „iš pagrindų kitokio būdo" ir todėl „išvysto iš pagrindų kitokią šios tikrovės sampratą" (t. p., p. 21). Kitaip tariant, numitinimo teorija evangelijų anaipatol neatmeta, kaio tai buvo dariusi senoji liberalinė istorinė kritika; ji tik evangelijas perprasmina. Numitinimas yra evangelijų prasmės pakeitimas. Nuosekliai tad numitinimo teorijoje nėra beveik jokios evangelijų kritikos. Ji priima Naująjį Testamentą toki, koks jis yra savo pilnatvėje. Tačiau ji aiškina jį kitaip¹². Kame glūdi šis naujas aiškinimas ir ši nauja prasmė, matysime tolimesniuose skyreliuose. Šitoje vietoje mums svarbu patirti, kodėl numitinimo egzegezei yra reikalingas evangelijų perprasminimas, kokiomis prielaidomis remiasi evangelijų prasmės pakeitimas, ir ar šios prielaidos iš tikro pateisina numitinimo pastangas.

Pirmas dalykas, reikalaujamas evangelijas numitinti, esąs jų pasaulėvaizdis. Minėtoje savo paskaitoje Bultmannas šitaip apibūdina evangelijų pasaulėvaizdį: „Naujojo Testamento pasaulėvaizdis yra mitinis. Pasaulis yra padalintas į tris aukštus: viduryje stovi žemė, viršum jos yra dangus, o jos apačioje — požemis (Unterwelt). Danguis yra Dievo ir dangiškųjų būtybių, arba angelų, gyvenvietė; požemis yra pragaras, arba kančių vieta. Tačiau ir žemė yra ne tik prigimto kasdieninio vyksmo, rūpesčių bei darbo, tvarkos bei įstatymų vieta, bet sykiu ir antgamtinių jėgų veiklos scena; stebuklai čia nėra reitenybė. Žmogus nėra paties savęs viešpats; jį gali apsėsti velniai; šėtonas gali jam įkvėpti piktų minčių; taip pat ir Dievas gali lenkti jo mąstymą bei norus, gali jam siųsti dangiškų vizijų, gali jam tarti išakančių ar guodžiančių žodžių, gali jam teikti antgamtinių savo Dvasios jėgų. Istorija eina ne nuolatine dėsninga vaga, bet esti antgamtinių galybių judinama ir tam tikra kryptimi lenkiama. Jos tarpsniai yra šėtono, nuodėmės ir mirties valdžioje; jos eiga skuba galo linkui, būtent greito galo, kuris įvyks kosminio sudužimo būdu. Jau netoli paskutinio merto „traukuliai", dangiškojo Teisėjo atėjimas, mirusiųjų prisikėlimas ir teismas išganymui arba pasmerkimui"¹³. Tai trumpas, bet aiškus bei išpūdingas aprašymas to, ką Bultmannas ir vėlesni jo sekėjai (ir tarp katalikų!) vadiną Naujojo Testamento pasaulėvaizdžiu.

Betgi šis pasaulėvaizdis nebeturiš nieko bendro su dabartiniu moksliniu pasaulėvaizdžiu, kuriame nėra jokių trijų aukštų, jokio dangaus, jokio požemio, arba pragaro, jokių demonų bei šėtonų, jokių stebuklų, jokio istorijos galo, jokio teismo. Dabartinis pasaulėvaizdis yra grynai imanentinis, atskleidęs, kaip minėta pirmame šios knygos skyriuje, pasaulio savarankiškumą bei jo dėsningumą, nebepalenktą jokiom aukštesnėm galybėm. Mokslo išsivystymas sugriovęs Naujojo Testamento pasaulėvaizdį iš pat pagrindų. Tarp senojo pasaulėvaizdžio, į kurį esančios įvilktos evangelijos, ir naujojo pasaulėvaizdžio, kurį yra pasisavinęs dabartinis žmogus, tvylanti nebeužgrindžiama bedugnė. „Ar gali tad, — klausia Bultmannas, — krikščioniškasis skelbimas iš šiandienos žmogaus reikalauti, kad šis mitinių pasaulėvaizdį laikytų tikru?“ (t. p.). Todėl jis savo teorijoje net pabrėždamas kartoja žodį „baigta“ (erledigt): baigta su visokiomis istorijomis apie Kristaus nužengimą į pragarus ir užžengimą į dangų; baigta su laukimu ant dangaus debesų ateisiančio Žmogaus Sūnaus; baigta su stebuklais kaip stebuklais; baigta su tikėjimu į dvasias ir demonus. „Negalima naudotis elektros šviesa ir radijo aparatu, ligos metu pasikliauti naujosiomis medicinos bei ligoninių priemonėmis ir sykiu tikėti Naujojo Testamento dvasių ir stebuklų pasauliu. O jei kas mano tai asmeniškai galįs, turi žinoti, kad tuo jis padaro Krikščionybės skelbimą bei supratimą šiandien nebegalimą“¹⁴. Naujojo Testamento pasaulėvaizdis ir modernaus žmogaus pasaulėvaizdis yra priešingybės. Jų suderinti negalima. Juos galima tik arba visumoje priimti, arba visumoje atmesti. Kadangi naujasis pasaulėvaizdis yra mokslinis ir todėl atmesti negalimas, tad belieka atmesti Naujojo Testamento pasaulėvaizdį, kuris yra nebegrižtamai praėjęs.

Ar tai reikia, kad tuo pačiu reikia atmesti ir šiuo mitiniu pasaulėvaizdžiu išreikštas Krikščionybės tiesas? Į tai numitinimo teorija atsako griežtu „ne“. Krikščionybės tiesos nesančios tiek su senuoju pasaulėvaizdžiu susijusios, kad, šiam žlungant, žlugtų ir jos. Jeigu tačiau Krikščionybės tiesos galioja ir šiandien, tai ką reikia daryti su anuo pasaulėvaizdžiu, kuriuo jos yra išreikštos? Į tai Bultmannas ir sykiu visa numitinimo teorija atsako: „Kad Naujojo Testamento skelbimas galiotų, yra tik vienas vienintelis kelias, būtent numitinimas“ (t. p., 22 p.). Rei-

kia evangelijas išvilkti iš mitinės išraiškos ir atskleisti tikrąjį jų branduolį. Reikia atsakyti visko, kas telpa senajam pasaulėvaizdžio rémuose, kas tačiau mokslinio pasaulėvaizdžio yra neigiama. Tik tokiu atveju atsiskleis tikroji evangelijų prasmė ir sykiu krikščioniškųjų tiesų supratimas moderniam žmogui.

Kiek ši numitinimo prielaida gali būti pateisinama? Visų pirma reikia pastebėti, kad evangelijų pasaulėvaizdžio kaip mitinio samprata turi du atžvilgiu: 1) numitinimo teorija atmeta visą aukštesnį arba, kaip Bultmannas žodiškai sako, „dvasių ir stebuklų“ pasaulį bei jo santykį su mūsų pasauliu ir 2) ši teorija atmeta senąją kosmologinę regimo pasaulio sąrangą. Šiuodu atžvilgiu reikia griežtai skirti vieną nuo kito, nes juodu neturi vienas su kitu nieko bendro, nors numitinimo teorijoje juodu ir esti nuolatos jaukiami.

Yra tiesiog juokinga manyti, kad žmogus, naudojasis elektros šviesa ir radijo aparatu, einąs pas gydytoją injekcijų ar tirdinąs ligoninėje savo inkstus izotopų priemonėmis, negalėtų tikėti antgamtinį pasaulį ir jo įtaką šiam pasauliui bei jo istorijos eigai. Šios „negalimybės“ pagrinde glūdi tam tikra filosofija, būtent būties kaip vienaplotmės samprata, neturinti betgi nieko bendro nei su modernumu, nei su mokslu. Ši samprata yra buvusi jau ir graikų filosofijoje, būtent sofistikoje, neigusioje dievų buvimą, ir Heraklito mokykloje, neigusioje dievų įtaką pasauliui ir teigusioje pasaulio savarankiškumą, išeinantį aikštėn ritminiame jo sąrangos kilime bei žlugime; ji yra buvusi iš Apšvietos deizme, pagal kurį Dievas, tiesa, sukūręs pasaulį, tačiau užsukęs jo spyruoklę tarsi didžiulio laikrodžio ir palikęs jį vieną tikėtį amžiams, nesikišdamas į jo eigą. Kas šią filosofiją priima, tas, žinoma, negali pripažinti jokio „dvasių ir stebuklų pasaulio“. Tačiau tam nėra reikalo būti 20 amžiaus žmogumi. Modernumo šaukimasis čia yra visiškai nereikalingas.

Viena betgi reikia nepamiršti, kad šitoks Dievo ir pasaulio santykių aiškinimas yra nekrikščioniškas. Jeigu Dievas yra, jeigu Jis yra pasaulio Kūrėjas, jeigu Jis yra Meilė, tai nėra nei logiška, nei tuo labiau krikščioniška neigti Jo Apvaizdą kaip vidinį Jo santykį su žmonijos istorija ir su atskiro žmogaus gyvenimu. Numitinimo teorija teigia, esą mitologija suvokusi Dievo transcendentiškumą „kaip objektyvinių pasaulį, esantį viršum arba ana-

pus mūsų pasaulio ir nuolatos besikišanti į ši, suardant jo gamtinį bei istorinį nuolatinumą" ¹⁵. Jei betgi šitoks Dievo transcendentiškas iš tikro būtų Naujajame Testamente, tai tiek pats Kristus, tiek šv. Paulius, tiek šv. Jonas būtų buvę pirmieji jo „numitintojai“, nes visi jie skelbė begalinį Viešpaties artumą. Kas gi yra pats išikūnijimas, jei ne Dievo tapimas žmogumi tarno pavidalu (plg. *Fil 2, 7*)? Kas gi yra Kristaus pažadas pasilikti su savo ištikimaisiais ligi pasaulio pabaigos (plg. *Mt 28, 20*), jei ne nuolatinis Jo buvimas Bažnyčioje neregimu, tačiau visiškai realiu būdu? Kas gi yra visos kūrinių suderinimas su Dievu, darant Kristaus „kryžiaus krauju taiką“ (*Kol 1, 20*), jei ne Dievo apsigyvenimas tarp mūsų, su mumis ir mumyse? Kas gi yra Kristaus nurodymas į paskutiniojo teismo ištarmės mastą „ką padarėte vienam iš šių mažiausiųjų brolių, man padarėte“ (*Mt 25, 40*), jei ne aiškus pripažinimas, kad Jis kaip tik gyvena šiame mažiausiąjame brolyje? O argi ne šv. Paulius skelbė graikam Atėnų areopage, kad Dievas „yra netoli nuo kiekvieno mūsų, nes Jame mes gyvename, judame ir esame“ (*Apd 17, 27–28*)? Argi ne šv. Jonas savo laiškuose primygtinai kartoja, „kad mes vadinamės Dievo vaikais ir esame“ (*1 Jn 3, 1*), vadinasi, kad Dievas yra ne kažkokia anapus gyvenanti transcendentinė Būtis, bet mūsų Tėvas? Dar daugiau: ne mes savais dūsavimais bei maldavimais padarome, kad prasiskleidžia ana Bultmanno „aukštesnė sfera“ ¹⁶ ir kad mes į ją pasikeliamo tarsi į kokią trečią aukštą, bet priešingai, „tame yra meilė, ne kad mes mylėjome Dievą, bet kad Jis pirmas mus mylėjo ir siuntė savo Sūnų kaip permaldavimą už mūsų nuodėmes“ (*1 Jn 4, 10*). Mūsų meilė Dievo atžvilgiu yra, pasak Naujojo Testamento, tik atsakymas į Dievo meilę mūsų atžvilgiu: „Mylėkime Dievą, nes Dievas pirmas mus mylėjo“ (*1 Jn 4, 19*). Kur čia tad tasai numitinimo teorijos atmetamas „objektyvinis pasaulis“, stovįs viršum arba anapus mūsų? Krikščioniškasis Dievas yra tiek arti, jog žmogus nebežino, ar Dievas gyvena jame, ar jis Dievuje (plg. *Gal 2, 20*).

Be abejo, tai nereiškia, kad Naujojo Testamento Dievas yra tik kitoks žmogaus vardas, kaip tai skelbė savo metu L. Feuerbachas ir kaip tai šiandien mėgina mus įtikinti tie, kurie visą teologiją suveda į antropologiją, o Dievo reikimąsi regi tik socialiniuose darbuose. Būdamas

žmogaus Kūrėjas, Atpirkėjas ir Perkeitėjas, Dievas nesutampa su žmogumi tiek, jog virstų tik žmogaus prasmėmis, nes tokiu atveju žmogus pats save susikurtų, išganytų ir išstobulintų. Tačiau kaip tik dėl to, kad Dievas yra tikras žmogaus Kūrėjas, tikras jo Išganytojas ir tikras jo Perkeitėjas — tai pagrindinė Krikščionybės tiesa, — Dievas nevirsta nė kažkokiu grynai „objektyvinių pasaulių“, kažkokia „aukštesne sfera“, kuri gyventų viršum žmogaus ir jo istorijos. Priešingai, Dievas gyvena pačiame žmoguje kaip jo būties pagrindas, kaip pašvenčiamoji malonė ir kaip galutinio išskaistinimo pažadas bei viltis. Šie du to paties Dievo sampratos atžvilgiai Naujajame Testamente yra tiek ankštai vienas su kitu susiję, jog apie bet kokią Dievo transcendentišumą, nesusisiekiantį su mūsų pasauliu arba į jį įsikišantį tik stebuklo pavidalu, negali būti nė kalbos. Jeigu numitinimo teorija mano, esą ji numitinanti Dievo bei dvasių gyvenvietę tuo būdu, kad ji visą aną „aukštesnę sferą“ perkeltanti į žmogaus egzistenciją, į mūsų regimus veiksmus, įvykius bei daiktus¹⁷, tai ji laužiasi į atviras duris: Naujasis Testamentas tai yra padaręs jau prieš du tūkstančius metų.

Tuo būdu savaime prieiname prie antrojo atžvilgio, būtent senosios kosmologinės pasaulio sąrangos atmetimo. Yra visiškai tiesa, kad Naujojo Testamento pasaulėvaizdis nėra mokslinis. Tačiau jis nėra nė toks, kaip jį aprašo Bultmannas. Kur yra evangelijose anas jo minimas bei įtaigojamas triaukštis pasaulėvaizdis? Bultmannas ir net katalikiškieji jo sekėjai nepastebėjo, kad tuo metu, kai evangelijos buvo rašomos, vadinasi, helenistiniame tarpsnyje, vyravo nebe Aristotelio, o stoikų pasaulėvaizdis. Stoikų gi pasaulėvaizdis neturi tokių tvarkingų rangų kaip Aristotelio teorijoje. Stoikų pasaulėvaizdis yra panteistinio pobūdžio (plg. jų vad. sėklinius logus — logoi spermatikoi), nebeturįs transcendentinio Dievo ir todėl stokojas paties viršutinio aukšto. Iš kitos pusės, visos religijos, kurios pripažįsta požeminį pasaulį, pripažįsta kartu ir požemio dievus, kaip šio pasaulio gyventojus. Krikščionybė betgi jokių nei požemio, nei antžemio dievų nepripažįsta. Griežtas jos monoteizmas neleidžia jai skaldyti būties į aukštus ir padalinti jos lyg butus įvairiarūšiems dievams. Tai yra buvę stambeldiškose religijose, bet tai nėra nei Senajame, nei Naujajame Testamente. Todėl protestantų teologas F. Fltichigeris ir peikia Bult-

mariną, kad jis niekad nėra nurodęs, „kurgi toks pasaulėvaizdis Šventraštyje yra aprašytas“. Bendra prielaida, esą senovėje vyravęs toks pasaulėvaizdis, dar nėra, pasak Flühigerio, pagrindas teigti, esą šis pasaulėvaizdis yra perimtas iš Naujojo Testamento. Priešingai, reiktų aiškiai parodyti, kad toks pasaulėvaizdis yra evangelijų skelbiamas ir kad Kristaus Naujiena su tokiu pasaulėvaizdžiu yra rišama. Tuo tarpu Bultmannas „niekad nesistengia tokio pasaulėvaizdžio Naujajame Testamente rasti“. Jis jį tik teigia net nenurodydamas, kaip jis tokio teiginio yra priėjęs. O perėmimas kai kurių terminų, kaip „hades“ (gr.) arba „šeol“ (hebr.), dar nieko nereiškia, nes šie terminai Naujajame Testamente naudojami labai bendra prasme; jie niekad nenurodo konkretaus turinio ir todėl negali būti laikomi pasaulėvaizdžio išraiška¹⁸. Teisingai tad ir A. E. Loenas sako, „jei Naujojo Testamento Naujiena ir buvo įdėta į ano meto kosmologinio pasaulėvaizdžio rėmus, tai negali būti nė kalbos, kad šis pasaulėvaizdis būtų paimtas nepakeistas. Tai buvo iš viso negalima, nes Evangelija paprasčiausiai netilpo jame“¹⁹.

Ar tai reiškia, kad Naujasis Testamentas neturi jokio pasaulėvaizdžio? Anaipol! Tačiau šis jo pasaulėvaizdis yra ne tiek kosmologinis, kiek geografiškai istorinis. Evangelijos beveik nieko nekalba apie kosmologinę pasaulio sąrangą. Kristaus vaizduojamas pasaulio galas — „saulė aptems, mėnulis nebeduos savo šviesos, žvaigždės kris nuo dangaus“ (*Mt 24, 29*) — reiškia kosmologinės sąrangos sudužimą, bet jis nereiškia šios sąrangos vaizdo. Užtat evangelijos labai aiškiai kalba apie jų aprašomų įvykių geografinę bei istorinę aplinką; vietovardžiai, vardai asmenų, daugiau ar mažiau tikslus laiko nurodymas, įvykių būdas, jų atogarsis žmonių sąmonėje, — štai kas sudaro evangelijų pasaulėvaizdžio pradus. Tai žmogaus gyvenamoji aplinka, kurioje pasirodė Kristus kaip pasaulio Gelbėtojas. Ši aplinka yra labai konkreti, labai smulkmeniška, labai ankštai susijusi su ano meto kultūra. Jos yra pilnos evangelijos, pilna Apaštalų darbų knyga, pilni apaštalų laišškai. Tačiau ji yra jokių būdu ne mitinė, bet istorinė. Jos numitinti negalima, nes tokia ji yra anuo metu iš tikro buvusi. Nuosekliai tad numitini- mo teorija jos kaip tik ir nepastebi ar nenori pastebėti. Bultmannas nuolatos kalba apie kosmologinį evangelijų

pasaulėvaizdį, kurio galima rasti daugiausia tik užuominų, bet jis niekur nekalba apie geografiškai istorinių tų pačių evangelijų pasaulėvaizdį, kuris užtinkamas kiekviename žingsnyje. Todėl F. Flūchigeris ir sako, kad „Bultmannas visiškai nekreipia dėmesio į šį Šventraščio ryšį su pasauliu, kaip kad jis nekreipia dėmesio nė į istoriją; vienas tik „kryžius“ yra pripažįstamas kaip istorinis įvykis. Tačiau kad šis kryžius stovėjo Palestinoje prie Jeruzalės miesto, tai neturi jam reikšmės. Kalbėdamas apie Šventraščio arba Naujojo Testamento „pasaulėvaizdį“, Bultmannas turi galvoje grynai idėjinius kosmologinius įvaizdžius; teigdamas, esą Naujojo Testamento Naujiena yra susijusi su mitiniu pasaulėvaizdžiu, jis jau iš anksto prileidžia jos ryšį su anais įvaizdžiais; tačiau žymiai ankštesniu Šventraščio istorijos ryšiu su istorine aplinka jis visiškai nesidomi“²⁰. Tai svarbus numitinimo teorijos bruožas, būdingas, kaip vėliau regėsime, jos esmei, glūdinčiai evangelijų perprasminime. Nes atkreipus dėmesį į geografiškai istorinį evangelijų pasaulėvaizdį, su kuriuo jų Naujiena iš tikro yra neatskiriama suaušta, joks numitinimas darosi negalimas. Juk jeigu Kristus mirė penktadienį devintą valandą ant kryžiaus, iškelto Jeruzalės priemiesčio vietoje, vadinamoje Golgota (Kaukolė), tai šio visiškai geografiškai bei istoriškai konkretaus įvykio neišmanoma numitinti ir sakyti, Kristus mirštas visą laiką ligi pasaulio pabaigos (B. Pascal).

Naujojo Testamento pasaulėvaizdis — tiek kosmologinis, tiek geografiškai istorinis — yra pasaulėvaizdis kasdieninio, normalaus žmogaus, kuriuo yra kiekvienas, net ir didžiausias dabarties mokslininkas, palikęs tyrimų laboratoriją ir perėjęs iš įrankių pasaulio į pojūčių pasaulį. Šį dalyką žinojo jau šv. Tomas, atgaivinęs ir susisteminęs Aristotelio pasaulėvaizdį, todėl regėjęs aiškų skirtumą tarp viduramžiško tikrai triaukščio — anuo metu labai „mokslinio“ — ir evangelijų paprasto kasdienos pasaulėvaizdžio. Jis teisingai sako, kad Šventraščio autoriai „laikėsi to, ką juslėmis pastebėjo“, naudodamiesi tokiais žodžiais bei posakiais, kurie buvo įprasti ne tik ano meto žmonėm, bet kuriuos „ir šiandien daugeliu atvejų naudoja net mokyčiausi žmonės“²¹. Tasai „šiandien“ tinka ne tik tryliktajam, bet ir dvidešimtajam amžiui; jis tiks visiem laikam, nes visų laikų žmogus savoje kasdienoje kalbės ne taip, kaip įrankiai tikrovę atskleidžia, bet

kaip juslės ją mums rodo. Jis kalbės, kad saulė teka bei leidžiasi, kad dangumi debesys skrenda, kad lėktuvas kyļa į viršų ir leidžiasi žemyn, nors mokliškai ir žinos, kad nėra jokio saulėtekio ir saulėleidžio, jokio dangaus, jokio viršaus ir apačios. Jis kalbės apie švelnias moters rankas ir bučiuos jas, nors ir žinos, kad, pažiūrėjus pro mikroskopą, šių rankų oda yra bjauriai supleišėjusi, gruoblėta, pilna bakterijų ir net parazitų savo porose. Jis ramiai remsis alkūnėmis ant savo rašomojo stalo, nors ir žinos, kad šio stalo atomai yra vienas nuo kito nutolę kaip Paukščių Tako žvaigždės ir kad todėl stalo plokštuma susideda iš didžiausių skylių. Jis džiaugsis meilės pergyvenimais, nors ir žinos, kad pagreitintas širdies plakimas šiuo atveju yra ne kas kita, kaip simpatinės nervų sistemos pasėka, kilusi iš adrenalino ūtakos, kuri išskiria antinkstinę liauka. Numitinti visus šiuos pergyvenimus bei išpūdžius reikštų paneigti žmogaus jusles ir tuo būdu padaryti jį tikrai nenormalų, nes niekas negyvena ir nesielgia taip, kaip mums tikrovę pateikia mokslas.

Nenuostabu todėl, kad tie evangelijų autoriai pasaulį — jo gamtinę sąrangą bei istorinę eigą — regėjo taip, kaip jį mums rodo juslės bei kasdieninis patyrimas. O juslių bei patyrimo pasaulis anaipol nėra mitinis pasaulis. Jis nėra mokslinis — sutikime; jis yra didele dalimi naivus — irgi sutikime; bet jis nėra išmonė ar mitas, kuri reiktų perprasminti, atskleidžiant tikrąją jo reikšmę. Juslių bei patyrimo pasaulis yra, tiesa, aprėžtas; čia yra jo silpnybė. Iš kitos tačiau pusės, jis yra normaliai žmogiškas pasaulis, todėl visiems prieinamas bei suprantamas; čia yra jo stiprybė, padaranti, kad visų laikų literatūros paminklai mums vra šiuo atžvilgiu suprantami ir vertingi, tuo tarpu „moksliniai“ Babilonijos, graikų, viduramžių pasaulėvaizdžiai atrodo šiandien juokingi ir vra įdomūs tik istorikams. Numitinimo teorija kaip tik nepastebėjo, kad evangelijų autoriai nesivaikė jokio pasaulėvaizdžio, kaip jis buvo formuluotas ano meto mokslininkų, o laikėsi tokio, kokį jiems rodė jų juslės ir kasdienos patirtys. Ir čia kaip tik glūdi pagrindas, kodėl mes Naująjį Testamentą galime suprasti, nors tarp jo atsiradimo ir mūsų yra jau buvę mažiausia ketvertas pasaulėvaizdžių (stoikų, Ptolemėjo, Keplerio, Einšteino). Evangelijų Naujiena rymo ne ant kokio nors mitinio ar mokslinio

pasaulėvaizdžio, bet ant tokio pasaulėvaizdžio, kurį žmogui sukuria jo juslinė patirtis, kuris todėl yra amžinas ir jokio numitinimo nereikalingas. Tai, ką Bultmannas ir jo sekėjai laiko Šventraščio pasaulėvaizdžiu, yra, kaip teisingai pastebi F. Flüchigeris, atsiradę tik viduramžiais kaip Aristotelio ir Ptolemėjo sampratų mišinys. „Nė vienas kūrinių aprašymas, randamas Šventraštyje, nepažįsta to kiaučio, kurį Bultmannas laiko „mitiniu pasaulėvaizdžiu“, esančiu evangelijose“²².

Pirmoji tad prielaida, kuria numitinimo teorija norėtų remti evangelijų perprasminimo reikalą, yra netikra: mitinis pasaulėvaizdis yra Bultmanno ir jo sekėjų perkeltas iš viduramžių į Naująjį Testamentą ir tuo būdu neteisėtas metodiškai ir neturįs atitiktens evangelijose.

Antroji evangelijų numitinimo prielaida, sakoma, glūdinti jų pobūdyje. Juk kas gi iš tikro yra evangelijos? Ilgą laiką buvo manyta, kad evangelijos esančios Jėzaus asmens, Jo gyvenimo, Jo darbų ir Jo mokslo aprašymas, vadinasi, Kristaus istorija. Pagrindo šiai pažiūrai teikia Luko evangelijos įvadas, kuris aiškiai mini keturis dalykus: 1) jau ir anksčiau „daugelis mėgino“ raštiškai tvarkyti žodinę krikščionių tradiciją (*ordinare narrationem*) „apie įvykčius tarp mūsų dalykus“; 2) šie raštai buvo sustatomi taip, kaip šiuos dalykus yra pasakoję tie, kurie juos „nuo pat pradžios matė“; 3) pats Lukas sąmoningai prisijungė prie ankstesnių autorių ir surašė anuos įvykius „iš eilės“, tačiau visų pirma „rūpestingai ištyręs visa nuo pradžios“; 4) jis tai darė, kad pažintų „tikrumą tų dalykų“ tie, kurie jau buvę jų išmokyti (*Lk 1, 1–4*). Šios įvadinės Luko pastabos liudija, kad jo evangelija yra ne kas kita, kaip rūpestingai patikrinta ir raštu išdėstyta pirminės Krikščionybės tradicija ryšium su Kristaus gyvenimu bei veikimu. Luko nepasitenkinimas tuo, kas jau buvo parašyta, ir pastangos iširti „visa nuo pradžios“ rodo, kad, matyt, minėtoje tradicijoje buvę ir abejotinų pasakojimų, ir kad kaip tik šios abejonės paskatinusios Luką pateikti savo mokiniui Teofilui (plg. *Lk 1, 3*), o per jį ir kitiems Kristaus išpažinėjams tikresnį — šiandien pasakytume: kritiškesnį — visų anų dalykų aprašymą. Peršasi tad išvada, kad jau Luko laikais (I šimt. viduryje) yra buvę netikrų pasakojimų ir tuo pačiu netikrų arba apokrifinių raštų, liečiančių Jėzaus asmenį bei Jo veiklą. Bažnyčios pareiga tad ir buvo skirti tik-

rovę nuo išmonės ir užrašyti šią tikrovę, kad ji paliudytų būsimosioms kartoms, kas ir kaip realiai yra buvę. Kitaip sakant, evangelijų metodas yra istorinis, atremtas į tyrimą bei kritinę atranką. Luko atveju tai visiškai aišku. Kadangi tačiau Mato ir Morkaus evangelijos savo turiniu ir savo vaizdavimo būdu yra labai panašios į Luko evangeliją (šios trys evangelijos ir yra vadinamos sinoptinėmis), todėl istorinis Luko metodas buvo pagrįstai laikomas ir Mato bei Morkaus metodu, nors savo evangelijose juodu apie tai ir nekalba. Užtat šios trys evangelijos Bažnyčios buvo jau labai seniai pripažintos tikrai istoriniais veikalais. Prie jų galop buvo prijungta ir šv. Jono evangelija, nors ji ir skiriasi nuo pirmųjų trijų — ne tiek savo turiniu, kiek vaizdavimo būdu, pridengiančiu aiškų istorinį Luko metodą. Iš daugybės tad netikrų aprašymų (apokrifų) Bažnyčia išsijojo tik keturias evangelijas, pripažindama jas autentiškais Jėzaus asmens, Jo gyvenimo, Jo darbų ir Jo mokslo aprašymais.

Tačiau tose pačiose evangelijose slypi ir kitas jų pobūdžio atžvilgis. Nors Lukas ir rūpestingai, vadinas, kritiškai tyrė, kas pirminėje tradicijoje yra tikra, o kas netikra, tačiau jis tai darė ne objektyvaus mokslo reikalui, o tam, kad iš tradicijos gautas tikėjimas būtų paliudytas kaip tik šiuo užrašytu tyrinėjimu. Skirdamas savo evangeliją savam mokiniui Teofilui, Lukas rašo: „Kad tu pažintumei tikrumą tų dalykų, kurių esi išmokytas“ (*Lk 1, 4*). Teofilis jau buvo įtikėjęs; jis jau buvo išmokytas Jėzaus gyvenimo bei darbų. Tačiau jo tikėjimui sustiprinti bei pagilinti Lukas dar surašė visa tai „iš eilės“ ir pateikė visumą iš karto. Istorinis Luko metodas buvo anaipol ne priemonė atskleisti grynai objektyvinei praeičiai. Jis buvo priemonė tikėjimui, o jo knyga buvo šio tikėjimo liudijimas. Lukas rašė istoriškai, bet ne istorijai. Dar aiškiau evangelijų rašymo ryšį su tikėjimu randame vienoje Jono evangelijos vietoje. Jonas savo evangeliją laiko tik nuotrupa. Jis laiduoja, kad tai, kas jo parašyta, yra tiesa: „jo liudijimas tikras“ (*Jn 21, 24*). Tačiau čia pat pastebi, „kad yra dar daug ir kitų dalykų, kuriuos Jėzus padarė“, kurie betgi jo liko neužrašyti, nes „jei kiekvienas iš jų būtų skyriumi aprašytas, tai <...> visas pasaulis negalėtų sutalpinti tų knygų“ (*21, 25*). Vadinasi, Jonas, kaip ir Lukas, darė atranką, bet irgi ne tam, kad pavaizduotų objektyvinę praeitį. Tai jis aiškiai sako tru-

putį aukščiau, taip pat primindamas, kad ne visi Jėzaus padaryti „mokytinių akivaizdoje“ stebuklai yra surašyti šitoje knygoje“. O tai, kas užrašyta, padaryta tam, „kad tikėtumėte, jog Jėzus yra Kristus, Dievo Sūnus, ir kad tikėdami turėtumėte Jo vardu amžiną gyvenimą“ (*Jn 20, 30–31*). Jono atranka yra taigi taip pat tikėjimo reikalui, ir jo knyga, kaip ir Luko, yra tikėjimo liudijimas. Kodėl tad turėtų būti kitaip su Mato ir Morkaus evangelijomis? Evangelijų autoriai juk yra buvę ne istorikai, bet apaštalai ar jų mokiniai, kiekvienu atveju „žodžio tarnai“, kaip juos vadina Lukas (*1, 2*), vadinasi, Kristaus Naujienos skelbėjai „visam sutvėrimui“ (*Mk 16, 15*) ir „visose tautose“ (*Lk 24, 47*). Jie tad šiuo skelbimu visų pirma ir rūpinosi, kartais net sakramentų teikimą perleisdami kitiems, kas aiškiai matyti šv. Pauliaus atveju, kuris apie save sako: „Kristus mane siuntė ne krikštyti, bet Evangelijos skelbti“ (*1 Koi 1, 17*). O ar šis skelbimas yra žodinis ar raštinis, nuo to jo esmė nesikeičia. Skirtumas tik tas, kad raštinis skelbimas nesiduoda taip lengvai ir greitai iškraipomas ir todėl saugiau paliudija „įvykusius tarp mūsų dalykus“ (*Lk 1,1*) negu žodinis skelbimas, reikalingas nuolatinės priežiūros, kas irgi aiškiai regėti šv. Pauliaus veikloje, kuris peikia galatus, stebėdamasis, kaip greitai šie nukrypsta nuo tos Evangelijos, kuri juos pašaukė „į Kristaus malonę, prie kitos evangelijos“, žmonių iškreiptos ir todėl keliančios nerimo tikinčiuosiuose (*Gal 1, 6–7*). Ne vienas užtat ir mėgino Kristaus Naujienos skelbimą surašyti ir tuo būdu ją apsaugoti nuo iškraipymų. Evangelijos visiškai savaime išglaudžia į bendrą Kristaus Naujienos skelbimą ir virsta viena jo lytimi, būtent rašytine.

Ir štai numitinimo teorija kaip tik ir sutelkia aplinkui šį antrąjį evangelijų atžvilgį. Evangelijos jai yra visų pirma skelbimas arba, graikiškai tariant, kerigma (pagal graikišką žodį „keryx — šauklys“). Tai išraiška pirminės krikščionių bendruomenės tikėjimo, kuriame Kristus gyvena ne kaip buvęs, bet kaip amžinai dabartinis, esąs šioje bendruomenėje ligi pasaulio pabaigos ir ateisias regimu būdu šios pabaigos įvykdytų. Tačiau kerigma nėra tik paprastas skelbimas pranešimo ar pasakojimo prasme. Kerigma yra įvykimas. „Nukryžiuotasis ir prisikėlusis Kristus yra mūsų pasitinkamas skelbimo žodyje, niekur kitur,— sako Bultmannas.— Suskambėjus (skelbimo)

žodžiui, kryžius ir prisikėlimas tampa dabartinis"²³. Kerigma yra išganomojo Kristaus žygio sudabartinimas. F. Gogartenas, gindamas Bultmanno kerigos sampratą, prašo visus pasvarstyti, kas gi yra Dievo žodis, kurį girdime skelbimo metu²⁴. Jo atsakymas: Dievo žodis yra ne garsų rinkinys, bet veiksmas (t. p.). Kaip Pradžios knygoje aiškiai teigiama, kad, Dievui Kūrėjui tarus „tebūnie — fiat“, atsirado šviesa, sausuma, žalumynai, gyvūnai ir galop žmogus (plg. *Pr 1, 3–26*), taip lygiai ir Dievui Išganytojui tarus „Dievo Karalystė priartėjo“ (*Mk 1, 15*), ji iš tikro priartėjo. Dievo žodis yra kuriamasis ir atperkamas. Jis nėra, kaip tai suvokė jau šv. Augustinas, vieno skiemens skambėjimas po kito ir galop tyla, pastarajam nuskambėjus, bet kūrinijos išraiška (plg. *Conf. XI, 6*). Jeigu tad kerigma yra Dievo žodis, tai jo galia ir čia yra tokia pat. Girdėdamas skelbimo žodį, žmogus girdi ne pasakojimą apie kažkokį objektyvų įvykį ar teoriją, bet gyvą Viešpaties šauksmą: „Darykite atgailą ir tikėkite Evangelijai“ (*Mk 1, 15*). Tai kvietimas ne pasiklaudyti, bet pasikeisti. Kerigos metu žmogus esti paliečiamas savo laisvės gelmėse ir pastatomas prieš būtinybę apsispręsti. Štai kodėl kerigma ne pasakoja, bet vykdo, būtent vykdo tai, ką ir Kristus vykdė.

Protestantų teologijoje ši kerigos samprata vra sunkiau suvokti bei pateisinti, kadangi jų teologija kreipia labai maža dėmesio į sakramentini Krikščionybės pobūdį. Katalikybėje betgi kerigma kaip įvykimas arba Kristaus veiksmo sudabartinimas gali būti gana gerai paaiškinta Mišių konsekracijos žodžiais. Šie žodžiai savo lytimi yra aiškus skelbimas: „Jis kančios išvakarėse ėmė duoną į savo šventas ir garbingas rankas ir, pakėlęs akis į dangų,

į Tave, Dieve, savo visagalį Tėvą, Tau dėkodamas, ją laimino, laužė ir davė savo mokiniams sakydamas: Imkite ir visi jos valgykite, nes tai yra mano kūnas, kuris bus už jus išduotas. Taip pat, po vakarienės, jis ėmė ir šią brangiąją taurę į savo šventas bei garbingas rankas ir vėl, Tau dėkodamas, laimino ir davė savo mokiniams sakydamas: Imkite ir visi iš jos gerkite, nes tai taurė mano kraujo, naujosios ir amžinosios Sandoros kraujo, kuris už jus ir visus žmones bus pralietas nuodėmėms atleisti. Tai darykite mano atminimui“. Šie žodžiai, paimti iš sinoptinių evangelijų ir šv. Pauliaus pirmojo laiško korintiečiams (plg. *1 Kor 11, 23–25*), neabejotinai

pasakoja, kas įvyko Jėzaus kančios išvakarėse, valgant pirmą Neraugintos Duonos dieną" Velykų avinėlį (*Mk 14, 12*). Šis įvykis, buvęs Jeruzalėje, yra praėjęs. Bet štai konsekracijos metu, kalbant kunigui minėtus žodžius, Kristaus veiksmas Jeruzalėje virsta dabartimi, pakeisdamas duoną į Jo kūną ir vyną į Jo kraują. Skelbimas virsta įvykimu. Katalikų Bažnyčia šią skelbimo galią aprėžia betgi tik sakramentine praktika. Protestantų teologija, ypač numitinimo teorijoje, ją išplečia į visą skelbimą: kiekvienas pamokslas yra Kristaus sudabartinimas. Ši pažiūra randa dabar nemaža pritarimo ir katalikų teologijoje ir, atrodo, esanti atremta į II Vatikano susirinkimo mintis: Kristus „yra savo galia sakramentuose: kam nors krikštijant, krikštija pats Kristus. Jis yra savo žodyje, nes Jis pats kalba, kai Bažnyčioje skaitomas Šventasis Raštas" (I, 126). Jeigu tad evangelijos yra rašytinis skelbimas arba rašytinė kerigma, tai ir joms tinka visa, kas Bažnyčios taikoma skelbimui apskritai.

Kokios betgi išvados plaukia evangelijų pobūdžio atžvilgiu, jei jos yra ne kas kita, kaip pirminės krikščionių bendruomenės rašytinė kerigma? Kokiais principais vadovavosi jų autoriai, rašydami jas tikėjimui liudyti bei jam skelbti?

Šiandien beveik visi egzegetai — tiek katalikai, tiek protestantai — sutaria, kad pagrindinis principas, pagal kurį evangelijos yra parašytos, yra žvilgis atgal — ne grynai formaline prasme, kaip kiekvieno istoriko, bet pergyvenimo prasme. Juk visiems yra aišku, kad tikėjimas į Kristų kaip Dievo Sūnų ir Mesiją visa savo galia pasireiškė tik Jam prisikėlus ir kad šis tikėjimas pagrindė pirmąją krikščionių bendruomenę, uždegė ją meilės ir aukos dvasia, ją stiprino visokių negandų ir net persekiojimų metu. Egzegetai gali ginčytis, ar, sakysime, Petras, sakydamas Jėzui „Tu Kristus, gyvojo Dievo Sūnus" (*Mt 16, 16*), tikrai išpažino savo tikėjimą į Kristų kaip Dievo Sūnų ir ar jis suprato, ką šitoks išpažinimas reiškia²⁵. Viena tačiau tikra, kad jei apaštalai bei mokiniai tokį tikėjimą ir turėjo, tai jis sudužo Jėzaus mirties valandą. Juk tasai pats Petras, kuris, pasak Mato, taip aiškiai paliudijo Kristų kaip Dievo Sūnų, griežtai priešinosi Jėzaus nurodymam, kad „Jam reikia eiti į Jeruzalę, daug kentėti <...>, būti nužudytam ir trečią dieną prisikelti" (*Mt 16, 21*). Šie pastarieji žodžiai — „trečią dieną prisikel-

ti", — atrodo, neturėjo Petruui jokios reikšmės, nes jis barė Jėzų sakydamas: „Nieku būdu, Viešpatie, tai Tau neatsitiks" (*Mt 16, 22*). Jėzus turėjo net sudrausti Petrą tardamas: „Eik nuo manęs, šėtone! Tu man papiktinimas, nes tu mėgsti ne tai, kas Dievo, bet kas žmonių" (*Mt 16, 23*). Jėzaus mokiniai negalėjo išsivaizduoti, kad Jų Mokytojas, būdamas Mesijas, galėtų būti žmonių nužudytas. O kai vis dėlto taip atsitiko, jie skirstėsi nuo Golgotos kalnelio apgauta viltimi, išpūdingai išreikšta dviejų į Emaus miestelį grįžtančių mokinių: „O mes tikėjomės, kad Jis atpirksias Izraelį" (*Lk 24, 21*). Miręs Jėzus nebegali nieko atpirkti. Tikėjimas juo kaip Mesiju yra žlugęs. Kas iš to, kad Jis „buvo pranašas, galingas darbais bei žodžiais Dievo ir visos tautos akivaizdoje" (*Lk 24, 19*). Bet jeigu jis neįstengė atsispirti savo paties mirčiai, tai jis buvo tik pranašas, kaip ir visi kiti pranašai, kurių ne vienas irgi buvo nužudytas. Tačiau pranašas yra ne Mesijas, ne Atpirkėjas ir ne Gelbėtojas. Jėzaus mirtis Jį nepaprastai pažemino Jo mokinių akyse. Todėl jie ir skirstėsi kas sau.

Viskas betgi kinta iš pagrindų, jei Kristus prisikėlė. Tada Jis yra daugiau negu pranašas. Tada Jis tikrai yra Dievo Sūnus, Mesijas ir Išganytojas. Tada reikia nustoti skirsčiusis ir dar „tą pačią valandą" grįžti atgal į Jeruzalę ir visiem skelbti šį nepaprastą įvykį (plg. *Lk 24, 33*). Tada reikia vėl susieiti draugėn, kurti bendruomenę, nes Jėzus yra gyvas: Jis vėl ateina pas savo mokinius, vėl su jais kalbasi, juos moko ir siunčia į pasaulį skelbtų Jo Evangelijos. Dabar reikia Jo klausyti ir iš tikro į pasaulį eiti, nes Jis pasilieka kartu visus amžius; reikia skelbti Evangeliją ir už ją mirti, nes ji paliudyta prisikėlimu. Be prisikėlimo nebūtų buvę jokios krikščionių bendruomenės ir jokių evangelijų. Tik prisikėlimas pagrindė Krikščionybę, įdiegė tikėjimą į Jėzų kaip Dievo Sūnų bei Viešpatį ir paskatino Bažnyčią imtis pasaulio perkeitimo. Todėl šv. Paulius, būdamas nuoseklus, nė kiek neabejo-damas ir teigia: „Jei Kristus neprisikėlė, tai mūsų skelbimas yra tuščias, tuščias ir jūsų tikėjimas" (*1 Kor 15, 14*). Be prisikėlimo visa būtų tik viena didžiulė apgaulė.

Jeigu prisikėlimas turėjo tokios grindžiamosios reikšmės pirminei krikščionių bendruomenei, tai jis, be abejo, turėjo jos ir evangelijom. Juk kaip visas pirminės Bažnyčios skelbimas telkėsi apie Prisikėlusįjį, taip ir evan-

gelijos, būdamos rašytinė kerigma, neturėjo kito tikslo, kaip skelbti prisikėlusį Jėzų, Viešpatį ir Mesiją, ir paliudyti Jo darbus bei Jo garbę, apie kurią kalba šv. Jonas jau pačioje savo evangelijos pradžioje: „Mes matėme Jo garbę, garbę kaip vienatinio Sūnaus, pilno malonės ir tiesos“ (Jn 1, 14). Tasai žvilgis atgal, pagal kurį evangelijos buvo parašytos, yra tad žvilgis į prisikėlimą. Prisikėlusio regėjimas bei pergyvenimas yra principas, glūdiš evangelijų rašymo pagrinduose. „Evangelijų autoriai, — sako katalikų egzegetas R. Schnackenburgas, Vatikano teologų komisijos narys, — norėjo pateikti ne kokią nors istorinančią apžvalgą, bet tikėjimu persunktą pranešimą, kuris Velykų tikėjimo šviesoje vaizduoja Jėzaus istorijos faktus šiuo atžvilgiu imliam klausytojų rateliui“²⁶. Tą patį tvirtina ir kitas katalikų egzegetas H. Haagas: „Velykų tikėjimo pripildyti ir išaukštintojo Viešpaties galios patyrimu subrandinti krikščionys žvelgia atgal ir nušviečia tai, „ką Jėzus darė ir mokė nuo pat pradžios iki tai dienai, kurią < . . . > buvo paimtas į dangų“ (*Apd 1, 1–2*). Tam reikalui evangelijų autoriai naudoja turtingą ir rūpestingai sutvarkytą, žodiškai perteiktą arba jau surašytą tradicijos lobį“²⁷. Kadangi tačiau šis žvilgis atgal yra ne žvilgis iš tolo, kaip istoriko darbe, bet žvilgis iš tikėjimo nešamos dabarties, kurioje Jėzus švyti garbe bei galybe, todėl ir evangelijų rašymas virsta Prisikėlusiojo vaizdavimu bei skelbimu šios garbės bei galybės šviesoje. Žemiškasis Jėzaus gyvenimas — jo eiga, jo įvykiai, Kristaus darbai bei žodžiai — įgyja šioje šviesoje savotišką atspalvį. Evangelijų autorių jie yra ne tik paprastai aprašomi, bet ir aiškinami. Tai, kas apaštalams prieš prisikėlimą buvo neaišku arba nesvarbu, dabar įgyja naują prasmę ir naują svarbą. Jau savo gimimu Kristus pasirodo kaip Mesijas; Jo santykiai su žmonėmis ir su gamta darosi iškilūs, lydimi nuolatinį stebuklų bei įvairių nuostabių ženklų; Kristus, tiesa, atėjo kaip žmogus, tačiau, pastebi K. Rahneris, kaip toks žmogus, „kuriame — esant trupučiui geros valios — tuojau būtų galima pastebėti dangišką jo kilmę“²⁸. Jis išniro iš tylaus kasdienybės gyvenimo Nazarete, tačiau prisikėlimo šviesoje evangelijų autoriai Jį jungia su Senuoju Testamentu, regi Jame išpranašautą Mesiją ir Senąjį Testamentą aiškina Jo šviesoje, ką rodo daugybė evangelijose esamų citatų iš Mozės knygų, psalmių, pranašų ir

kitų Senojo Testamento vietų. Kaip pats Jėzus po prisikėlimo tapo Perkeistuoju, taip ir evangelijos šio perkeitimo šviesoj regi kiekvieną žemiškąjį Jėzaus žingsnį²⁹. Trumpai tariant, evangelijos yra ne Kristaus istorija, bet Kristaus žemiškojo buvimo kerigma prisikėlimo šviesoje.

Šis žvilgis atgal, kilęs iš Prisikėlusiojo garbės, betgi, numitinimo teorijos pažiūra, stipriai sumenkinąs evangelijų istorinį pobūdį. Tiesa, kerigma, kaip tai mokė ir pats Bultmannas, „skelbia ne bendrą tiesą, ne kokią nors antlaikinę idėją, net jeigu ši būtų ir Dievo ar Išganytojo idėja, bet istorinį faktą“³⁰. Tačiau šis istorinis faktas kaip žemiškasis įvykis ar darbas pasidaro bereikšmis, nes, pasak Bultmanno, „ne istorinis Jėzus, bet Jėzus Kristus, skelbiamasis, yra Viešpats“ (t. p.). Todėl Bultmannas, o su juo ir visi numitinimo teorijos šalininkai gana lengvai pastūmi šalin istorinį evangelijų aiškinimą, visą dėmesį sutelkdami apie vad. kerigmatinį Kristų. Kaip ten iš tikro yra buvę su istoriniu Jėzumi — ar Jis tai ir tai yra iš tikro padaręs, ar Jis tai ir tai iš tikro yra kalbėjęs, ar tai ir tai iš tikro yra su Juo įvykę, — esą mūsų tikėjimui be reikšmės arba mažų mažiausia neturi sprendžiamosios reikšmės. Istorinis Jėzus priklausąs dar Izraeliui bei jo religijai, nes Krikščionybė prasidėjusi tik su prisikėlimu. Betgi prisikėlusis Kristus yra nebe istorijos, o tikėjimo dalykas. Užuot tad nuolat klausus, kas ir kaip yra įvykę žemiškajame Jėzaus gyvenime, reikia mums įsiklausyti į kerigmos Kristų. „Mūsų uždavinys, — kaip šį numitinimo teorijos nusistatymą gražiai išreiškia evangelikų teologas J. Jeremijas, — yra ne vaikyti istorinio Jėzaus šmėklą, bet aiškinti kerigma, tai yra apaštalo Pauliaus mokslą apie nusidėjėlio išteisinimą“³¹. Katalikų teologai mėgina istorinį kerigmos pagrindą kiek aiškiau pabrėžti bei vertinti. Tačiau ir jie yra jau atsiskę pažiūros, esą evangelijos esančios Kristaus istorija. Pastarasis Šventraščio tyrinėjimas, sako minėtasis H. Hagas, „iš pagrindų paneigė būdą skaityti bei suprasti evangelijas kaip „istorijos knygas“ ir stipriai įpilietino pažiūrą, kad evangelijos esančios parašytos vadovaujantis gyvu tikėjimo reikalu“³². Be abejo, tikėjimo reikalas dar nebūtinai turi neigti istoriškumą to, kas tikima. Vis dėlto tai, kas rašoma tikėjimo reikalui, rašoma kitaip negu tai, kas rašoma istorijos reikalui, norint atskleisti objektyvinę praeitį. Nuosekliai tad „Šventraštis niekad

nekalba tik istoriškai,— tvirtina olandų katalikų teologas fundamentalistas L. Bakkeris.— Jis vaizduoja praeitį tik tiek ir tik todėl, kiek ir kodėl ji turi reikšmės dabartinei mūsų padėčiai. Todėl ir apie žemiškąjį Jėzusą gyvenimą jis kalba ne kaip apie gyvenimą kokio nors negyvelio, bet kaip tokio, kuris yra reikalingas klausytojui arba skaitytojui"³³. Kaip seniau buvo sakoma, kad evangelijos nėra gamtos knyga, taip dabar sakoma, kad jos nesančios nėra istorijos knyga. Kaip Šventraščio autoriai aprašinėjo gamtos reiškinius pagal savo jusles, nesistengdami jų tyrinėti moksliskai, taip ir evangelijų autoriai rėmėsi istorija tik tiek, kiek jie tai rado reikalinga tikėjimui paliudyti ir toliau jam skelbti. Todėl kaip negalima evangelijų matuoti gamtamoksliau, taip lygiai jų negalima matuoti nė istorine metodologija. Istorija yra tik bendri rėmai, kuriuose vyksta Kristaus Naujienos kerigma.

Evangelijų kaip kerigmos sampratą yra lengva suvokti ir, kaip matysime truputį vėliau, net pateisinti. Tačiau čia lieka dar neatsakytas klausimas, ką evangelijos kaip tikėjimo liudijimas bei skelbimas turi bendro su numitinimu. Kodėl reikia jas numitinti, jeigu jos yra ne istorijos knygos, o tikėjimo išraiška? Į tai būdingai atsako Bultmannas: „Kas Jėzus man yra, išsitemia ir išsitemia aikštėn ne tuo, kas Jis pasirodo istoriniam tyrinėjimui. Nes i Jį reikia žiūrėti ne istorinės Jo kilmės, bet tikros Jo reikšmės atžvilgiu". Ši gi reikšmė Kristaus istorijoje pasirodo tuo, „ką Dievas man per ją nori pasakyti"³⁴. Bultmanno žodžiai reikalingi kiek paaiškinti. Skelbimas arba kerigma niekad nėra be ryšio su žmogumi. Dievas apsi-reiškia ir kalba ne taip sau, ne kokiam nors objektyviam reikalui, bet tam, kad paliestų žmogaus egzistenciją, ją sukrėstų ir perkeistų. Šia prasme ir evangelijos kaip kerigma yra žmogiškosios egzistencijos reikalui: jos prabyla į žmogų ir reikalauja iš jo apsispręsti Kristaus atžvilgiu. Ir čia kaip tik glūdi tiek jų esmė, tiek jų paskirtis. Bultmannui, kaip jo pažiūrą gražiai išreiškia A. E. Loenas, „Dievo žodis yra tik tai, kas prakalbina mūsų egzistenciją. Visa kita, kas mūsų egzistencijos neprabildo, yra mitinis Šventraščio pradas"³⁵. Numitinti šiuo atžvilgiu evangelijas reiškia suvesti jas į egzistencini skelbimą arba aiškinimą. Visa, kas evangelijose yra istoriška bei grynai objektyvu, yra nereikalinga priemai-

ša, pridengianti Dievo žodį kaip šauksmą, nukreiptą egzistencijos linkui. Reikia tad šias priemaišas pašalinti, kad Dievo žodis žmogaus egzistencijai pasidarytų grynesnis ir todėl įtakingesnis; pašalinti ne neigimo prasme, kaip tai darė senoji istorinė kritika, bet peraiškinimo prasme. „Mitą reikia ne kritiškai eliminuoti, bet egzistencialiai interpretuoti“, — tai formulė, kuria H. Zahrntas trumpai nusako visą numitinimo uždavinį evangelijų atžvilgiu³⁶. Nuosekliai tad ir šio aiškinimo tiesos matas yra ne gamtamokslis, ne istorija, bet „jo reikšmingumas egzistencijai“ (t. p.). Tas ar kitas evangelijų aprašomas įvykis yra teisingas ne tada, kai patikrinamas istorinėmis priemonėmis, bet tada, kai ataidi klausančiojo bei skaitančiojo sieloje. Visa, kas šio aido nesukelia arba jį net stelbia, yra neteisinga ir todėl arba perprasmintina, arba visiškai išleistina.

Ypač tai esą reikalinga modernaus žmogaus atveju, nes šis žmogus, kaip tai plačiau minėjome jau pirmame šios knygos skyriuje (plg. 1, 3), suvokia save ne tik kaip pasaulio apipavidalintoją bei šeimininką, bet ir kaip paties savęs valdovą. Savo metu F. Dostojevskis rašė, esą „velnias rungtiasi su Dievu, o šių rungtynių laukas yra žmonių širdys“³⁷. Dabartinis žmogus betgi tokių rungtynių savyje nepripažįstas; jis pergyvenąs save „ne kaip antžemiškų realybių ir įtakų kovos lauką, ne kaip dviejų pasaulių rungtynių areną, bet kaip asmenį, kuris pats save apsprendžia, pats save tvarko, suvokia save kaip vienybę bei atsakingumą“³⁸. Todėl kiekvienas evangelijų aiškinimas, vaizduojąs žmogų kaip antgamtinių jėgų susidūrimą, pažeidžia dabartinio žmogaus savimonę ir tuo būdu padarąs evangelijas jam nesuprantamas. Reikia tad evangelijas kaip kerigmą išversti į modernaus žmogaus kalbą ir jų tiesas perkelti į šio žmogaus sąvokas. Modernus žmogus esąs įpratęs kalbėti savo specialybės kalba, todėl evangelijų kalba jam skambanti mitiškai. Reikia tad evangelijų kerigmą numitinti jau iš pat pradžių, kad šis žmogus tuoj pat suprastų, apie ką čia iš tikro kalbama. Būdingą šios rūšies pavyzdį duoda K. Rahneris: „Ką gi galvoja modernus gydytojas, — sako jis, — jei mes, neišvertę čia pat, kalbame, kad esame atpirkti Jėzaus „krauju“? Visa tai turi jam atrodyti kaip atgyvenusi pasaka arba kaip gryna mitologija. Nes jis neturi laiko, kaip mes, kunigai, šalia savos kalbos išmukti dar ir

religinės kalbos. Todėl mes turime jam tai, ką norime skelbti, tuoj pat išversti, nors Šventraštis bei Tradicija ir kalbėtų apie Jėzaus „kraują“³⁹. Evangelijų kaip kerigmos numitinimas yra tad skelbimo išvertimas į modernaus žmogaus sąvokas kaip kelią į jo egzistenciją.

Stabtelėjome ties antrąja numitinimo prielaida kiek ilgiau todėl, kad ši prielaida dabar stipriai įtaigoja jau ir katalikų teologiją ir kad jos atoidžių girdėti dažname ypač jaunesniųjų kunigų pamoksle. Iš kitos betgi pusės, ši prielaida yra susilaukusi taip pat stiprios kritikos tiek iš protestantų, tiek iš katalikų, taip kad ir ji nėra jau toks stiprus numitinimo pagrindas, kaip iš sykio galėtų atrodyti, nors joje esama žymiai daugiau tiesos negu vad. mitiniame evangelijų pasaulėvaizdyje. Skirti tad šią tiesą nuo klaidų, perdėjimų bei nesusipratimų ir bus tolimesnio svarstymo uždavinys.

Kad evangelijos yra tikėjimo skelbimas arba kerigma, abejoti negalima, nes tai pripažįsta patys jų autoriai, pirmoje eilėje, kaip anksčiau sakyta, Lukas ir Jonas. Tačiau numitinimo teorijos šalininkai nėra išsprendę klausimo: kas gi yra skelbimas arba kerigma savyje? Bultmannas ir katalikiškieji jo sekėjai šiandien pabrėžia egzistencinį skelbimo pobūdį — ir visai teisingai: evangelijos sukrečia žmogaus egzistenciją. Tačiau kuo? Į tai atsako pats pirmasis Naujojo Testamento aprašytas skelbimas, būtent šv. Petro kalba Sekminių dieną (plg. *Apd* 2, 14–36). Ši kalba turi visas savybes, kuriomis numitinimo teorija apibūdina kerigmą: ji žvelgia atgal ir kalba apie Jėzų kaip Viešpatį ir Kristų (2, 36), ji skiriama klausytojų tikėjimui pažadinti (plg. 2, 38–40), ji yra kalbančiojo tikėjimo liudijimas (plg. 2, 32), galop ji sukrečia klausytojų egzistenciją taip, kad šie net klausia: „Ką mes turime daryti, vyrai broliai?“ (2, 37). Bet ką gi Petras skelbia šia kalba? Ne kokias nors bendras tiesas, ne dorinius pamokymus bei paraginimus, bet „didžius Dievo darbus“, kaip jo kalbos turinį apibūdino patys klausytojai (2, 11). Jis kalba apie Jėzaus gyvenimo įvykius: mirtį ir prisikėlimą (plg. 2, 23–24; 32–36). Ir štai šie įvykiai kaip tik sukrečia klausytojų egzistenciją, nes Petras drąsiai taria: „Tą Jėzų, kurį jūs prikalėte ant kryžiaus“ (2, 36), „tą tai Jėzų Dievas prikėlė, ir mes visi esame to dalyko liudytojai“ (2, 32). Ši taip primygtinai pabrėžta nužudytojo (istorinio) ir prisikėlusiojo (kerigma-

tinio) Jėzaus tapatybė kaip tik ir buvo akstinas, sukėlęs gailėsčio klausytojuose („jie ėmė gailėtis savo širdyje“ (2, 37)) ir pažadinęs juos pasikeisti, priimant Krikštą, laikantis „apaštalų mokslo, bendro duonos laužymo ir maldų“ (2, 42). Petras kalbėjo ne istorijai, bet tikėjimui, tačiau jis kalbėjo apie istorinius įvykius.

Kerigma nėra istorija, tačiau ji yra daugiau negu tik pamokymas bei dėstymas; ji yra pasakojimas, o kiekvienas pasakojimas reikalauja įvykių, kad būtų apie ką pasakoti, vadinasi, kad kerigma turėtų savo objektą. Numitinimo šalininkai nepastebi, kad evangelijos kaip kerigma kalba ne tik apie Jėzaus žodžius, bet ir apie jo darbus — sinoptinės evangelijos net žymiai daugiau apie darbus negu apie žodžius. Dievas Jėzuje apsireiškė ne tik kaip skelbėjas, bet ir kaip veikėjas: Jis ne tik kalbėjo, bet ir darė. „Jėzus Nazarėnas buvo vyras, jums Dievo paliudytas galingais darbais, stebuklais ir ženklais“ (Apd 2, 23), — šitaip Jį apibūdina pats Petras minėtoje kalboje. Skelbti tad šiuos galingus Dievo darbus kaip tik ir yra evangelijų uždavinys. Pastumti istoriją į šalį reikia sužaloti pačią kerigmos esmę. Teisingai tad sako H. Zahrntas, kritikuodamas Bultmanną: „Teologija visados pasiekia tokį tašką, kur ji turi „pasakoti“. Ir visados yra ta pati istorija, kurią ji pasakoja: tai istorija Jėzaus iš Nazareto, Jo kelias nuo Jordano ligi Getsemanės ir Golgotos“⁴⁰. Numitinimo teorija yra teisinga, kiek ji evangelijas laiko kerigma. Tačiau ji darosi neteisinga, kiek ji nepastebi, kad kerigma pačioje savo esmėje yra pasakojimas apie įvykius arba, krikščioniškai kalbant, apie „didžius Dievo darbus“. O šie darbai yra Jo padaryti mūsų istorijoje ir paliudyti tų, kurie buvo asmeniniai jų dalyviai. Mozės giesmė, perėjus Izraeliui Raudonąją jūrą, irgi yra kerigma. Tačiau ką gi ji skelbia, jei ne tai, kad Viešpats „raitelį ir žirgą nutėškė į jūrą“ (Iš 15, 1). Šis įvykis sukūrė Izraelio tautą, kaip kiekvienas kitas Dievo darbas sukūrė mūsų egzistenciją.

Tokio pat numitinimo teorijos neapdairumo galima pastebėti ir evangelijų metodo atžvilgiu. Kaip sakyta, evangelijos yra parašytos pagal žvilgį atgal, o šis žvilgis yra žvilgis į Jėzaus prisikėlimą: evangelijos yra parašytos Velykų pergalės šviesoje. Tuo taip pat abejoti negalima. Juk būdamos tikėjimo liudijimas, evangelijos žadina tikėjimą ne į ką kitą, o į Prisikėlusįjį, nes į gyvenu-

sį, kalbėjusį ir mirusį Jėzų tikėti nereikalinga: Jis buvo tuo metu dar ne vienam pažįstamas arba tiesiog, arba iš pasakojimo Jį mačiusiųjų bei girdėjusiųjų. Jėzaus gyvenimas bei mirtis buvo grynai faktai, nežadina nei tikėjimo, nei netikėjimo. Tikėjimas į Jėzų prasideda tik tikėjimu į jo prisikėlimą, nes tik prisikėlimas aną gryną faktą pavertė pasiuntinybe Jėzaus atžvilgiu ir perversmu žmogaus santykių su Dievu atžvilgiu. Šia prasme evangelijos tikrai yra Prisikėlusiojo skelbimas. Tačiau numitinimo teorija laiko tai savotiška evangelijų silpnybe. Žvilgis atgal, būdamas žvilgis į Prisikėlusiojo garbę, metą šviesos ir tokiems Jėzaus gyvenimo bei veikimo įvykiams, kurie neturėtų būti aprašomi kaip garbingi bei dieviški, pav., gimimas, gundymas dykumose, santykiai su fariziejais, stebuklai, galop kančia ir mirtis. Nes, prisikėlimo šviesoje aprašyti, visi šie įvykiai praranda istoriškai žmogiškąjį pobūdį ir virstą daugiau ar mažiau mesianiškais ženklais jau iš pat pradžios. Prisikėlimo šviesoje aprašytas žemiškasis Jėzaus gyvenimas bei veikimas netenka tapatybės su prisikėlusiuoju Kristumi. Žvilgio atgal vedamos, evangelijos suardančios šią tapatybę, taip kad evangelijų Kristus ir žemiškasis Jėzus išsiskiria: žemiškasis Jėzus evangelijose pasirodęs tarsi jau būtų Perkeistasis nuo pat savo gimimo, kuri lydeję nuostabūs reiškieniai: „Gloria“ giedanti dangiška kariuomenė (plg. *Lk 2, 13–14*), keistos žvaigždės pasirodymas ir išminčių atvykimas Jo pagarbintų (plg. *Mt 2, 2*), išpėjimas bėgti Egiptan nuo Erodo kėslių (plg. *Mt 2, 13–14*) ir t. t. Evangelijos žemiškąjį Jėzaus gyvenimą, kaip jau aukščiau minėta, ne tik aprašančios, bet ir aiškinančios pagal Prisikėlusiojo garbę, tuo būdu perkeldamos šią garbę ir į visą žemiškąjį Jėzaus kelią. Tai kaip tik ir esanti evangelijų metodo silpnybė⁴¹.

Šis betgi priekaištas, arčiau į jį pasižiūrėjus, pasirodė esąs ne kas kita, kaip grynas prieštaravimas. Juk jeigu Jėzaus prisikėlimas yra ne apaštalu išmonė, o tikras įvykis, jų pačių patirtas, ką jie nuolatos pabrėžia (plg. *Jn 21, 24*,- *Apd 2, 32*,- *1 Kor 15, 4–7*; *1 Pt 5, 1*,- *2 Pt 1, 16*; *1 Jn 1, 1–3*), tai būtų tikrai nuostabu, jei evangelijų autoriai Kristaus istoriją pasakotų be ryšio su šiuo įvykiu. Nes prisikėlimas — ir tik jis vienas — atskleidė, kas Jėzus iš tikro yra, būtent pasaulio Gelbėtojas. Tik prisikėlimo šviesoje paaiškėjo, kodėl savo gyvenime Jėzus taip,

o ne kitaip kalbėjo, taip, o ne kitaip elgėsi. Visa, kas prieš prisikėlimą buvo pasilikę mišlinga (pav., persikeitimas Taboro kalne, pažadas duoti savo Kūną kaip valgį, 6 Kraują kaip gėrimą, siųsti Tiesos Dvasią), po prisikėlimo pasidarė aišku. Kaip tad evangelijų autoriai būtų galėję savo knygas rašyti, jei ne šio visuotinio paaiškėjimo šviesoje? Argi evangelijos galėjo būti rašomos taip, tarsi Kristus nebūtų prisikėlęs ir tarsi apaštalai bei jų mokiniai vis dar būtų buvę neišmanėliai Kristaus žodžių bei elgesio akivaizdoje? Supratę prisikėlimo šviesoje žemiškąjį Jėzaus gyvenimą, jie šį supratimą ir naudojo aprašydami atskirus Jėzaus kelio įvykius, nes visi šie įvykiai buvo ne atsitiktinybės, bet Jėzaus pasiuntinybės vykdymas. Jeigu Jėzus yra Viešpats ir Mesijas, tai Jis juo yra ne tik po prisikėlimo, bet Jis juo buvo ir prieš prisikėlimą. Prisikėlimas Jėzų ne padarė Dievo Sūnumi, bet tik Jo sūnybę galutinai apreiškė mirties pergale. Kristus yra tikras Dievas ir tikras žmogus nuo pat savo prasidėjimo Marijos iščioje. Jeigu šis Kristaus pobūdis po prisikėlimo buvo aiškiai suvoktas, kaip tad būtų buvę galima rašyti evangelijas, jeigu ne šios mesianinės sąmonės šviesoje? Kitaip rašomos, evangelijos būtų kaip tik iškreipusios Kristaus esmę. Žvilgis į prisikėlimą kaip evangelijų metodas yra tad vienintelis tikras jų rašymo principas, nes pats prisikėlimas yra vienintelis tikras Kristaus žygio bei Jo kelio pagrindimas bei nušvietimas. Kaip Kristus tik prisikeldamas patvirtino tiesą to, ką Jis sakė bei darė, taip ir evangelijų autoriai tik Prisikėlusiojo šviesoje galėjo teisingai aprašyti Jo žodžius bei darbus, atskleisdami tikrą jų prasmę. Be prisikėlimo kaip įvykio Kristus būtų likęs tik moralizuojąs pranašas; be prisikėlimo kaip metodo evangelijos būtų buvusios ne kerigma, o tik tamsiaprasmių atsitikimų netikslis ir nepilna kronika. Numitinimo teorija yra teisinga, kiek ji suvokia, kad evangelijos yra parašytos vadovaujantis žvilgiu atgal ir tai žvilgiu į prisikėlimą. Tačiau ji yra neteisinga ir prieštaraujanti pati sau, kiek ji šį žvilgį į prisikėlimą laiko evangelijų metodo silpnybe ar net Jėzaus istoriškumo iškreipimu, nes kas buvo istorinis Jėzus, paaiški tik prisikėlusiojo ir tuo pačiu kerigmatinio Jėzaus šviesoje. Evangelijos ir yra šio paaiškėjimo aprašymas bei skelbimas.

Ryšium su būtinybe surašyti pirminės Krikščionybės

kerigmą Prisikėlusiojo šviesoje ir tuo atskleisti Jėzaus esmę, neižiūrimą grynios istorijos akimis, aiškėja ir numitinimo teorijos reikalavimas skelbti šiandien anuos „didžius Dievo darbus“ modernaus žmogaus sąvokomis. Pačią giliausią šio reikalavimo prasmę mėginsime pasklaidyti tolimesniuose skyreliuose, nagrinėdami klausimą, ką gi galų gale reiškia evangelijas numitinti. Šitoje vietoje norime tik atkreipti dėmesį į grynai formalinį nesusipratimą, lydintį aną reikalavimą.

Kodėl numitinimo teorija reikalauja, K. Rahnerio žodžiais tariant, išversti evangelijos skelbimą į modernaus žmogaus kalbą? Todėl, atsakoma, kad evangelijos šiam žmogui nieko nesakančios, nes jis mąstas kitokiomis sąvokomis. Tarp evangelijų ir dabartinio žmogaus sąvokų bei kategorijų esąs plyšys. Numitinimo teorija norėtų užgrįsti šį plyšį, pritaikindama evangelijas moderniam žmogui. Tačiau kodėl ne atvirksčiai? — klausia teisingai A. E. Loenas⁴². Juk Krikščionybė jau iš pat pradžios reikalavo, kad žmogus pasikeistų pagal evangeliją, apsilikdamas „Jėzumi Kristumi“ (*Rom 13, 14*), kaip apie tai plačiau esame kalbėję pirmame šios knygos skyriuje (plg. I, 1). Šis betgi pasikeitimas (metanoia) reiškia ne tik kitokią dorinį elgesį, bet ir kitokią mąstymą: kitokias sąvokas bei kategorijas. Nes Krikščionybė niekad nėra prisiėmusi neperkeistų sąvokų bei kategorijų, jeigu jos neatitiko skelbiamų tiesų. Ji visados yra dariusi atranką ir ne pati kitusi pagal tos ar kitos epochos mąstymą, bet šį mąstymą keitusi tarsi raugas pagal savo dvasią. Taip yra buvę helenistiniame tarpsnyje, taip yra buvę ir viduramžiais. Kodėl tad kitaip turėtų būti šiandien? Šv. Paulius, rašydamas galatams, yra pabrėžęs: „Aš sakau jums, broliai, kad mano paskelbtoji Evangelija yra ne žmonių mokslas, nes ne iš žmogaus aš ją gavau ir išmokau, bet Jėzaus Kristaus apreiškimu“ (*Gal 1, 11*). Kaip tad galėtų ši Kristaus apreiškta Evangelija būti pritaikinta kintančioms žmogiškoms sąvokoms? Ir kodėl?

Yra paprasčiausia netiesa, kad modernus žmogus, įpratęs kalbėti savo specialybės kalba, nebegali suprasti evangelijų kalbos. Kaip joks žmogus — tai minėjome jau anksčiau — nesielgia pagal mokslinį pasaulėvaizdį, taip lygiai joks žmogus nemąsto ir nekalba tikrai pagal savą specialybę. Aukščiau minėtas K. Rahnerio pavyzdys, esą modernus gydytojas negali suprasti mūsų atpirkimo

Kristaus krauju, nes jam „kraujas“ reiškias visai ką kita negu evangelijoms, yra gražus pavyzdys, kiek reikalavimas išversti evangelijas į modernaus žmogaus kalbą yra atitrūkęs nuo žmogiškosios tikrovės. Jeigu modernus gydytojas, girdėdamas Evangelijos tiesą, kad esame atpirkti Jėzaus krauju, nepajėgias suvokti šios tiesos prasmės, todėl laikas visa tai mitu, tai kodėl jis labai gerai supranta, ką reiškia, jei jaunas vyras paprašo jo dukters rankos? Juk ranka gydytojui yra tik kūno organas, kaip ir kraujas. Kodėl tas pats gydytojas irgi labai gerai supranta, ką reiškia, jei karo metu tas ar kitas kunigas savo paties valia tapo įkaitu, pakeisdamas suimtą gausios šeimos tėvą, buvo šioje vietoje sušaudytas ir tuo būdu jį išgelbėjo savo krauju? Žmogaus specialybė — vis tiek kokia ji būtų — niekad nepersunkia jo būties tiek, jog jis netektų nuovokos, ką reiškia vaizdinė ar simbolinė kalba, kokios prasmės turi kasdienos posakiai (pav., guldyti galvą, pralieti kraują, dantis už dantį ir t. t.), arba nesuprastų, kad tas pats žodis chemijoje gali turėti visai kitą reikšmę negu religijoje (pav., žodis „substancija“). Priskirti šitokią negalią moderniam žmogui, kaip tai šiandien įprasta, reiškia jį nepaprastai pažeminti, jį nužmoginant ir paverčiant kažkokiu robotu, gyvenančiu daiktų paviršiaus plotmėje ir nepajėgiančiu pakilti į aukštesnę prasmėnų plotmę. Laimei, tokio žmogaus tikrovėje nėra. Jis yra tik numitinimo teologų išmonė. Štai kodėl anglų katalikų egzegetas Th. Wordenas ir išpėja mus nepriimti mums taip dažnai norimos įplepėti (aufschwätzen) netiesos, „kad modernus žmogus nebegalįs suprasti tikros Evangelijos“⁴³. Čia neskiriama netikėjimo nuo nesupratimo. Kad modernus žmogus nenori tikėti evangelijom, tai savaime aišku. Bet kad jis jų negali suprasti, tai sąmoningas ar nesąmoningas įsikalbėjimas. Nenoras gi tikėti evangelijom yra amžinas; jis nėra jokia ypatinga modernaus žmogaus žymė, nes šitokio nenoro buvo pilnas ir pirminės Krikščionybės tarpsnis. Mėginti evangelijas taip skelbti, jog jos būtų savaime priimtinos, reiškia kryžiaus paikybę paversti pasaulio išmintimi ir tuo būdu sužaloti pačią Krikščionybės esmę (plg. *1 Kor 1, 18–25*).

Ir štai kaip tik čia, autoriaus įsitikinimu, ir glūdi paslėpta numitinimo esmė arba tasai aukščiau minėtas evangelijų perprasminimas, būtent Krikščionybę kaip paikybę pagonims paversti išmintimi tiems patiems pago-

nims. Atskleisti, kad taip iš tikro yra ir koku būdu tai norima pasiekti, ir bus tolimesnių skyrelių uždavinys, kuriuose mėginsime parodyti, kaip evangelijų numitinimas virsta galų gale jų sumitinimu.

2. NUMITINIMO ESMĖ

Šiandieninio evangelijų numitinimo esmę galėsime tikrai suprasti tik tada, kai žinosime, kaip šv. Pauliaus vadinama „pasaulio išmintis“ (*1 Koi 1, 20*) santykiavo su Krikščionyste jos pradžioje; kitaip sakant, kuo ano meto išminčiai bei filosofai laikė naują religiją ir ko jie iš jos reikalavo, kad ji galėtų būti jiems priimtina. Nes šis santykis bei šie reikalavimai kaip tik ir pasikartoja mūsų amžiaus evangelijų numitinimo teorijoje. Senovės išminčių santykis su Krikščionyste buvo betgi ne kas kita, kaip tąsa jų santykio su sava religija, atremta į mitologiją. Todėl mums ir yra svarbu patirti, ką anie išminčiai bei filosofai yra padarę su sava mitologija, nes tą patį mėgina dabar daryti su evangelijomis mūsų pasaulio išminčiai. Šiam reikalui panagrinėsime vieną pavyzdį, paimtą iš Platono, kuris pirmas Vakarų dvasios istorijoje mitus numitino, sykiu tačiau jais gausiai ir naudojosi savam mokslui išreikšti.

Šis pavyzdys liečia pasaulio atsiradimą. Pasak graikų mito, kaip jį mums pateikia Homeras, pasaulis yra kilęs iš dviejų jūros dievybių jungtvių: Tėtės ir Okeano. Tetė yra pasaulio motina, Okeanas yra jo tėvas: taip juos Homeras ir vadina. Savo dialoge „Teaitetas“ Platonas mini šį mitą. Tačiau kaip? Ar jis jį atmeta kaip juokingą išmonę? Ar jis nagrinėja jį ir kritikuoja? Ar palieka jį šalia ir duoda sava atsakymą, kaip pasaulis yra atsiradęs? Ir štai čia kaip tik ir pasirodo filosofijos arba pasaulio išminties santykis su mitiniu klausimų sprendimu: Platonas nė vienos iš minėtų galimybių nenaudoja. Vienoje ano dialogo vietoje jis nagrinėja žinomą sofisto Protodoro posakį, esą „žmogus yra visų daiktų mastas“ (152b), ir mėgina parodyti, kad šis teiginys remiasi pasaulio kaip tapsmo samprata. Pasaulyje nesą „nieko pastovaus“; visi daiktai maišosi tarp savęs ir juda; mes niekad apie nieką negalime teigti, „kad tai yra“; greičiau turime sakyti, kad „visa tik tampa“ (152e). Šios nuomonės, pasak

Platono, laikęsi „visi išminčiai, išskyrus Parmenidą“; šios nuomonės buvę „ir poetai“, kaip Epicharmas ir Homeras (t. p.). Norėdamas parodyti, kad Homeras iš tikro atstovavęs visuotinio tapsmo minčiai, Platonas cituoja vieną jo eilutę, liečiančią minėtą mitą: „Ašen tėvą regiu Okeaną ir motiną Tetę“, čia pat pridurdamas: „Tuo jis nori pasakyti, kad visa yra kilę iš tėkmės ir judesio“ (t. p.). Vienas vienintelis sakiny! Ir vis dėlto šis sakiny suima savin visą filosofijos santykį su mitologija. Homeras kalba apie Okeaną kaip pasaulio tėvą ir apie Tetę kaip pasaulio motiną. Jis pasakoja apie pasaulio atsiradimą kaip gimdymo veiksmą, kilusį iš šių dievybių susijungimo. Tačiau Platonas supranta šį pasakojimą nebe žodiškai: jis ižiūri slypinčią jame visuotinio tapsmo idėją. Kalbėdamas apie Okeaną ir Tetę kaip pasaulio gimdytojus, Homeras noris, pasak Platono, kaip tik šią idėją ir išreikšti, būtent kad visa yra kilę iš tėkmės ir judesio. Ne Okeanas ir Tetė kaip asmenybės, ne jų susijungimas kaip asmeninis veiksmas Platonui yra svarbu, bet idėja, kalbanti pro šias asmenybes ir jų gimdomąjį veiksmą, būtent kad tai, „kas yra“, atsiranda „judesio, pasikeitimo ir maišymosi dėka“ (t. p.). Platonas Homero minimo mito anaipol neatmeta kaip nesvarstytiną išmonės. Bet jis jo nē nesvarsto kaip lygiateisės filosofinės teorijos. Jis elgiasi su juo visiškai kitaip: jis jį perprasmina ir tai tuo būdu, kad išlukštena bendrą idėją, esančią mitinio pasakojimo pagrinduose.

Šitaip Platonas elgiasi ne tik su pasaulio atsiradimo mitu, bet ir su kitais mitais, palenkdamas juos savotiškai kritikai ir todėl juos numitindamas. Sakysime: savo knygoje „Politeia“ jis peržvelgia, kokie mitai turėtų būti tikroje valstybėje leidžiami ir kaip jie turėtų būti pasakojami. Visuose mituose, pasak jo, glūdinti paslėpta prasmė (plg. 379a). Todėl mito pasakojimas kaip tik turis šią prasmę ne pridengti ar iškreipti, o kaip tik paryškinti: dievybės vaizdas turis atitikti dievybės idėją. Dievybė gi, Platono supratimu, esanti gera; nuosekliai tad „šitaip ji turinti būti ir vaizduojama“ (379a). Jeigu tačiau mitai pasakoja apie dievus kaip apie juokdarius, apgavikus, melagius, svetimoteries, tai šitoks jų vaizdavimas negalīs būti „valstybės pakenčiamas“ (378d), nes jis neatitinkas dievybės idėjos. Kitaip sakant, filosofijos suvokta dievybės idėja iškyla aukščiau už mitologijos dievybės vaizdą ir virsta šio vaizdo mastu. Todėl Platonas ir rei-

kalauja, kad valstybė net įstatymais nustatytų, kaip „reikia apie dievus kalbėti ar poeziją kurti“ (383a). Trumpai tariant, mitas yra numitinamas tuo, kad jame esti randama bendra idėja, galima racionaliai išreikšti. O šitaip išreikšta idėja darosi ne tik suprantama, bet daugeliui be sunkumų ir priimtina. Kad pasaulis yra kilęs iš Okeano ir Tetės jungtvių, vargu ar kas tai laikys tikrove. Tačiau jei šis mitas iš tikro reiškia ne ką kita, o tik pasaulio kilimą iš visuotinio tapsmo, tai šią idėją priims visa eilė mąstytojų bei jų šalininkų, pradedant Heraklitu ir baigiant Teilhard'u de Chardinu. Filosofijos tad uždavinys yra mitą ne paneigti, bet jį perprasminti, atskleidžiant aną, Platono minimą, paslėptą jo prasmę. Šiuo atžvilgiu būdingai teigia ispanų katalikų teologas ir egzegasas, rašęs ir marksistiniais klausimais, J. M. Gonzalesas-Ruizas: „Tikram numitinimui rūpi ne mitą paneigti, bet padaryti jį vėl perregimą. Nuosekliai tad yra ne tiek svarbu žiūrėti į patį mitą, kiek stengtis suvokti jam grąžintą perregimumą“⁴⁴. Svarbu ne tai, ką mitas pasakoja savo vaizdais, o tai, kas pro šiuos vaizdus regėti mito pagrinduose: ne tai, ką mitas sako, bet tai, ką jis reiškia.

Tačiau kodėl visa tai yra galima ir net būtina? Kodėl yra galima pro mito vaizdą regėti jo prasmę? Kodėl reikia išvilkti mitą iš jo pasakojimo ir atskleisti jame bendrą idėją?

Kas yra mitas? Šis klausimas buvo pateiktas garsiam senovinės religijos ir klasikinių kalbų tyrėjui K. Kerenyi 1965 m. viename suvažiavime Freiburge (Br.). Kerenyi atsakė į jį graikų mąstytojo Salustijaus (gyv. 4 šimtm. po Kr. ir priklausiusio neoplatonikų krypčiai: nemaišyti jo su romėnų istoriku Salustiju, gyv. 1 šimtm. po Kr.) žodžiais iš io veikalo „Apie dievus ir pasaulį“: „Tai niekad os neįvyko, bet tai vra visados“⁴⁵. Šis posakis iš tikro išreiškia mito esmę, tačiau jis reikalingas paaiškinti. Kerenyi tai padarė pasigaudamas visiems žinomo Antigonės mito. Antigonė nėra niekad gyvenusi; jos mite pasakojamo žygio, esą ji palaidojusi savo brolių Poliniką prieš tirono valią, ji niekad nėra atlikusi („tai niekad os neįvyko“). Tačiau Antigonė gyvena visados, kur meilė artimui susikerta su neteisingsais įstatymais ir kur žmogus paklauso ne įstatymo, bet meilės. Antigonė, kalbėjo Kerenyi, „yra žmogiškosios egzistencijos pirmavaizdis“ (t. p.). Visur, kur tik ši žmogiškoji egzistencija virsta veik-

mu, kur tik žmogus įvykdo Antigonės posakį „ne nekęsti, bet mylėti aš esu“, visur ten Antigonė virsta tikrove. Ji niekad nėra gyvenusi, bet visados yra gyva. Jos žygis niekad nebuvo atliktas, bet jis esti atliekamas ir šiandien, kai partizanų kovose kritusių vyrų seserys ar žmonos naktį išvagia aikštėse pamestus lavonus ir juos palaidoja. Antigonė ir jos žygis yra vaizdai, bet jie nėra įvykiai. Jie yra individualūs pasakojime, bet jie yra bendri patys savyje. Jie neturi tam tikrame laike ir tam tikroje vietoje atsitikusio įvykio pobūdžio ir todėl nėra vienkartiniai. Jie yra galimi pakartoti ir iš tikro yra nuolatos kartojami („tai yra visados“).

Tuo mitas kaip tik ir skiriasi nuo istorijos. Tai, ką Salustijus teigė mito atžvilgiu: „tai niekadosis neįvyko, bet tai įvyksta visados“, istorijos atžvilgiu reikia kaip tik apkreipti: „tai įvyko tik syki, ir to nebėra niekadosis“. Vienkartiškumas yra istorijos esmė. Bendrumas yra mito esmė. Mitas visados yra dabartinis, nes jo turinys yra dvasinė reikšmė, vadinasi, tai, kas stovi viršum laiko ir erdvės. Istorija yra visados praėjusi, nes ji yra įvykis laike ir erdvėje. Mitas yra vyksmas sąmonėje. Istorija yra įvykis šalia sąmonės. Todėl mitas niekadosis nėra būtinė, bet tik prasmė tikrovė: Antigonė ne būna, bet tik reiškia. Tuo tarpu istorija yra visados būtinė tikrovė: Napoleonas būna, bet ne reiškia. Be abejo, galima ir istorijoje rasti prasmės, tačiau ši prasmė tam ar kitam istoriniam įvykiui, tam ar kitam istoriniam asmeniui yra priskiriama tik vėliau, arba šis įvykis ar asmuo yra nuvienkartinamas ir tuo pačiu nuistorinamas, paverčiant jį mitu. Šiuo atveju įvykis ar asmuo netenka vienkartiškumo ir virsta bendrybe. Kad tai iš tikro yra galima, rodo F. Dostojevskio romanas „Nusikaltimas ir bausmė“, kuriame Napoleonas yra suvokiamas kaip prievartinio žmogaus idėja. Šio romano vyriausias veikėjas Rodionas Raskolnikovas nori tapti Napoleonu ir, kad juo taptų, kad peržengtų savo kaip utėlės būtį ir pereitų į aukštesnio žmogaus plotmę, jis nužudo senutę palūkininkę. Raskolnikovas nori tapti anaipol ne istoriniu Napoleonu, nes juo niekas tapti negali: istorinis Napoleonas yra vienkartinis. Jis yra buvęs viena syki, ir jo nebebus niekadosis. Kas yra visados, yra ne Napoleonas, bet šio vardo nešama bendra prievartos ir galios idėja. Dostojevskis istorinį Napoleoną nuistorina, paverčia idėja ir leidžia Raskolnikovui mėginti

šią idėją įkūnyti savame gyvenime. Tuo būdu Napoleono istorija virsta Napoleono mitu: Napoleonas darosi gyvas visados ten, kur vienas žmogus mėgina valdyti kito žmogaus gyvybę, tapdamas jo buvimo ar nebuvimo teisėju. Šitoks istorijos pavertimas mitu yra didžios svarbos, kad suprastume, kas dabartinėje numitinimo teorijoje daroma su Krikščionybe.

Pati tad mito sąranga leidžia ir net reikalauja, kad jis būtų numitintas, vadinasi, kad būtų atskleista ana, kaip Platonas sakė, jame glūdinti paslėpta prasmė. Tiesa, mitas stovi prieš mūsų dvasios akis kaip individualus vaizdas: kaip Antigonė, kaip Prometėjas, kaip Sizifas ir t. t. Kadangi tačiau šis vaizdas yra vaizdas ne kokios nors būtybės, o tik tam tikro prasmens, todėl mitas ir prašosi suvokiamas kaip prasmuo, vadinasi, kaip nurodymas į tam tikrą reikšmę. Jei mitas pasilieka suprstas kaip tikrovinė būtis, o ne kaip prasmuo, jis neatlieka savo uždavinio, kuriam jis buvo sukurtas. Nešdamas savyje paslėptą prasmę, jis ir nori šią prasmę atskleisti bei joje gyventi. Antigonės mitas įuk ne tai mums papasakoja, kad kažkada ir kažkur gyvenusi moteris Antigonė, palaidojusi savo brolių, nepaisydama valdovo draudimo. Jeigu tokia moteris ir būtų gyvenusi, tai jos veiksmas būtų bereikšmis, jeigu jis neatskleistų ano, kaip Kerenyi sako, žmogiškosios egzistencijos pirmavaizdžio. Šį tad pirmavaizdį Antigonės mitas kaip tik ir stengiasi pasakoti bei perduoti iš kartos į kartą. Mitas nori gyventi kaip bendra idėja. Užtat ir jo numitimas yra ne jo žalojimas ar naikinimas, bet priešingai, jo palaikymas ir atbaigimas. Jeigu mitas yra tai, kas niekadės neįvyko, bet visados yra, tai šis „visados“, ši nuolatinė jo dabartis kaip tik ir laikosi ne jo vaizdu, bet jo prasme. Jei Antigonė niekad nėra gyvenusi, tai savaiame klausime, ką gi šis vaizdas reiškia. Numitimas kaip tik patenkina mūsų klausimą ir tuo būdu mitą atbaigia, sykiu jį įtvirtindamas mūsų sąmonėje. Mitas gyvena tuo, kad jis esti nuolatos numitinamas, vadinasi, nuolatos išvelkamas iš vaizdinio jo apvalkalo ir paverčiamas idėja.

Mito ir numitinimo santykių samprata yra mums būtinai reikalinga, kad išvelgtume, kaip senovės išminčiai buvo nusiteikę Krikščionybės atžvilgiu. Pasirodžius Krikščionybei helenistiniame pasaulyje, graikų filosofija buvo mitus jau numitinsi; ji jau buvo paskaičiusi jų pagrin-

duose glūdinčias bendras idėjas ir jas net įėmusi į savas sistemas, aiškinančias pasaulį bei žmogų. Be abejo, minios sąmonėje mitologija ir toliau tebegyvena savo vaidais kaip tikrovinė būtis. Tačiau tai buvo laikoma nesubrendusiu, nekritišku, beveik vaikišku mitų pažinimu. Subrendęs ir kritiškas jų pažinimas pro mito vaidą reėėjo paslėptą prasmę ir šią prasmę kėlė aikštėn, visiškai nesidomėdamas, koku vaidu ji buvo išreikšta. Helenistiniame tarpsnyje tikros mito prasmės atskleidėjas buvo nebe kunigas ar augūras, bet filosofas arba išminčius. Kunigas ir augūras buvo pažeminti į minios rangą, kuria taip bodejosi Horacijus, sakydamas jos nekenčias ir ją nuo savęs stumias: „Odi profanum vulgus et arceo”.

Atėjus Krikščionybei į graikiškai-lotyniškos kultūros erdvę, senovės išminčiai galvojo, esą jie turi reikalo, tiesa, su nauja religija, tačiau esančia tokio pat pobūdžio kaip ir visos kitos religijos, kurių anuo metu nemaža keliavo iš Rytų ir ieškojosi šalininkų helenistiniame pasaulyje. Jie domėjosi šia nauja religija, kaip tai mums liudija Apaštalų darbų knyga (plg. 17, 18–20). Todėl ir Paulius, sąmoningai nešęs Evangeliją pagonims (plg. Gal 2, 9), kalbėjo ne tik Atėnų sinagogoje tikėjimo atstovams, bet ir „miesto aikštėje” pasaulio išminčiams, ginčydamasis su epikūrininkais ir stoikais, vadinasi, su vyraujančiomis ano meto filosofijos srovėmis (plg. Apd. 17, 17–18). Šių srovių atstovai laikė Paulių „naujų dievų” skelbėju ir todėl norėjo patirti, „koks tas naujas mokslas”, kurį jis skelbiąs (Apd 17, 19–19). Jie tikėjosi, kad naujas tikėjimas pateiksiąs jiems ir naujų idėjų ir kad jie su šiuo nauju tikėjimu galėsią lygiai elgtis kaip ir su visomis esančiomis ar buvusiomis religijomis. Nes kiekviena jiems lig tol pažįstama religija atsinešdavo su savimi mitų, kuriuos jie numitindavo ir tuo būdu atskleisdavo atitinkamos religijos idėjas bei sąvokas. Lygiai taip jie manė galėsią santykiuoti ir su Krikščionybe.

Apaštalų darbų knyga mums labai kukliai pasakoja, kaip stoikai ir epikūrininkai pakvietę Paulių kalbėti Atėnų areopage, vadinasi, rinktinių graikų tautos asmenų susirinkime. Tačiau šio pakvietimo pagrindas yra labai būdingas ir mūsų klausimui nepaprastai svarbus: „Tu skelbi mūsų ausims kažin ką nauja. Tad mes norime žinoti, kas tai būtų” (Apd 17, 20). Šisai toks paprastas dėmesys yra savo esmėje betgi lygiai tokios pat prasmės

kaip ir Platono nusistatymas Homero papasakoto mito atžvilgiu, būtent: senovės išminčiai anaiptol nenorėjo Pauliaus skelbimo suprasti žodiškai. Paulius jiems kasdien miesto aikštėje buvo skelbęs „Jėzų ir prisikėlimą“ (*Apd 17, 18*). Tai buvo iš tikro negirdėti ir graikų filosofų ausim kažkokie nauji dalykai. Tačiau ne jais šie filosofai domėjosi, nes iš Pauliaus lūpų jie manė girdį tik vaizdinį kažko kito pasakojimą, kaip tai darė visos mitais pagrįstos religijos. Tačiau šiuo vaizdiniu apvalkalu jie buvo nepatenkinti, nes jie nežinojo, ką jis reiškia. Pauliaus pateiktuose jiems vaizduose jie ieškojo paslėptos prasmės, bendros idėjos, kaip ir Platonas Homero mite apie pasaulio atsiradimą. Štai kodėl jie pakvietė Paulių pakalbėti areopage. Čia, išmintingų, mokytų ir vadovaujančių asmenų akivaizdoje, Paulius kalbėsias nebe vaizdais, bet atskleisias jiems tikrąją savo mokslo prasmę. Čia jis jiems aiškiai pasakysias, „kas tai būtų“ (*Apd 17, 20*). Paulius į areopagą nuėjo ir kalbėjo.

Tačiau koks buvo visų anų išminčių nusivylimas girdint, kad Paulius ir toliau dėsto jiems tąjį „kažin ką nauja“ tik vaizdais, o ne idėjomis. Graikai galvojo, Paulius esąs filosofas, todėl miesto aikštėje, kalbėdamas miniai, galįs naudotis vaizdais ir mitais. Bet čia, akivaizdoje jam lygaus rango asmenų, jis turįs kalbėti kitaip; jis turįs aną Jėzų ir Jo prisikėlimą, skelbtą aikštėje, išvilkti iš vaizdinio konkretumo ir atskleisti šiuo konkretumu pridengtą bendrą idėją. Betgi Paulius savo kalboje ir toliau buvo visiškai konkretus: jis skelbė, kad Dievas „nustatė dieną, kurią teis Žemės rutulį teisingai per Vyra, kurią paskyrė. Jis padarė Jį patikimą visiems, prikeldamas Jį iš mirusiųjų“ (*Apd 17, 31*). Tarp Pauliaus skelbimo Atėnų miesto aikštėje ir Atėnų areopage, vadinasi, tarp skelbimo paprastai miniai ir rinktiniais išminčiams nebuvo jokio skirtumo: ir vieniems, ir kitiems jis skelbė Prisikėlusįjį visai konkrečiai, nepaversdamas Jo jokia bendra idėja. Areopago dalyvių nusivylimas buvo didžiulis: vieni „ėmė tyčiotis“ iš Pauliaus, o kiti, mandagesnieji, jam sakė: „Pasiklausysime tavęs apie tai kitą kartą“ (*Apd 17, 32*). Kas čia įvyko? Kodėl Paulius kalbėjo tiek miesto aikštėje, tiek areopage lygiai tą patį? Kodėl graikai savo lūkesčiuose — iš Pauliaus išgirsią kažką nauja — buvo apvilti? Ar dėl Pauliaus nesugebėjimo skelbti Evangeliją taip, kad ją suprastų helenistiškai mąstą žmonės? Ar dėl

neatitikimo tarp kerigmos ir ano meto sąvokų bei kategorijų? O gal čia buvo paskelbta tai, kas jokioje vietoje — vis tiek ar ši vieta yra paprastos minios susibėgimas, ar išminčių susirinkimas — ir jokių metu negali būti kitaip skelbiama?

Areopago išminčių nusivylimo pagrindas slypėjo tame, kad jie Krikščionybę pergyveno lygiomis su visomis kitomis religijomis ir todėl manė gali su ja taip lygiai ir elgtis. Tačiau iš Pauliaus kalbos jie patyrė, kad jos skelbimas nesiduoda perkeliamas į kitų religijų plotmę. Visos kitos graikų išminčiams žinomos religijos buvo ne kas kita, kaip mitologijos. Jų skelbiami įvykiai niekadose nebuvo įvykę, bet jie įvykdavo visados, kai žmonės elgdavosi pagal tą ar kitą mitais išreikštą idėją. Visos religijos buvo tad esmėje ne kas kita, kaip etinės sistemos. Bet štai ateina nauja religija, kuri skelbia, kad jos įvykiai yra tikrai įvykę ir tai tik vieną vienintelį kartą, vadinasi, kad jie yra ne mitiniai, bet istoriniai. Jėzaus gimimas Betliejuje, Jo gyvenimas Nazarete, Jo veikla Palestinoje, Jo mirtis Jeruzalėje, Jo prisikėlimas iš kapo, priklausiusio Juozapui iš Arimatėjos, — visa tai skelbė apaštalai kaip tikrus ir nebepasikartojančius įvykius. Svarbiausia tačiau buvo tai, kad šie įvykiai turėjo liudytojų. Krikščionybės platintojai tvirtintė tvirtino, kad jie skelbia tai, ką girdėję, ką „savo akimis“ matę, į ką išžiūrėję ir ką savo rankomis čiupinėję (*1 Jn 1, 1*): „Ne gudriai pramanytomis pasakomis sekdami, mes paskelbėme jums mūsų Viešpaties Jėzaus Kristaus galybę ir atėjimą, bet po to, kai buvome Jo didenybės regėtojai“ (*2 Pt 1, 16*). Joks mitu skelbėjas negalėjo šauktis liudytojų. Joks žmogus negalėjo teigti esą matęs, kaip Antigonė vogusi savo brolio kūną ir jį laidojusi, kaip Prometėjas nešęs ugnį iš dangaus ir mokęs žmones menų bei mokslų, kaip Sizifas stūmęs uolą į kalną. Ne! Mitas ir liudijimas išskiria vienas kitą. Tai žinojo visų mitologijų skelbėjai bei aprašytojai, todėl jie niekadose nemėgino savo skelbimo grįsti liudytojais, kurie mitinius nuotykius būtų regėję ar buvę jų dalyviai. Nuosekliai tad visos mitais pagrįstos religijos buvo istorinės tik ta prasme, kad jos buvo atsiradusios istorijos eigoje. Tačiau jos visos buvo neistorinės savo esme, nes savos tiesos jos negrindė istoriniais įvykiais. Jų tiesa glūdėjo tik toje ar kitoje idėjoje.

Visai priešingai yra su Krikščionybe. Ji rymo ne ant

tos ar kitos idėjos — tegu ši idėja būtų ir kilniausia, — bet ant tam tikrų visiškai tikrovinių ir todėl istorinių įvykių: Jėzaus iš Nazareto gimimo, mirties ir prisikėlimo. Krikščionybės mokslas, susiklostęs tam tikra sistema, yra ne pirmą kartą, o išvestinis dalykas. Jis yra tik išvada iš žmogaus santykio su anais grindžiamaisiais įvykiais. Tai labai aiškiai regime mūsų jau kiek anksčiau nagrinėtoje Petro kalboje. Petras Jeruzalėje, kaip ir Paulius Atėnuose, pasakojo klausantiesiems ne kokias nors naujas idėjas, bet „didžius Dievo darbus“, būtent Jėzų ir Jo prisikėlimą. Tiksliai pačioje kalbos pabaigoje, kai šių įvykių klausant buvo paliesta žmogaus egzistencija, žmonės klausė apaštalus: „Ką mes turime daryti, vyrai broliai?“ (*Apd 2, 37*). Iš atsakymo į šį egzistencinį klausimą savaimė turėjo gimti dorinis mokslas, nurodąs, kaip žmogus turi elgtis, jei Jėzus yra prisikėlęs ir išaukštintas; ką žmogus turi daryti, jei Jėzus yra už jį kentėjęs ir miręs; kaip jis turi gyventi, jei šis mirusis ir prisikėlusis Jėzus yra gyvas amžinai ir esti su mumis ligi pasaulio pabaigos. Betgi visi šie klausimai, kurie sudaro krikščioniškąją etiką, yra tik išvada iš tikėjimo į anuos tikrovinius bei vienkartinius įvykius, vadinasi, istorinius tikra šio žodžio prasme. Krikščionybė tuo ir skiriasi nuo visų kitų religijų, kad ji visų pirma skelbia ne teoriją, bet įvykį; kad ji visų pirma yra ne etika, bet didžiųjų Dievo darbų kerigma, darbų, susitelkusių apie Jėzaus asmenį ir jo gyvenimą. Dorinė teorija, be abejo, yra būtina. Tačiau ne ji yra Krikščionybei būdinga, kaip tai yra visose kitose religijose. Krikščioniškasis „privalo“ plaukia iš tikrovinio „yra“. Krikščioniškoji etika yra pagrįsta ne kuria nors racionaliai suvokiama idėja, bet paliudytais istoriniais įvykiais.

Šitas tad pagrindinis Krikščionybės bruožas kaip tik ir buvo graikų išminčiams nesuprantamas. Jeigu Paulius būtų kalbėjęs, esą Jėzus kasmet miršta ir prisikelia kaip Dionisas, areopago vyrai būtų jį supratę be sunkumų; jie būtų gal tik jį paklausę, ką naujo šitokia Jėzaus „mirtis“ ir šitoks Jo „prisikėlimas“ mums teikia šalia Dioniso tokios pat „mirties“ ir tokio pat „prisikėlimo“. Tačiau pats skelbimas jiems būtų buvęs priimtinas be niekur nieko, nes tai būtų buvęs tik vaizdas, turįs prasmę, bet nesąs tikrovė. Paulius betgi skelbė Jėzaus mirtį bei prisikėlimą kaip vienkartinius ir tikrovinius įvykius: Jėzus mirė vie-

ną syki; daugiau jis nebemiršta (plg. 2yd 9, 25–28); Jis vieną sykį pasiaukėjo už žmones, o antrą sykį pasirodys pasaulio teistų (plg. *Apd 17, 31; lyd 9, 28*). Taigi tarp Jėzaus ir Dioniso nėra jokio panašumo. Dioniso negalima statyti šalia Pauliaus skelbiamo Jėzaus, nes Dionisas yra tik prasmuo, o Jėzus ir Jo prisikėlimas — tikrovė." Ką tad galėjo graikų išminčiai šitokio skelbimo akivaizdoje manyti? Čia yra galimi tik du atoveikos būdai: klausytojų Jeruzalėje ir klausytojų Atėnuose. Jeruzalės klausytojai, girdėdami apie Jėzų, Jo mirtį ir prisikėlimą, klausė, ką jie turį daryti, nes Petro skelbimą jie suprato kaip įvykių kerigmą. Atėnų klausytojai, girdėdami tą patį skelbimą iš Pauliaus lūpų, tyčiojosi ir skirstėsi kas sau, nes įvykių kerigmą jie laikė nesąmone. Jeigu Krikščionybė pačiuose savo pagrinduose yra ne idėja, bet įvykis, tai tik šie du atoveikos būdai ir yra galimi, nes arba skelbiamas įvykis yra tikrai buvęs, arba pasakojimas apie jį yra nesąmonė. O jei pasakotojas dar prisispyręs tvirtina, esą jis pats yra aną įvykių regėjęs, todėl jo pasakojimas esąs nepaneigiamas, tai belieka arba juo tikėti, arba mandagiai tarti: „Apie tai pasiklausysime tavęs kitą sykį“, tuo tyliai išreiškiant, kad skelbėjas yra laikomas bepročiu, kaip tai aiškiai Pauliui pasakė romėnas Festas, išgirdęs jį kalbant irgi apie Jėzų ir prisikėlimą (plg. *Apd 26, 24*). Štai kodėl Paulius ir rašė, kad krikščioniškoji Evangelija yra „pagonims paikybė“ (*1 Kor 1, 23*) ir tai tokia paikybė, jog ji, kaip pastebi K. Jasperas, „graikų buvo laikoma tik keista ir todėl nediskutuotina“⁴⁶.

Kodėl betgi mitai graikų išminčių nebuvo laikomi paikybe? Juk ar Homero pasakojimas apie Okeaną kaip pasaulio tėvą ir Tetę kaip pasaulio motiną yra įtikimesnis negu Pauliaus pasakojimas apie Vyra, prikeltą iš mirusiųjų ir padarytą pasaulio teisėju? Anaipat! Pauliaus skelbimo paikybė glūdėjo, graikų pažiūra, tame, kad jis savo pasakojimo turinį skelbė kaip įvykių istorijoje, tuo tarpu Homeras pasakojo apie Okeaną ir Tetę kaip prasmenis sąmonėje. Jeigu mitas yra tos ar kitos idėjos vaizdas, tai šis vaizdas gali būti ir labai keistas, tačiau pati idėja galioja ir tokiu atveju. Pasaulio išmintis arba filosofija net ir keisčiausio vaizdo atveju gali pajėgti atskleisti jame glūdinčią idėją, paties vaizdo per daug nepaisydama ir jo keistumu nesipiktindama. Štai kodėl mi-

tai graikų ir nebuvo laikomi paikybe, nors savo vaizdais jie ne syki yra labai keisti. Bet ką gali išminčius daryti su tokiu pasakojimu, kurį jis laiko keistyste, o pasakotojas — tikru įvykiu, turinčiu net liudytojų? Jeigu Jėzaus gimimas yra Dievo tapimas žmogumi, jeigu šis žmogumi tapęs Dievas tikrai miršta ir paskui tikrai prisikelia, tai visų šių įvykių akivaizdoje išminčius jaučiasi esąs sujukęs ir nežinąs ką begalvoti. Kaip išminčius jis gali visa tai laikyti tik mitu, vadinasi, pasakojimu, turinčiu tam tikrą reikšmę, bet ne tikrovinę būtį. Jeigu betgi visa tai nėra mitas, o tikras įvykis, tai išminčius pareiškia, kad visa tai esanti nesąmonė, ir nusigręžia nuo jos, jos nesvarstydamas. Juk tikro ir vienkartinio įvykio negalima paversti teorine ir bendra idėja. Krikščionybės akivaizdoje pasaulio išmintis pasirodo esanti visiškai bejėgė. Tai graikų išminčiai patyrė areopage Pauliaus kalbos metu. Tai patyrė ir mūsų amžiaus išminčiai, kai Bažnyčia griežtai pakartodama pasisakė už evangelijos aprašomų įvykių istoriškumą.

Pasaulio išminties bejėgiškumas Krikščionybės akivaizdoje išeina aikštėn dar vienu atžvilgiu, kuris yra ne menkesnės svarbos kaip ir įvykių istoriškumas. Visi Krikščionybės įvykiai, ant kurių ji rymo, turi asmeninį subjektą, būtent Jėzų iš Nazareto. Tai nėra bevardžiai įvykiai, kaip revoliucijos, karai, ūkinės krizės, epidemijos, kultūrų nuosmukis ir t. t. Šios rūšies įvykiai yra taip pat istoriniai, tačiau jie neturi aiškaus asmeninio subjekto, kuris būtų juos pažadinęs ir tuo būdu būtų jų autorius bei nešėjas. Tuo būdu Krikščionybės viduryje stovi Jėzaus asmuo, į kurį visi įvykiai eina arba iš kurio jie išeina. Kristus yra tikrasis jų autorius. Be Jo jie būtų nereikšmingi ir neprasmingi. Nuosekliai tad ir evangelijos kaip įvykių kerigma telkiasi ne apie įvykius kaip tokius, bet apie Jėzų Kristų kaip tikrąjį visų šių įvykių pagrindą, subjektą, tikslą. Ne tai pagrindė Krikščionybę, kad kažkas būtų buvęs prikeltas iš mirusiųjų arba kad prikėlimas kaip toks būtų žmones sujaudinęs savo nuostabumu. Anaipol! Krikščionybę pagrindė tai, kad ne kas kitas, o Jėzus iš Nazareto prisikėlė iš mirusiųjų, pasiuntė apaštalus į visą pasaulį Evangelijos skelbtų ir buvo paimtas į dangų kaip Viešpats. Krikščionybės atstovai tai žinojo labai gerai. Jėzus prikėlė iš mirusiųjų Lozorių, vieną mergaitę ir vieną jaunikaitį (plg. *Mt 9, 24—25; Lk 7, 11—*

15). Bet jei Jis pats būtų Juozapo iš Arimatėjos kape supuęs, nebūtų buvusios jokios Krikščionybės, nes kiekvienas skelbimas būtų tokiu atveju buvęs tik mitinis pasakojimas, turįs reikšmę, bet nesąs tikrovė. Todėl ir tikėjimas į tokį pasakojimą būtų buvęs tuščias, nes tai būtų buvęs tik išvelgimas kokios nors šiame pasakojime glūdinčios bendros idėjos, kuri nieko neišgelbsti: „Jei Kristus neprisikėlė, tai <...> jūs dar tebesate savo nuodėmėse" (*1 Kor 15, 17*), vadinasi, atpirkimas dar nėra įvykęs, ir Krikščionybė negali nieko daugiau žmogui duoti, ko nebūtų davusios ir prieš ją buvusios religijos, būtent keletą padoraus elgesio taisyklių. Taip yra ne tik su prisikėlimu, bet ir su visais kitais įvykiais. Visi jie yra Krikščionybės siejami su Jėzaus Kristaus asmeniu kaip Jo paties įvykiai. Todėl aiškiu atkritimu graikiškon mitologijon skamba K. Rahnerio minimas pavyzdys, kaip vieno teologų suvažiavimo JAV metu kažkuris europietis teologas (Rahneris jo vardą nutyli) teigęs, esą jam niekas Krikščionybėje nepasikeistų, jei Jėzus iš Nazareto nebūtų iš viso gyvenęs⁴⁷. Pavyzdys nepaprastai būdingas, nes jis rodo, kaip stipriai graikų areopago išminčių santykis su Krikščionybe yra prasiveržęs modernioje sąmonėje. Juk Jėzaus istorinio nebuvimo atveju visi Krikščionybės įvykiai netektų subjekto ir virstų tik mitiniais vaizdais, o Krikščionybė — mitologija, stovinčia toje pačioje plotmėje kaip ir visos kitos mitologijos.

Būdamas Krikščionybės vienintelis pagrindas (plg. *1 Kor 3, 11*), Jėzus Kristus padaro, kad nėra jokios viena kuria idėja ar ištisa idėjų sistema išreikštos Krikščionybės esmės. Nėra jokio krikščioniškojo mokslo, kuris neturėtų tiesioginio ryšio su Kristaus asmeniu. „Krikščioniškosios Dievo sąvokos ir krikščioniškosios tiesos, — sako R. Guardini, — negalima atsieti nuo konkretaus Kristaus. Krikščioniškasis mokslas yra krikščioniškas tik tol, kol yra tarsi imamas iš Jėzaus lūpų, kol yra gyvai suvokiamas tik ryšium su Jo buvimu bei veikimu. Nėra jokios nuo Jo atjungtos ir laisvoje sąvokų erdvėje išreikštos „Krikščionybės esmės“. Krikščionybės esmė yra Jis pats: tai, kas Jis yra, iš kur Jis ateina ir kur eina; tai, kas Jame ir Juo gyvena“⁴⁸. Nuosekliai tad ir krikščioniškoji kerigma yra ne kokios nors dorinės ar socialinės teorijos dėstymas, bet žmogaus supažindinimas su Jėzaus asmeniu, tapusiu kaip ir mes (plg. *Žyd 2, 17; Fil 2, 7*),

kentėjusiu ir mirusiu mūsų „nuodėmėms pašalinti“ (*Žyd g, 28*) ir prisikėlusiu „kaip užmigusiųjų pirmone“ (*1 Kor 15, 20*). Ši kerigma iš esmės skiriasi nuo bet kurios kitos religijos skelbimo, kaip tai pareiškė ir šv. Paulius, rašydamas korintiečiams: „Žydai reikalauja stebuklų, ir graikai ieško išminties, bet mes skelbiame Kristų, prikaltą ant kryžiaus“ (*1 Kor 1, 22*). Žydiškas stebuklų reikalavimas yra būdingas pergyvenimui Dievo kaip galybės, kuri, tiesa, gali būti ir labai sukrečianti, tačiau nebūtinai turi būti asmeninė. Graikiškas išminties ieškojimas yra būdingas pergyvenimui Dievo kaip idėjos, kuri, sakysime, Platono moksle susilieja su gėrio idėja, tačiau asmeninio pavidalo neįgyja. Izraelio religija buvo Dievo Stebukladario kerigma, kaip tai ryškiai rodo Mozės giesmė (plg. *Iš 15, 1–18*), nes Dievo stebuklai Izraelio istoriją pagrindė ir ją nuolatos lydėjo. Todėl žydai buvo visiškai nuoseklūs reikalaujami, kad ir krikščioniškoji kerigma būtų paliudyta stebuklais kaip Kristaus galybės ženklais. Graikiška religija buvo išminties kerigma, reiškiamą mitais ir juose glūdinčiomis metafizinėmis ar etinėmis idėjomis. Todėl graikai taip pat buvo nuoseklūs, ieškodami Krikščionybėje išminties naujų idėjų pavidalu. Krikščionybės atstovai neneigė nei stebuklų, nei išminties. Tačiau tiek viena, tiek kita jie siejo su Jėzaus asmeniu ir todėl skelbė Jį kaip „Dievo galybę ir Dievo išmintį“ (*1 Kor 1, 24*). Bet kaip tik tai buvo žydams papiktinimas, o graikams — paikybė (plg. *1 Koi 23*). Papiktinimas todėl, kad Jėzus, kuris leidosi nukryžiuojamas ir išjuokiamas („jei tu Dievo Sūnus, nuženk nuo kryžiaus“, *Mt 27, 40*), negalėjo būti, žydu pažiūra, Dievo kaip Galybės apreiškimas ir todėl nė pasaulio gelbėtojas. Paikybė todėl, kad Jėzus, skelbiamas kaip tikrai gyvenęs asmuo, negalėjo, graikų pažiūra, būti bendra idėja ir tuo pačiu nė išmintis, nes išmintis visados yra bendrybė; ji niekad nėra vienos kurios asmenybės išraiška. O jeigu Jėzus pats apie save sako „aš esu tiesa“, tai graikams visa tai atrodė tik kaip nesvarstyta paikybė — daugiau nieko. Jėzaus Kristaus asmens konkretumas kaip tik ir neleido įjungti Krikščionybės nei į žydiškąją, nei į graikiškąją Dievo pergyvenimą, nes krikščioniškasis Dievas buvo nebe galybė ir nebe idėja, o visiškai asmeninė Dievo ir žmogaus sąjunga Jėzuje Kristuje.

Yra tad du dalykai, kaip matome, kurie saugo Krikščionybę, kad ji nebūtų paversta idėjine bendrybe, būtent jos įvykių istoriškumas ir Jėzaus iš Nazareto kaip šių įvykių nešėjo asmeniškumas. Nėra jokios neistorinės Krikščionybės idėjos prasmė; yra tik istorinė Krikščionybė įvykio prasme. Iš kitos pusės, nėra taip pat jokios Krikščionybės bevardžio istorinio vyksmo prasmė; yra tik vardinė Krikščionybė Jėzaus Kristaus veikimo Bažnyčioje prasme. Šių dviejų dalykų — istoriškumo ir asmeniškumo — negalima iš Krikščionybės pašalinti ar pastumti į šalį, nesužalojus jos pačios, nes juodu yra Krikščionybei ne prijungti iš šalies, ne atsiradę joje atsitiktiniu būdu, bet juodu yra šaltiniai, iš kurių Krikščionybė yra ištekėjusi ir savo būtyje nuolat maitinama.

Bet kaip tik šie abu dalykai ir yra pasaulio išminčių pergyvenami kaip paikybė — ne tik Atėnų areopage, bet ir šiandien. Dabartinis žmogus, kaip teologai mūsų laikais teigia, nususuka nuo Krikščionybės lygiai tuo pačiu pagrindu kaip ir Atėnų areopago nariai: jam yra nesvarstytinas krikščioniškasis paikybės pobūdis. „Šiandien žmogus, — sako K. Rahneris, — daugybę teologinių teiginių pergyvena kaip mitinius dalykus (Mythologeme) ir todėl rimtai mano negalįs juos tikėti“⁴⁹. Tokios pat nuomonės yra ir Th. Sartorys: „Šiandienos žmogui, kritiškai skaitančiam Šventraštį ir susipažinusiam su astronomijos, geologijos, evoliucijos teorijos, antropologijos, palyginamojo religijų mokslo duomenimis, visas dieviškasis išganymo planas atrodo toks atstumiantis, jog jau pats jo pasakojimas daro jam piktos išjuokos išpūdį“⁵⁰. Tokių pasisakymų galima šiandien teologinėje literatūroje rasti iki valios. Visi jie liudija, kad nusigrįžimas nuo Krikščionybės giliausia prasme glūdi ne Bažnyčios kaip įstaigos nepajėgume susidoroti su socialiniais reikalais, ne jos didesniame ar mažesniame nutolime nuo pasaulio, ne jos viršinių autoritetizme, kaip šiandien dažnai girdime sakant, bet pačios krikščioniškosios kerigmos esminėje paikybėje. Pergyvenama kaip nesvarstytinas dalykas dėl paikaus savo pobūdžio, ši kerigma kaip tik ir neranda atgarsio modernia žmoguje. Paikybės pobūdis dabar yra pati didžiausia kliūtis Evangelijai pasiekti mūsų amžiaus išminčių širdį, kaip kad ji yra buvusi ir apaštalu laikais.

3. KRIKŠČIONYBĖS SUMITINIMAS

Tuo būdu savaime prieiname prie paties svarbiausio klausimo: kaip būtų galima pašalinti šį paikybės pobūdį ir tuo būdu padaryti Krikščionybę moderniam žmogui priimtina arba bent svarstytiną? Atsakydami į šį klausimą, norėtume eiti ne atotraukos keliu, bet — kaip ir numitinimo atveju — panagrinėti keletą būdingų pavyzdžių, kuriuose aiškiai glūdi minėtos savybės — asmeniškumas ir istoriškumas, — kurie tačiau yra perprasminami ir kaip tik todėl netenka ano paikybės pobūdžio. Šie pavyzdžiai liečia Kristaus asmenį ir du pagrindinius Jo gyvenimo įvykius: gimimą ir prisikėlimą. Juos renkamės visai sąmoningai, nes jie labiausiai moderniam žmogui atrodo esą paikybės. Todėl jų apvalymas nuo šios paikybės kaip tik geriausiai ir gali mums parodyti, kas gi iš tikro yra ana numitinimo teorija. Taip pat sąmoningai šiuos pavyzdžius imame: pirmą iš moderniosios filosofijos, antrą iš katalikų kerigmos, trečią iš protestantų teologijos, kad parodytume, jog kelias paikybės pobūdžiui nugalėti visose linkmėse yra vienas ir tas pat.

Pirmas pavyzdys liečia, kaip sakytą, Jėzaus Kristaus asmenį. Krikščioniškajam tikėjimui Kristus yra žmogumi tapęs Dievas, vadinasi, tikras Dievas ir tikras žmogus, nešinas tiek dieviškąja, tiek žmogiškąja prigimtimi, jungiamom vieno dieviškojo Logos asmens. K. Jaspersas, garsus egzistencinės filosofijos atstovas, rodos, yra vienintelis tarp moderniųjų mąstytojų, kuris į Kristų mėgino pažvelgti filosofiskai. Reikia pripažinti, kad krikščioniškąją mokslą apie Kristų Jaspersas yra gerai supratęs ir jį trumpai, bet tiksliai nusakęs: „Krikščioniškajam tikėjimui yra būdinga, kad Dievas tik šį vieną sykį yra įsikūnijęs žmoguje ir kad šis įsikūnijimas yra tapęs Dievo, žmogaus ir pasaulio sampratų vidurkiu. Bet krikščioniškajam tikėjimui yra ypač būdinga štai kas: Dievas dabar yra tikrai kūniškai asmeniniu pavidalu čia pat (gegenwertig); jis yra visiškai žmogus, kartu betgi ir visiškai Dievas. . . Tai, kas čia įvykę, yra visų pirma ne mokslo, įstatymo, nurodymo ar vadovavimo perteikimas, bet pirmoje eilėje ir esmingai pačios Dievo esmės apsiareiškimas Jo veiksmu, kuriuo Jis tampa žmogumi ir įsijungia į pasaulį, kad pasirodytų jame žemiausiu pavidalu ir didžiausia kančia. Šisai Dievo veiksmas tikėjimui yra istorinė

tikrovė"⁵¹. Jasperso žodžiai aiškiai rodo, kad krikščioniškoji Kristaus samprata modernaus žmogaus gali būti visiškai teisingai suvokta bei išreikšta ir kad todėl dažnos kalbos apie šio žmogaus nepajėgumą suprasti tai, ką Evangelija sako apie Jėzų, yra prasimanymas. Tačiau ar pats Jaspersas tiki į tai, ką jis anais savo žodžiais taip tiksliai išreiškė? Anaiptol! Truputį aukščiau jis rašo: „Žmogumi tapęs Dievas Kristus filosofškai yra negalimas" (p. 225). Kodėl? Į tai Jaspersas atsako: „Apreikštamajam tikėjimui yra tikrovė, kad objektyvaus faktiškumo pasaulyje pats Dievas tampa istorija tuo, kad Jis laike atlieka eilę apreikšimo veiksmų. Ši amžinojo ir nekintamojo Dievo tikrovė laike, tiesa, nėra pažįstama kaip visiems galiojanti, tačiau tikėjimui ji yra neabejotina. Bet kaip tik čia ir pasirodo nepergalimos nesąmonės. Pirma: tikrovė, jeigu ji tikrovė, yra surandama kiekvieno proto, o ne tik tikėjimo kaip jo turinys. Antra: Dievas kaip transcendencija — „Amžinasis" — nėra tampantis Dievas ir neturi jokios istorijos" (p. 253). Tai reiškia: Dievas kaip transcendencija negali būti laike, negali įeiti į pasaulį ir todėl negali turėti istorijos. Jeigu betgi Jis tapo žmogumi Kristuje, tai tuo pačiu Jis įėjo į pasaulį, būna laike ir turi istoriją. Tai esą, Jasperso pažiūra, prieštaravimas. Arba Dievas yra transcendencija, tada Jis negali išikūnyti, arba Kristus kaip žmogumi tapęs Dievas yra nesąmonė bei paikybė. Todėl Jaspersas ir sako, kad Kristus kaip „tikras Dievas" yra „pasibaisėtinas dalykas" (eine Ungeheuerlichkeit) (p. 227). Jeigu tačiau krikščioniškasis tikėjimas vis dėlto tvirtina, kad Kristus yra tikrovė ir tai vienkartinė istorinė amžinojo ir nekintamojo Dievo išikūnijimo tikrovė, tai filosofijai nebelieka nieko kito, kaip tik šį tvirtinimą paskelbti nesvarstyta paikybe arba, Jasperso žodžiais tariant, absurdu (plg. p. 253).

Ar tad nėra filosofijai jokio kelio į Kristų? Yra, ir Jaspersas mano tokį kelią kaip tik suradęs. Kristus kaip žmogumi tapęs Dievas yra „filosofiškai negalimas" (p. 225). Tačiau „Jėzus kaip savotiškas šifras" gali mums kalbėti ir mus įtaigoti (t. p.). Kitaip sakant, Kristus kaip vienkartinis ir tikrovinis transcendencijos apsiraiškimas yra neigiamas, bet Kristus kaip galimas šios transcendencijos šifras pripažįstamas (plg. p. 227). Todėl Jaspersas ir verčia mus apsispręsti: „Jėzus kaip šifras arba Jėzus kaip išikūnijęs (leibhaftiger) Dievas" (p. 27). Krikščioniškasis

tikėjimas apsisprendžia už Kristų kaip įsikūnijusį Dievą, vadinasi, apsisprendžia už prieštaravimą bei absurda ir todėl darosi filosofiškai nesvarstytinas. Filosofija, Jasperso pažiūra, apsisprendžia už Kristų kaip šifrą ir tuo būdu padaro Jį galimą ne tik svarstyti, bet ir Jį priimti kaip giliai mus įtaigojantį. — Ką tai visa reiškia?

Šifras nėra pati transcendencija, „bet jos kalba“, sako Jaspersas⁵² ir gražiu pavyzdžiu paaiškina šifro esmę. „Tikrovinė jūra yra mums neišmatuojamybės šifras“ (p. 788). Jūra pati savyje anaipol nėra neišmatuojama: ji turi aprėžtą plotį ir gylį. Tačiau susidūrimas su ja, jos pergyvenimas mūsų viduje leidžia mums neišmatuojamybės pajauti. Taip esą su kiekvienu šifru. Pats šifras nėra transcendencija, kaip jūra nėra neišmatuojamybė (plg. p. 796). Tačiau jis padaro, kad „transcendencija žmogui tampa dabartine“ (p. 816). Šifras yra „tarpininkas <...> tarp egzistencijos ir transcendencijos“ (p. 793) arba, paprasčiau kalbant, tarp žmogaus ir Dievo. Nes transcendencija, pasak Jasperso, negali būti patirtimi prieinama ir todėl jokių įrodymų pažinta kaip tikra (plg. p. 847). Betgi šifras gali mums padėti peržengti mūsų egzistenciją ir tuo būdu leisti transcendenciją nujauti, pergyventi, savo vidumi ją lyg ir užčiuopti. Šia prasme visa gali būti transcendencijos šifrai: gamta ir istorija, žmogus ir jo egzistencija. Šia prasme toks transcendencijos šifras gali būti ir Jėzus iš Nazareto: „Jėzus kaip žmogus gali mus įtaigoti kaip ir kiti žmonės“, — sako Jaspersas⁵³, vadinasi, Jis gali, suprastas kaip šifras, leisti mums nujauti transcendenciją. Tačiau jis pats kaip asmenybė nėra transcendencija arba Dievas. Jis yra tik žmogus, kitų žmonių pakeltas į šifro rangą. Kadangi šifras neturi įokio logiškai verčiamojo pobūdžio — visa gali būti šifras, bet niekas nėra būtinai šifras, — todėl ir Jėzus yra ne būtinas, bet tik galimas transcendencijos šifras. Vienam Jis gali leisti transcendenciją nujauti, kitam — ne. Pačiam Jaspersui, sakysime, Jėzus nėra joks transcendencijos šifras: „Mūsų filosofavimui, — sako jis, — yra neįmanoma mąstyti Kristų kaip šifrą“ (p. 227). Jaspersas transcendenciją nujaučia egzistencijos dužlume, o ne Jėzuie iš Nazareto. Tiems betgi, kurie pajėgia Kristų mąstyti kaip šifrą, jis virsta tarpininku tarp jų egzistencijos ir transcendencijos, pats šia transcendencija nebūdamas. Tuo būdu Kristus įsijungia į eilę visų tų dalykų, kurie, kaip

sakyta, leidžia mums transcendenciją nujausti bei pergyventi. Šia prasme Kristus yra filosofiskai galimas, svarstytinas, prasmingas ir įdomus. Suprastas kaip šifras, Jis netenka ano absurdiškumo, kuriuo Jis esti pažymimas, suprastas kaip Dievas. Nuosekliai Jaspersas dar syki kartoja aukščiau minėtą reikalą apsispręsti Jėzaus akivaizdoje: „Sprendžiamasis taškas yra šifras ar tikrovė?“ (p. 253).

Ir štai čia kaip tik ir pradeda mums aiškėti, kokių būdu būtų galima pašalinti paikybės pobūdį Krikščionybėje. Kristaus asmens atveju paikybė esanti pašalinama tuo, kad Kristus yra suprantamas kaip Dievo šifras. Kristus kaip žmogumi tapęs Dievas esąs paikybė, logiškai negalima ir todėl ontologiškai nereali. Tačiau Kristus kaip Dievo šifras yra filosofiskai įmanomas ir todėl svarstytinas. Jeigu tad Krikščionybė norinti Kristų padaryti moderniam žmogui suvokiamą bei priimtina, tai ji turinti jį skelbti kaip Dievo šifrą, o ne kaip įsikūnijusį Dievą. Iš tikro šis polinkis šiandien yra pastebimas ne tik teologijoje, bet net ir evangelijų skelbime. Tiesa, ne visados Kristus yra vadinamas Dievo šifru, kaip tai daro Jaspersas, nes šis pavadinimas skamba labai atitrauktai, sunkiai suprantamas ir todėl tiek katalikiškoje, tiek protestantiškoje kerigmoje paprastai vengiama. Užuoť jo esti dabar vartojami kiti Kristaus pavadinimai: tarpininkas, atstovas, mokytojas, pasaulio išsivystymo prasmė, absoliutinė prasmė, Dievo „taip“ žmogaus atžvilgiu, Dievo pažadas pasauliui, Dievo apsireiškimo vieta, žmogaus esmės pratęsimas ir t. t. Visi betgi šie pavadinimai slepia savyje šifro esmę: Kristus yra tasai, kuris tuo ar kitu būdu į transcendenciją nurodo. Kad Jis yra pati transcendencija, įėjusi į mūsų prigimtį ir į istoriją, joje pasilikusi ir veikianti ligi pasaulio pabaigos, — ši Kristaus samprata yra stropiai vengiama. Jasperso dilema „šifras ar tikrovė“ dabar vis labiau persisveria pirmosios pusės arba šifro naudai.

Tačiau kas gi yra šis Kristus kaip šifras? Kitaip saktant, kas įvyksta su tikėjimo Kristumi, jei mėginame padaryti Jį filosofiskai galimą? Kaip atrodo tasai nuo paikybės pobūdžio apvalytasis Kristus?

Visų pirma Kristus kaip šifras praranda savo vienkartiškumą. Nes, kaip minėta, kiekvienas daiktas ir kiekvienas žmogus gali būti šifras. „Šifras, — sako Jaspersas, —

yra išvelgiamas (einschbar) kaip bendrybė" ⁵⁴. Ir iš tikro! Juk jeigu šifras yra tarpininkas tarp egzistencijos ir transcendencijos, tai savaime aišku, kad tasai objektas, kuris yra laikomas šifru, yra ne kas kita, kaip bendros tarpininkavimo idėjos įkūnijimas arba išraiška. Ši gi tarpininkavimo idėja gali būti įkūnyta bei išreikšta labai įvairiai. Vienkartiškumo ji nereikalauja. Visa gali vaidinti tarpininko vaidmenį, jeigu tik mes į visa tai žiūrėsime tam tikru žvilgiu. Pritaikius šį žvilgį Kristui, Jis atrodo irgi gali būti transcendencijos šifras. Tačiau dėl to Jis nebūtinai turįs būti vienkartinė, nepakeičiama ir nepakartojama asmenybė. Būdamas šifras, jis neša savyje tarpininkavimo idėją taip lygiai, kaip ir visi kiti šifrais laikomi daiktai bei žmonės. Galima sutikti, kad Jis, kaip Jėzus iš Nazareto, būdamas Marijos ir Juozapo sūnus, yra vienkartinis, kaip ir visi žmonės yra vienkartiniai. Tačiau ne šiuo vienkartiškumu Kristus virsta šifru, bet tuo, kad Jis yra idėjos nešėjas ir todėl bendrybė kaip ir visi šifrai. Nuosekliai tad šiandien vienon plotmėn ir stotomi Sokratas, Platonas, Kristus, Lutheris, Gandis, Kingas, vadinant juos didžiaisiais žmonijos mokytojais, naujos etikos grindėjais, revoliucininkais religijos ir visuomenės srityje. Tai visiškai suprantama ir pateisinama, jei Kristus yra šifras, nes šiuo atveju Jis nėra Vienintelis ir Vienkartinis, bet tik vienas tarp daugelio, tik viena bendros idėjos apraiška, vis tiek ar ši idėja vadintųsi žmoniškumu, ar dorove, ar meile, ar reforma, ar revoliucija. Šiuo atveju Kristus skiriasi nuo kitų tik laipsniu, tik būdu, tik priemonėmis. Gal Jis ir yra buvęs tobuliausia apraiška vienos kurios idėjos, bet gal ir ne. Gal istorijos eigoje atsiras kitas tos pačios idėjos nešėjas, kuris aną idėją net tobuliau išreikš ir todėl bus tobulesnis šifras negu Kristus. Niekas negali šios galimybės paneigti, jeigu Jėzus yra šifras. Tikėjimo skelbimas, esą Kristus yra „Alfa ir Omega, pirmasis ir paskutinis“ (*Api 22, 13*), nentenką tokiu atveju prasmės.

Žlugus tačiau Kristaus vienkartiškumui, dingsta ir Jo istoriškumas. Tai anaipol nereiškia, kad Kristus nebūtų buvęs konkreti, Palestinoje gimusi, gyvenusi ir mirusi asmenybė. Nei Jaspersas, nei kiti Kristaus kaip šifro skelbėjai to neneigia. Tačiau Kristus, kaip sakyta, virsta šifru tuo, kad savo buvimu bei veikimu išreiškia tam tikrą idėją, būtent transcendencijos nuojautą. O šiai idėjai is-

toriškumas yra visiškai nesvarbus. Kas šiandien, pavyzdžiui, skelbia, esą politinės bei socialinės reformos yra galimos įvykdyti ir be prievartos, savaime mašto apie Gandį. Gandis yra virtęs pasyvaus pasipriešinimo šifru. Niekas neneigia, kad Gandis yra gyvenęs tam tikrą laiką ir tam tikroje erdvėje. Tačiau ne ši jo istorinė egzistencija yra čia svarbi, bet Gandis kaip pasyvaus pasipriešinimo idėjos nešėjas, pralaužęs laiko bei erdvės sienas ir virtęs galiojančiu šifro prasme visiems laikam ir visiems kraštam. Tas pat yra ir su Kristumi kaip šifru. Greičiausiai Jis yra tikrai gyvenęs ir būtent taip, kaip aprašo evangelijos. To neigti nėra reikalinga. Tačiau visa tai nevaidina jokie vaidmens. Svarbu tik, kad Kristus būtų suvokiamas bei pergyvenamas kaip nešas tam tikrą idėją. O ar Jis konkrečiai tai ir tai padarė, ar Jis konkrečiai tai ir tai pasakė, čia neturi reikšmės. Kristui kaip šifru reikšminga yra tik tai, kad jo egzistencija savo visumoje yra laikoma transcendencijos nuojauta. Dar daugiau: jei Kristus ir nebūtų buvęs istorinis asmuo, Jo kaip šifro reikšmė dėl to nė kiek nenukentėtų, nes ana Jo nešama idėja ir šiuo atveju pasiliktų gyva bei darytų įtakos visiems, kurie Kristų — tegu ir neistorinę asmenybę — laikytų šifru, kaip kad Antigonės idėja nenustoja reikšmės, nors šios idėjos nešėja niekada nėra gyvenusį. Štai kodėl anas Rahnerio minimas europietis teologas ir galėjo teigti, esą jam niekas Krikščionybėje nepasikeistų, jei Kristus ir nebūtų gyvenęs. Kristumi kaip šifru pagrįsta religija virsta idėjų sistema, kuriai visiškai nesvarbu, ar jos šifras yra atremtas į istorinę asmenybę, ar į žmogaus vaizduotės sukurtą padarą.

Ir štai čia mums staiga paaiškėja, kas gi iš tikro yra tasai šifru laikomas Kristus. Tai mitu paversta būtybė. Jau anksčiau esame sakę, kad istorinė asmenybė gali būti paversta mitine būtybe, ir kaip pavyzdį minėjome Napoleoną Dostojevskio romane „Nusikaltimas ir bausmė“. Čia Napoleonas yra ne istorinė asmenybė (nors jo istoriškumo Dostojevskis anaipol neneigia), bet „aukštesnio“ žmogaus šifras, kuris Raskolnikovui leidžia šį „aukštesnį“ žmogų nujauti ir net pamėginti šiuo „aukštesniu“ žmogui tapti. Konkretūs Napoleono žygiai čia visiškai nesvarbūs. Svarbi tik idėja, kurią Napoleonas kaip šifras neša, būtent „aukštesnio“ žmogaus idėja. Raskolnikovas bando šią idėją įvykdyti kirvio smūgiu į senos palūkinin-

kės galvą ir tuo būdu virsti Napoleonu. Lygiai tas pat yra ir su Kristumi kaip šifru. Konkretus Jo gyvenimas bei veikimas nėra neigiami, bet paliekami nesvarstyti kaip nesvarbūs, nes šio gyvenimo bei veikimo — kaip ir Napoleono atveju — juk nebėra. Tai, kas gyvena ir toliau, yra tiktai idėja. Ši idėja yra Kristuje kaip šifre išvelgiama ir išreiškiamą. Ji yra mūsų sąmonės suvokiama ir todėl gali būti mūsų būtyje įvykdoma: tai ir yra sekimas Kristumi, arba apsilvilkimas Kristumi, arba subrendimas ligi Kristaus amžiaus pilnybės, kaip apie tai kalba apaštala, ypač šv. Pauliaus, laiškei. Kitaip tariant, Kristuje kaip šifre yra svarbu ne Jo būtis, bet Jo prasmė; ne tai, kas Jis yra, bet tai, ką Jis reiškia. Jeigu Kristaus būtis ir yra buvusi reali, tai jos dabar vis tiek jau nebėra. Dabar tebegyvena tik Kristus kaip idėjos nešėjas, vadinasi, kaip prasmuo. Mito sąranga Kristuje kaip šifre pasirodo labai aiškiai: Jis, kaip ir visos kitos mitinės būtybės, turi nebe realią būtį, o tik suvokiama prasmę. Todėl Jis ir yra galimas statyti vienon plotmėn ne tik su Sokratu, Lutheriu ar Gandžiu, bet ir su Prometėju, Sizifu, Dionisu ar Hermiu, nes visos šios būtybės yra jungiamos prasmės kategorijos vienon rūšin. Visos jos yra mums svarbios ne kaip tikrovės, o kaip prasmens arba reikšmens. Trumpai tariant, Kristaus kaip šifro atveju asmens vienkartybė virsta idėjos bendrybe. Ir ši bendrybė „yra visados“ kaip ir kiekviename mite. Kai B. Pascalis savo metu rašė, esą „Kristus miršta ligi pasaulio pabaigos“ (Pensées, nr. 554), tai tuo jis kaip tik ir pavertė Jėzaus mirtį, aną vienkartinį istorinį įvykį, mitiniu, niekad nesibaigiančiu vyksmu žmogaus sąmonėje. Tiesa, Pascalis tai padarė dar nesąmoningai. Sąmoningai tačiau tai daroma šiandien teigiant: „Kristaus įvykis įvyksta ir šiandien: Jis ir šiandien ateina“⁵⁵. Jei šie žodžiai reiškia ne tuščią frazę, o rimtą teiginį, tai jie yra aiškus Kristaus pavertimas mitine būtybe.

Kas tada yra šis paikybės pobūdžio netekęs ir šifru virtęs Kristus? Visų pirma Jis yra nebe vienkartinė asmenybė, o idėjinė bendrybė; toliau, Jis yra nebe būtis, o prasmė; galop Jis yra nebe istorinis asmuo, o mitinė būtybė. Kitaip sakant, Kristus kaip šifras yra nebe krikščioniškojo tikėjimo Kristus. Paikybės pobūdžio pašalinimas Kristaus asmens atžvilgiu yra visiškai Jo asmens nutikrovinimas. Virtęs filosofiskai galimu, Kristus darosi

religiškai negalimas. Krikščionybė juk niekad nesutiks, kad Kristus netektų savo vienkartiškumo, savo istoriškumo, savo tikroviškumo ir sykiu pasiliktu pasaulio Išganytojas. Tai aiški nesąmonė, nes idėjinė bendrybė, kuria Kristus virsta šifro atveju, nieko neišgano. Kas tad apsisprendžia laikyti Kristų ne Dievo išikūnijimo tikrove, o transcendencijos šifru, tas anaipol nesutaiko krikščioniškosios kerigmos su pasaulio išmintimi bei modernaus žmogaus pergyvenimu; tas tik sunaikina šią kerigmą pačioje jos esmėje.

Kristaus kaip šifro samprata liečia betgi ne tik Jį patį. Ji liečia ir Krikščionybę kaip religiją pačiuose jos pagrinduose. Jau anksčiau esame primygtinai teigę, kad Krikščionybės esmę sudaro ne kokia nors viena idėja ar idėjų sistema, bet Jėzaus Kristaus asmuo. Tai reiškia, kad Krikščionybė visų pirma yra ne teorija, bet giliausių žmogaus santykių su Dievu atstatymas ir šių atstatytų santykių išraiška. Dievo tapimas žmogumi keičia pačią žmogaus būtį. Todėl Krikščionybė kaip religija yra ontologinio pobūdžio savo esme, nes Dievas išikūnijimo žmoguje ne sociologiškai, ne psichologiškai, ne doriškai, bet ontologiškai, sujungdamas dvi būtinu atžvilgiu esmingai skirtingas prigimtis: dieviškąją, kuri kuria bei grindžia, ir žmogiškąją, kuri yra kuriama bei grindžiama. Visa tai įvyko Kristuje kaip žmogumi tapusiam Dievuje. Jeigu tačiau Kristus nėra išikūnijęs Dievas, o tik transcendencijos šifras, vadinasi, idėjinė bendrybė, tai tada ir Krikščionybė kaip religija rymo ne ant Kristaus kaip vienkartinės asmenybės, bet ant idėjos, kurią Kristus tik neša bei reiškia. Tada Krikščionybė nėra atstatytas ontologinis santykis žmogaus su Dievu, bet tiktai teorija, tik idėjų bei sąvokų sistema, tik dorinis mokslas arba etika. Tasai ypatingas pobūdis, kuris Krikščionybę skiria nuo kitų religijų, Kristaus kaip šifro atveju dingsta, nes etika niekad negali būti „alfa ir omega“: ji juk tvarko žmogaus elgesį, kuris visados yra istorinis, vadinasi, apspręstas laiko ir vietos aplinkybių. Etika gali šauktis savo nelygstamumo tik tada, jei ji yra atremta į nelygstamą būtį — nekintamą ir nepraeinamą, kaip tai ir yra Jėzuje Kristuje, jei Jis yra išikūnijęs Dievas. Kaip Kristus, būdamas neišardoma Dievo ir žmogaus sąjunga, yra nepralenkiamas ontologiškai, taip Juo atremta dorovė yra nepralenkiamas etiškai. Tai Krikščionybė kaip tik ir skelbia, kadangi ji

jaučiasi grindžiama Kristaus kaip išikūnijusio Dievo. Jeigu betgi Kristus yra tik transcendencijos šifras, tai krikščioniškosios etikos nelygstamumas dingsta, nes šiuo atveju ji yra ne Kristaus asmens, bet tik vienos kurios idėjos išraiška, galinti būti lygi kitai idėjai ar šios net pralenkiama. Kalbėti šiuo atveju apie Krikščionybę kaip galutinę religiją arba kaip paskutinį žmogaus su Dievu santykio laipsnį yra tik putlumas — daugiau nieko. Krikščionybė kaip neperžengiamas, nes aukščiausias ir todėl paskutinis žmogaus santykis su Dievu yra galima tik tuo atveju, jei Kristus yra neperžengiamas, nes galutinis ir giliausias Dievo ir žmogaus susijungimas asmeninėje Logo vienybėje. Šiai vienybei dingus, dingsta ir visa Krikščionybės šviesa žmonijos kelyje. Krikščioniškoji religija tada yra lygiai toks pat žmogaus grabaliojimas tamsoje, kaip ir visos kitos religijos.

Todėl darosi visiškai suprantamas Jasperso pakartotinis reikalavimas apsispręsti Jėzaus atžvilgiu, kas Jis yra: „šifras ar tikrovė?“ Nes nuo šio apsisprendimo priklauso tiek mūsų tikėjimas subjektyviai, tiek Krikščionybė objektyviai. Apsisprendus vienaip ar kitaip, visa kinta iš pagrindų. Jėzaus kaip tikrovės ar kaip šifro akivaizdoje nelieka akmens ant akmens nei mūsų asmeniniame tikėjime, nei Krikščionybėje kaip istorinėje religijos formoje. Pirmojo pavyzdžio sklaida tai kaip tik ir norėjome parodyti, būtent kas atsitinka, jei mėginama apvalyti Kristaus asmenį nuo paikybės pobūdžio ir padaryti Jį svarstytiną ne tik Atėnų, bet Paryžiaus, Niujorko ar net ir Maskvos areopage.

Antras pavyzdys, kurį čia norime pasvarstyti, liečia jau nebe Kristaus asmenį, bet Jo atėjimą pasaulin, arba gimimą. Apie šį įvykį tikėjimas sako: „Jėzus nužengė iš dangaus, Šventosios Dvasios veikimu iš Mergelės Marijos priėmė kūną ir tapo žmogumi“ (Mišių „Tikiu“). Tai teigiamas šio įvykio nusakymas. Nusakant jį neigiamai, jis reiškia, kad Jėzus buvo pradėtas Marijos iščioje, vyrui nedalyvaujant: Jėzus turi žemiškąją Motiną, bet Jis neturi žemiškojo tėvo. Jo tėvas yra dangiškasis Tėvas, iš kurio Jis gema „prieš visus amžius“ kaip Dievas iš Dievo ir šviesa iš šviesos. Šio dangiškojo Tėvo Dvasia padarė, kad Jėzus priėmė žmogiškąją prigimtį Marijos kūne „ne iš vyro valios, bet iš Dievo“ (*Jn 1, 13*). Bažnyčia šį įvykį laiko, tiesa, vienkartinu, tačiau visiškai tikrovi-

niu, vadinasi, istoriniu, galimu patirti ir žmogiškosiomis priemonėmis, būtent Marijos nustebimu, esą ji pradėsianti kūdikį, nepažinusi vyro (plg. *Lk 1, 34*), ir aiškiu Juozapo kaip Marijos vyro pasisakymu, kad jis jos nepažino nei prieš Jėzaus pradėjimą, nei vėliau (plg. *Mt 1, 18–25*). Bažnyčia šiais liudijimais neabejoja ir todėl Jėzaus pradėjimą be vyro laiko ne tik grynai tikėjimo, bet ir istorinio pažinimo turiniu. Kristaus gimimas iš Mergelės yra vienas iš anų pagrindinių įvykių, ant kurių rymo Krikščionybė kaip naujas žmogaus santykis su Dievu. Reikia pridurti, kad šį įvykį tiki visos krikščioniškosios konfesijos, neišskyrus nė protestantizmo, kuris šiaip ne-teikia Marijai didesnės kultinės reikšmės.

Pasaulio betgi išminčiams, šiuo atveju biologijos mokslui, Jėzaus pradėjimas be vyro yra taip lygiai negalimas, kaip ir Jasperso filosofijai Dievo tapimas žmogumi apskritai. Krikščioniškosios kerigmos teiginys, kad Kristus buvo pradėtas iš Šventosios Dvasios, yra biologijai tokia pat nesvarstyтина nesąmonė, kaip ir filosofijai transcendentcijos įėjimas į istoriją Kristuje. Štai kodėl šiandien, kaip tai autorius yra kėlęs kitoje vietoje⁵⁶, vis labiau linkstama manyti, esą Jėzus yra kūninis Juozapo sūnus, arba prigalvojama visokiausių teorijų, liečiančių Jėzaus pradėjimą be Juozapo žinios (pav., Marijos išprievartavimas, jai keliaujant Elžbietos aplankytą), nes, sakoma, modernus žmogus negalįs Jėzaus gimimo „ne iš vyro valios“ laikyti tikrove, kaip tai skelbia tikėjimas. Nuostabu, kad ši modernaus žmogaus negalimybė šiandien yra gana stipriai paplitusi ir tarp katalikų; paplitusi žymiai labiau negu netikėjimas į Jėzaus prisikėlimą. Net ir tie, kurie į asmeninį Jėzaus prisikėlimą dar tiki, mano gali šį tikėjimą suderinti su Jėzaus gimimu „iš vyro valios“, tarsi šiuodu įvykiai stovėtų vienoje ir toje pačioje plotmėje. Kaip tad būtų galima apvalyti Jėzaus gimimą nuo paikybės pobūdžio? Kaip būtų galima tikėjimo skelbiamąjį įvykį — „Šventosios Dvasios veikimu iš Mergelės Marijos priėmė kūną“ — padaryti prieinamą moderniam žmogui? Gražų ir mūsų klausimui labai būdingą tokių pastangų pavyzdį randame garsiajame olandų Katekizme, pavadintame „Naujasis katekizmas. Tikėjimo skelbimas suaugusiems“ (Utrecht, 1966). Šis Katekizmas buvo paruoštas Olandijos vyskupų noru Nijmegeno katechetikos instituto, sukėlė daug ginčų savo naujoviškumu, popie-

žiaus paskirtos 6 kardinolų komisijos buvo pripažintas daugelyje vietų taisytinu, tačiau pirmykštis tekstas pataisytas nebuvo; pataisos buvo išleistos tik atskiru leidiniu⁵⁷, o dabartiniuose vertimuose į svetimas kalbas jos dedamos knygos gale. Todėl ir čia naudojamas Jėzaus gimimo aprašymas yra imamas iš pirmykščio teksto, kuris nepakeistas leidžiamas ir toliau. Katekizmo pratartyje Olandijos vyskupai rašo, esą šiame katekizme „visas tikėjimas pasiliko tas pat. Naujas tačiau yra priėjimo būdas, naujas yra žvilgsnis į visumą“⁵⁸. Todėl mes ir klausiamo: kaip yra naujai prieinama prie Jėzaus gimimo? Kaip žvelgiama į šį įvykį ir kaip jis moderniam žmogui aiškinamas?

Olandų Katekizmas aiškiai pažymi, kad evangelijos kalba apie dvilybę Jėzaus kilmę: „Tiek Jo kilmę iš žmonijos, tiek Jo kilmę iš Dievo“ (p. 83). Kilmė iš žmonijos evangelijų yra išreiškiama tuo, kad Matas (plg. *I, 1–17*) ir Lukas (plg. *3, 23–28*) pateikia mums Jėzaus giminės knygą – nuo Abraomo ligi Juozapo. Be abejo, ši knyga yra ne kokie nors didiko genealogija, bet tik nurodymas, kad Jėzus ateina į pasaulį iš pačių istorijos gelmių ir todėl yra Žmogaus Sūnus tikra šio žodžio prasme. Kadangi šiandien Jėzaus žmogiškumu niekas neabejoja, todėl ir Jo išisaknijimas žmonijoje nesudaro jokio sunkesnio klausimo. Visai kitaip yra su Jėzaus kilme iš Dievo. Kokia prasme Jo kilmė yra dieviška? Kodėl Jėzų galima vadinti ne tik Žmogaus sūnumi, bet ir Dievo Sūnumi, kaip juo Jį yra pavadinęs šv. Petras (plg. *Mt 16, 26*)? Olandų Katekizmas atsako į šį klausimą tokiu būdu. „Apie Senojo Testamento didžiuosius vyrus dažnai yra pasakojama, kaip jie buvo išspręsti. Žmonių moterystės, kurių laiką buvusios bevaikės, po ilgesnio troškimo, maldos ir Dievo pažado tapo galop vaisingos. Taip buvo išmaldauti Izraelio protėviai Izaokas ir Jokūbas, taip Simsonas, Samuelis ir vaikas iš Achazo namų, buvęs Dievo ištikimybės ženklas sunkiais laikais. Taip ir Jonas Krikštytojas. Šiuose pasakojimuose esti ypatingai išreiškiama tai, kas gyvena kiekvienoje tėvystėje, būtent naujas <...> žmogus galų gale pradedamas tik iš Dievo. Kasdieninė mūsų kalba nusako šį dalyką gana tiksliai, tardama, kad tėvai vaiko greičiau „susilaukia“, o ne tiek jį „pagimdo“. Tarp visų betgi vaikų, Viešpaties pažadėtų Izraeliui, Jėzus sudaro viršūnę. Jo atėjimas pasaulin buvo išmaldautas vi-

šios tautos ir pažadėtas visos istorijos. Tai buvo pažadėtasis Kūdikis, kaip nė vienas kitas! Tai buvo giliausias visos žmonijos troškimas! Jis gimė visiškai iš malonės, visiškai iš pažado: „pradėtas iš Šventosios Dvasios“. Dievo dovana žmonijai. Tai kaip tik ir išreiškia evangelistai Matas ir Lukas, sakydami, kad Jėzus atsirado ne iš vyro valios. Jie skelbia, kad šis gimimas be galo pralenkia bet kurio kito Žmonių kūdikio gimimą ir stovi aukščiau viso, ką žmogus pajėgia pats iš savęs. Tai ir yra giliausia prasmė tikėjimo išpažinimo punkto „gimė iš Mergelės“ (p. 84–85). Taip tad aprašo olandų Katekizmas Jėzaus pradėjimą iš Šventosios Dvasios ir Jo gimimą iš Mergelės Marijos. Stabtelkime dabar truputį prie šio aprašymo.

Visų pirma tuoj pat krinta mums į akį lygiagretė, tiesiama tarp nevaisingų Senojo Testamento moterysčių, tapusių vėliau Viešpaties malone vaisingomis, ir Jėzaus gimimo. Šia lygiagrete Katekizmo autoriai užtrina Jėzaus gimimo vienartiškumą ir įjungia jį į eilę visų anų kūdikių, kurie „buvo išprašyti“, nors Lukas labai aiškiai pažymi, kad Marija jokio kūdikio iš Dievo neprašė; priešingai, ji nustebė išgirdusi iš angelo, esą ji pradėsianti ir pagimdysianti sūnų (plg. *Lk 1, 31*). Ontologiškai betgi tai neturi reikšmės, nes kūdikio gimimui „iš Dievo“ Katekizmo prasme yra visai vis tiek ar jis yra išprašytas savo tėvų, ar visos tautos, ar net visos žmonijos. Kiekvienu atveju toks išprašytas kūdikis gema kaip ir visi kiti. Kiekvienu atveju jis skiriasi nuo kitų tik prašymo laipsniu, jo įtampa, jo apimtimi, bet ne iš esmės kitokiu gimimo būdu. Todėl Katekizmas Jėzų ir vadina „pažado kūdikiu“ — pavadinimas, tinkamas daugybei Senojo Testamento kūdikių. Galimas daiktas, kad išganymo istorijos atžvilgiu šis pavadinimas atitinka ir Jėzaus tikrovę: Jėzus tikrai buvo Dievo pažadėtas ir tautos laukiamas. Tačiau tai anaipol dar nieko nepasako, koku būdu šis Dievo pažadas buvo įvykdytas. Katekizmo vedama lygiagretė tarp Senojo Testamento pažadėtų kūdikių ir Jėzaus įtaigoja mintį, esą ir Jėzus atėjo pasaulin tokiu pat būdu kaip visi kiti Dievo pažadėti kūdikiai. Tikėjimo skelbimas Jėzaus gimimas iš Mergelės Marijos, pradėjusios savo kūdikį iš Šventosios Dvasios, netenka vienkartinio ir nepakartojamo pobūdžio. Suprastas kaip „išprašytas kūdikis“, Jėzus nebėra vienintelis savo pradėjimo bei gimimo atžvilgiu.

Toliau Katekizmas aiškina neigiamą šios tikėjimo tiesos pusę, būtent kad Jėzus buvo pradėtas be vyro. Ir čia štai pasirodo, kaip lengva pašalinti pasaulio išminčiai ir biologijos mokslui nepriimtina Evangelijos paikybę. Evangelijų autoriai, skelbdami, kad Jėzus gimė „ne iš kūno valios, ne iš vyro valios“ (*Jn 1, 13*), nori, pasak Katekizmo, pasakyti, „kad šis gimimas <...> stovi aukščiau viso, ką žmogus pajėgia pats iš savęs“ (p. 85): tai esanti giliausia prasmė tikėjimo tiesos „gimė iš Mergelės“ (t. p.). Kitaip tariant, gimti iš Mergelės reiškia žmogaus negalia Dievo akivaizdoje: jei Dievas žmogaus pradėjime neveikia, joks vyro veiksmas neneša vaisių. Vyras iš savęs nieko negali. Visa ateina iš Dievo kaip Jo dovana. Kiekvienas kūdikis yra lauktas ir iš Dievo gautas. Šia prasme ir apie Jėzų galima sakyti, kad Jis gimė ne iš vyro valios, o iš Dievo. Tačiau lengva suvokti, kad šitoks „gimimas“ be vyro yra nebe įvykis, bet idėja, būtent visuotinės Dievo veiklos arba Jo Apvaizdos idėja. Ontologinis Šventosios Dvasios veikimas, kuriuo, kaip tikėjimas moko, Marija pradėjo Jėzų savo iščioje be Juozapo kaip vyro, olandų Katekizmo, tiesa, nėra neigiamas, bet tik nutylimas kaip nesvarbus ir nereikalingas. Jėzaus gimime Katekizmas išvelgia tam tikrą idėją, būtent žmogaus nepajėgumo ir Dievo visagalybės idėją, ir laiko ją giliausia prasme evangelijų pasakojimo, kad Marija pradėjo Jėzų iš Šventosios Dvasios (plg. *Lk 1, 35*). Katekizmas neklausia, ar šis pasakojimas yra tikrovė; jis tik klausia, ar jis yra prasmuo, vadinasi, ką jis reiškia. Ar Juozapas kaip vyras Jėzaus gimime dalyvavo, ar nedalyvavo, Katekizmui neturi svarbos, nes kiekvienu atveju Dievo visagalybės idėja išeina aikštėn. Kiekvienu atveju ir kiekvienas kūdikis yra pradedamas giliausia prasme iš Dievo. Taip yra buvę prieš Kristų Senajame Testamente, taip yra buvę su Kristumi, taip yra ir po Kristaus. Kiekvienu moteris, prašydama Viešpatį kūdikio ir jo susilaukdama, pradeda jį „iš Šventosios Dvasios“.

Šitaip suprstas ir išaiškintas Jėzaus gimimas virsta mitu: visi mito sąrangos pradai išeina čia aikštėn nuostabiai ryškiai. Ar tai kada nors įvyko? Nesvarbu. Svarbu, kad tai įvyksta visados, nes Dievo visagalybės ir žmogaus negalios idėja yra amžina. Ji įvyksta visur, kur tik žmogus kreipiasi į Viešpatį ir kur tik Viešpats atsako į šį jo kreipimąsi. Įvykio vietą užima idėja. Vienkartybę pa-

keičia bendrystę. Ontologinis veiksmas būtyje virsta etiniu vyksmu sąmonėje. Šitaip perprasminamas, vadinasi, netekęs savo vienkartiškumo, tikroviškumo ir istoriškumo, Jėzaus pradėjimas iš Šventosios Dvasios bei gimimas iš Mergelės savaimė netenka ir paikybės pobūdžio. Krikščioniškasis skelbimas, kad Jėzus buvo Marijoje tikrai pradėtas be vyro, veikiant Šventajai Dvasiai, esanti nesvarstyta paikybė. Tačiau skelbimas, kad Jėzus buvo pradėtas iš Šventosios Dvasios žmogiškojo prašymo ir dieviškojo išklauso prasmė, darosi suprantamas net ir didžiausiam biologui, nes čia eina kalba ne apie ontologinį įvykį, o tik apie etinę šio pasakojimo reikšmę. Kadangi reikšmė niekad nėra paikybė, todėl ir perprasminamas Jėzaus pradėjimas „iš Dievo“ yra galimas priimti be didesnių sunkumų. Gal tik ateistui visa tai atrodo nesąmonė; kadangi jam Dievo nėra, tad bet koks Jo šaukiamasis esąs beprasmis. Tačiau kiekvienas, kuris į Dievą tiki — vis tiek ar jis būtų budistas, ar mahometonas, ar Mozės religijos šalininkas — galės sutikti, kad olandų Katekizmo prasmė Jėzus yra dieviškosios kilmės. Jėzaus gimimo apvalymas nuo paikybės pobūdžio eina, kaip matome, tuo pačiu keliu kaip ir Jėzaus asmens apvalymas: nuo įvykio prie idėjos, nuo vienkartybės prie bendrystės. Paverstas bendra idėja, Įvykis — tegu jis būtų ir nuostabiausias — nustoja būti nesvarstytinas ir tampa priimtinas pasaulio išminčiai.

Trečias pavyzdys, kurį čia norime panagrinti, liečia Kristaus prisikėlimą, be kurio mūsų tikėjimas būtų tuščias, o jo skelbimas — apgaulė, nes patys skelbėjai tokiu atveju būtų „netikri Dievo liudytojai“ (*1 Koi 15, 15*). Kaip anksčiau sakyta, prisikėlimas buvo jau iš pat pradžių laikomas paikybe. Paikybe jis liko ir mūsų laikams. Užtat ir yra įdomu pažvelgti, kaip šiandien norima prisikėlimą perprasminti, kad jis išsivilktų iš paikybės pobūdžio ir taptų priimtinas moderniam žmogui. Šių pastangų pavyzdį imame iš protestantų teologijos, kurios atstovas W. Marxenas bus turbūt aiškiausiai parodęs, kokių būdu prisikėlimas galėtų tapti modernaus žmogaus suprantas ir priimtinas. Savo pažiūras Marxenas yra išdėstęs vienoje iš savo knygų⁵⁹, sukėlusioje protestantuose ne mažesnio sąmyšio kaip olandų Katekizmas katalikuose. Šių pažiūrų esmę Marxenas yra betgi labai vaizdžiai suėmęs viename interview su „Vestfalijos žinių“ (1968 m. Velykų nume-

ryje) korespondentu⁶⁰. Šiuo interview čia ir pasinaudosime.

Visų pirma Marxenas neigia prisikėlimą kaip istorinį įvykį, nes, sako jis, „istorinio įvykio esmę sudaro tai, kad jis gali būti prieinamas istorinio tyrinėjimo priemonėmis. Tačiau Jėzaus prisikėlimo atveju kaip tik to nėra. .. Užtat mano atsakymas ir skamba: Jėzaus prisikėlimas nėra istorinis įvykis“. Šis teiginys reikalingas betgi truputį paaiškinti, nes jis, iš vienos pusės, šiandien randamas ir katalikų teologų raštuose, iš kitos — jis turi prisikėlimo atveju specifinę prasmę. Tame pačiame „Vestfalijos žinių“ numeryje greta Marxeno pasisakymo yra paskelbtas ir katalikų egegeto J. Gnilkos pasisakymas tuo pačiu klausimu. Gnilka taip pat vadina prisikėlimą neistoriniu, nes jis išsprūstas iš istorinio tyrinėjimo rankų. Dar aiškiau bei griežčiau šiuo reikalu rašo katalikų dogmatikas K. Lehmannas: „Nė vienas Jėzaus mirtį mačiusiųjų negalėjo nustatyti, kad Jis mirė „už mus“ arba „už mūsų nuodėmės“. Niekas nebuvo liudytojas to įvykio, kurį Raštas vadina „prisikėlimu“. Mes taip pat tiksliai nežinome, ką mokiniai „regėjo“, Kristui pasirodant. . . Todėl mums reikia iš pagrindų atsisveikinti su visomis mūsų dievobaimingomis ar nedievobaimingomis „sampratomis“, kurias ligi šiol nešiojomės“⁶¹. Kitaip tariant, Kristaus mirties tikslas (žmonijos atpirkimas), Jo prisikėlimas (sielos grįžimas į mirusį kūną ir šio kūno perėjimas į kitą būseną), apaštalų bei mokinių santykis su Prisikėlusiuoju (jo regėjimas, palytėjimas, valgymas su Juo, kalbos su Juo, Jo pamokymai ir apaštalų išsiuntimas į visą pasaulį), — visa tai virsta tik dievobaimingomis sampratomis, kadangi visa tai negali būti patvirtinta istoriniais šaltiniais ar prieita istorinio tyrinėjimo priemonėmis. Tuo norima pasakyti, kad prisikėlimas yra grynai tikėjimo dalykas, neatremtas į istorinį įvykį. Ką tai reiškia?

Niekas ir niekad nėra tvirtinęs, kad Jėzaus prisikėlimas, įvykdytas dieviškąja galybe, galėtų būti kokiu nors būdu prieinamas istoriniam tyrinėjimui. Būdamas antgamtinis, jis nėra pasiekiamas jokiais gamtinėmis priemonėmis. Tai galioja ne tik prisikėlimui, bet ir Jėzaus gimimui iš Mergelės, ir Jo dangun žengimui, ir Jo pasilikimui Bažnyčioje, ir Jo buvimui Šv. Sakramente, ir Jo antrajam atėjimui. Tai galioja visiems krikščioniškosios kerigmos skelbiamiems įvykiams, kaip pasaulio sukūrimas,

žmogaus puolimas, žmogaus atpirkimas, sakramentų veikimas ir t. t. Visi šie veiksmai yra antgamtiniai, todėl jokiam mokslui neprieinami — nei istorijai, nei fizikai, nei chemijai, nei astronomijai. Jokia kosmologinė teorija neatseks pasaulio atsiradimo iš nebūties. Jokia sociologija neatras, kad pakrikštytas žmogus įsijungia į naują išganytosios žmonijos bendruomenę. Jokia chemija neras Kristaus Kraujo ir Kūno konsekruotoje duonoje ir vyne. Taip lygiai jokia istorija neprieis Kristaus prisikėlimo. Gal Šventraštis todėl ir palieka šį įvykį nakties tamsoje, kad išreikštų žmogaus visišką negalią šiuo atžvilgiu. Todėl dabarties teologų pabrėžimas, esą prisikėlimas yra neistorinis įvykis, nepasako nieko naujo. Jis reiškia lygiai tą patį, ką ir posakiai: pasaulio sukūrimas yra nefizikinis įvykis, pasaulio atpirkimas yra nesociologinis įvykis, duonos ir vyno perkeitimas Mišių metu yra necheminis įvykis ir t. t. Visa tai yra savaime suprantami dalykai. Kodėl tad prisikėlimas taip ryškiai išskiriamas iš visų kitų įvykių? Kodėl taip labai pabrėžiamas jo neistoriškumas? Todėl, kad šiandien neistoriškumas reiškia ir netikroviškumą. Kas istoriniam tyrinėjimui neprieinama, to esą iš viso nėra įvykę. Istoriškumo sutapdymas su tikroviškumu kaip tik ir yra ta specifinė prasmė, glūdinti teiginyje: Jėzaus prisikėlimas nėra istorinis įvykis. Kas neistoriška, tas ir nerealu.

Bet kaip tik čia ir išeina aikštėn logiškai metodinė šios specifinės prasmės klaida. Visa, kas nerealu, yra kartu ir neistoriška. Tačiau ne visa, kas neistoriška, jau tuo pačiu yra ir nerealu. Istorijos mokslo negalia užčiuopti prisikėlimą kaip įvykį dar anaipol nereiškia, kad jo ir nebuvo. Pabrėžti, kad tas ar kitas dalykas istorijai yra neprieinamas, yra tik pripažinti istorijos mokslo silpnybę — daugiau nieko. Tiek gamtoje, tiek žmonijoje esama aibės įvykių, kurių istorija nepasiekia: pirmųjų žmonių pasirodymas žemėje, daugybės meno veikalų sukūrimas, ne vienos garsios asmenybės gimimas pradingsta amžių tamsoje. Bet tai nereiškia, kad šie istorijai nepasiekiami dalykai būtų ir nerealūs. Reikia griežtai skirti istorijos mokslo galimybę tą ar kitą įvykį pasiekti nuo paties šio įvykio. Daugeliu atvejų istorija tokios galimybės neturi, o pats įvykis vis dėlto yra realiai įvykęs. Kas tada paliečia jo įvykimą? Ne kas kita, o tos esminės sąsajos, be kurių šis įvykis nebūtų iš viso galimas. Sakysime: jei kalė-

jimo tarnautojas staiga susitinka gatvėje mirti pasmerktą kalinį, jis nelaukdamas aliarmuoja policiją, kad kalinys pabėgo. Niekas jo pabėgimo nematė; net ir pabėgimo ženklų gali būti nelikę. Tačiau tasai faktas, kad kalinys eina gatve, yra jo pabėgimo įrodymas. Pats pabėgimas kaip veiksmas istorijai pasilieka neprieinamas. Tačiau kas drįstų neigti, kad dėl to jo iš viso nėra buvę? Argi kitaip yra ir su Kristaus prisikėlimu? Jei apaštalai primygtinai tvirtina, kad jie po Jėzaus mirties yra Jį matę, su juo kalbėję, valgę, Jo žaizdas lytėję, — ir tai ne viena, bet daugelį kartų,— kokios svarbos yra tada teigimas, esą „niekas nebuvo liudytojas to įvykio, kurį Raštas vadina prisikėlimu“ (K. Lehmann)? Argi galima su mirusiuoju kalbėtis, valgyti, jį lytėti, jeigu jis ir toliau pasilieka negyvas? Čia nenorime dėstyti prisikėlimo egzozesės. Čia tik norime pažymėti, kaip nelogiškai galvoja tie, kurie paties įvykio neistoriškumą tapatina su jo netikroviškumu. Esama sąsajų kaip išvadų iš įvykio, kurios kaip tik ir nurodo į paties įvykio tikrovę. Tokių sąsajų yra pilnas tiek gamtinis, tiek istorinis mūsų gyvenimas. Todėl nors pats dalykas istorijai ir būtų neprieinamas, jo buvimą atskleidžia kiti dalykai, esmingai su juo susiję. Jei šios sąsajos žinomos, žinomas tada yra ir pats įvykis, nors jo niekas ir nebūtų matęs. Tarp istoriškumo ir tikroviškumo esama didžiulio skirtumo.

„Vestfalijos žinių“ korespondentas savaime jautė šį skirtumą, todėl išgirdęs Marxeno teigimą, esą „Jėzaus prisikėlimas nėra istorinis įvykis“, jį paklausė: „Ar tada jis iš viso buvo įvykis?“ Tuo buvo paliesta pati ano pokalbio esmė, nes Krikščionybei yra ne tai svarbu, ar istorijos mokslas savomis priemonėmis gali prisikėlimą pasiekti, bet tai, ar prisikėlimas yra realus įvykis. Kitaip sakant, ar Kristus, miręs Golgotos kalne minių akivaizdoje ir tris dienas gulėjęs kape, tapo gyvas, ar supuvo, kaip ir visi mirusieji? Štai pagrindinis klausimas. Ir šį klausimą laikraščio korespondentas dabar Marxenui kaip tik ir pateikė. Marxenas į tai atsakė: „Į klausimą, ar prisikėlimas buvo įvykis, turiu šitaip atsakyti: To aš nežinau“. Bet ką tada reiškia tikėjimas į prisikėlimą? Todėl laikraščio korespondentas nenusileido ir klausė toliau: „Bet ką gi jie (apaštalai) tada tikėjo? Juk jie tikėjo į Prisikėlusįjį?“ — „Teisingai, — atsakė Marxenas. — Aš irgi tikiu į prisikėlusįjį Jėzų. Tačiau ką tai reiškia?“ Iš tikro,

ką reiškia šis tikėjimas, jei prisikėlimas yra neistorinis įvykis ir jeigu nežinia, ar jis iš viso buvo įvykis? Ir čia Marxenas išdėstė savo tikėjimo pobūdį, kuris mūsų klausimui kaip tik ir turi pagrindinę reikšmę. „Jei aš sakau, kad Prisikėlusis yra mano Viešpats, tai šis posakis lieka grynai formalus tol, kol neišreiškiu, kaipgi šis Jėzaus viešpatavimas manyje konkrečiai atrodo. Jėzus iš Nazareto žemiškojo savo gyvenimo metu pažadėjo žmonėms Dievo vardu nuodėmių atleidimą. Jis reikalavo visą gyvenimą patikėti vienam Dievui ir rytdienos rūpesčius iš tikro palikti rytdienai. Jis reikalavo visiškai pasiaukoti artimui, net statant pavojun savo gyvybę. Jis reikalavo vykdyti taiką net ten, kur, žmogiškai žiūrint, atrodo esą pavojinga, nes reikia atsisakyti savų teisių. Ir Jis pažadėjo žmonėms, kad jie, vykdydami šiuos reikalavimus, laimės gyvenimą Dievuje. Jeigu tad aš dabar šiuos reikalavimus vykda, jei esu savam artimui atviras, jei jį myliu ir jam atsidedu, jei savimi nesirūpinu ir savęs nepabrėžiu, tai tikiu į Jėzų. Tada Jis yra mano Viešpats. Tada (bet tikrai tada) aš patiriu, kad Jis yra gyvas. Tada galiu ir išpažinti: Jis tikrai prisikėlė“. Kiek žemiau Marxenas sutraukė savo pažiūras į vieną sakinį: „Patenkindami Jėzaus reikalavimus, patiriame, kad Jis gyvas, vadinasi, kad yra prisikėlęs“.

Ši prisikėlimo samprata sudaro tam tikrą silogizmą: Jėzus paskelbė savo mokslą ir mirė. Šiandien mes vykdomė Jo mokslą, ir šiuo vykdymu Jėzus kaip tik gyvena tarp mūsų; gyvendamas savo moksle bei jo vykdyme, Jis tuo pačiu yra prisikėlęs. Nuosekliai tad Marxenas ir baigia savo interview raginimu: „O kad Jis būtų mummyse visuose prisikėlęs! Kaip dažnai mes patys kliudome, kad Jis prisikeltų! O turėtume leisti Prisikėlusiajam prisikelti!“ Kitaip tariant, Jėzaus mokslo nevykdymas prailgina Jo mirtį ir neleidžia Jam prisikelti, nes Jėzų kaip Gyvą patiriame tik tada — „ir tikrai tada, — pabrėžia Marxenas, — kai vykdomė Jo reikalavimus“. Kristaus prisikėlimas yra, pasak Marxeno, ne pradžioje kaip pagrindas, bet pabaigoje kaip išvada. Jėzus yra gyvas, vadinasi, prisikėlęs, jo mokslo vykdymu mūsų pačių rankomis. Prisikėlimas yra vyksmas žmogaus sąmonėje. Ar jis yra įvykis būtyje, Marxenas, o su juo ir visa numitinimo teorija nežino arba tai net aiškiai neigia.

Mito sąranga šiame pavyzdyje išsina aikštėn taip pat

visu ryškumu. Jėzaus prisikėlimas kaip vienkartinis ontologinis įvykis yra paliekamas tamsoje — „to aš nežinau“, etinė jo dabartis žmogaus gyvenime pastatoma pačiame priekyje. Ar tai įvyko kada nors, nesvarbu. Svarbu, kad tai visados yra. „Man rūpi, — sako pats Marxenas, — kad, tai išpažindami, nespoksotume vis į istorinį įvykį, į Jėzaus prisikėlimą, bet kad išveigtume, jog visa tai liečia dabartinį mūsų gyvenimą“. Kadangi tačiau Jėzaus prisikėlimas dabartiniame mūsų gyvenime yra galimas tik dorine prasme, todėl jis ir yra paverčiamas grynai etine vertybe. Čia, kaip ir kiekviename mite, svarbu ne būtis, bet reikšmė; ne tai, kas prisikėlimas yra pats savyje, bet tai, ką jis reiškia dabartiniam mūsų gyvenimui, nes tik šia reikšme Kristus yra gyvas, vadinasi, prisikėlęs. Kaip Antigonė prisikelia visur, kur yra vykdoma brolio meilė, nežiūrint įstatymų draudimo; kaip Sizifas prisikelia visur, kur atliekamas darbas be prasmės; kaip Gandisprisikelia visur, kur priešinamasi neprievertinui būdu, — taip ir Kristus prisikelia visur, kur laikomasi Jo įsakymų, patarimų, nurodymų. Reikalavęs pakeisti visą žmogiškąją būseną, Jėzus dabar ir gyvena šioje būsenoje, šioje žmogiškoje metanoia. Mitinių būtybių prisikėlimas stovi toje pačioje plotmėje kaip ir Jėzaus prisikėlimas. Kristaus prisikėlimo samprata Marxeno teologijoje yra lygiai tokia pat, kaip Jėzaus asmens samprata Jasperso filosofijoje ir Kristaus gimimo samprata olandų Katekizme. Visuose šiuose pavyzdžiuose glūdi mito sąranga ir visuose juose Krikščionybė yra suprantama ne kaip įvykis, bet tik kaip mokslas. Mes esame krikščionys ne todėl, kad tikime į Jėzaus dievažmogiškumą, Jo gimimą iš Mergelės, Jo prisikėlimą kaip butinius įvykius, bet todėl, kad priimame Kristaus mokslą savo sąmone ir jį vykdomė savo veikimu.

Šių trijų pavyzdžių sklaida kaip tik ir atsako į skyrelio pradžioje keltą klausimą: kaip būtų galima pašalinti paikybės pobūdį evangelijų skelbime, padarant jį priimtina moderniam žmogui? Atsakymas į tai, kaip matome, yra gana aiškus: paikybės pobūdis Krikščionybėje nyksta tada, kai jos įvykius suvokiame ne istoriškai, bet mitiškai. Ligi šiol nagrinėti pavyzdžiai patvirtina tai visu plotu. O tokių pavyzdžių galima šiandien teologinėje literatūroje rasti, kiek norima. Visi jie vienkartybę paverčia bendrybe; visi jie nevertina įvykio arba jį net neigia; visi jie pirmenybę teikia idėjai; visi jie perkelia Salusti-

jaus posakį „tai niekadoms neįvyko, bet tai visados yra“ į krikščioniškąją plotmę, tikėdamiesi tuo apvalysią ją nuo nesvarstytinų įvykių ir apvilksią ją priimtinomis idėjomis. Šitokios persvaros — nuo įvykio į idėją — laukė graikai, kviesdami Paulių kalbėti Atėnų areopage; tos pačios persvaros laukia ir mūsų amžiaus išminčiai iš krikščioniškosios kerigmos, mėgindami ją perprasminti idėjos naudai. Todėl klysta K. Rahneris ir ne vienas kitas teologas manydami, esą dabartinis žmogus daugybę krikščioniškųjų tiesų pergyvenęs kaip mitinius dalykus ir todėl negalįs jų rimtai svarstyti. Iš tikro yra visai priešingai. Šiandieninis žmogus mano negalįs rimtai žiūrėti į Krikščionybės kerigmą kaip tik todėl, kad ji savo turinį skelbia kaip tikrus ir istorinius įvykius, o ne kaip mitus. Mūsų amžiaus žmogui paikybė yra istorinis Krikščionybės pradai. Jei krikščioniškoji kerigma šio prado atsiskaitų ir savo turinį pateiktų ne kaip tikrus įvykius, o kaip tas ar kitas idėjas reiškiančius mitus, tai tokia kerigma modernaus žmogaus būtų taip lygiai rimtai sutikta bei nagrinėjama, kaip šiandien yra nagrinėjami Antigonės, Prometėjo ar Sizifo mitai. Šiandien yra atmestas ne mitiškumas, bet kaip tik istoriškumas bei tikroviškumas. Kad Jėzus miršta ir prisikelia ligi pasaulio galo, tai ši idėja yra galima svarstyti visokiuose sambūriuose. Bet kad Jėzus tik vieną sykį mirė Golgotos kalne ir tik vieną sykį prisikėlė iš užantspauduoto ir saugojamo kapo, tai šis įvykis yra atmetamas kaip paikybė. Paikybės pobūdis glūdi ne Krikščionybės mitiškume, bet kaip tik jos istoriškume ir iš jo plaukiančiame vienkartiškume. Salustijaus posakio apvertimas Krikščionybės atveju „tai įvyko tik vieną sykį ir to nebėra niekadoms“, — štai kas piktina dabarties žmogų.

Jeigu tačiau paikybės pobūdis glūdi Krikščionybės įvykių istoriškume, tai numitinimo teorija pasirodo esanti ne kas kita, kaip didžiulis Krikščionybės nuistorinimo vyksmas. Kitaip sakant, numitinimo teorija Krikščionybės ne numitina, bet kaip tik ją sumitina. Kaip šio skyrelio pradžioje sakytą, žodis „numitinimas“ turėtų reikšti, kad čia Krikščionybė esanti apvaloma nuo mitinio prado, stiprinant ir išryškinant istorinį jos pradą. Iš tikro tačiau numitinimo teorija eina kaip tik priešingu keliu. Numitinimas atsieja Krikščionybę nuo istorijos, nuo jos įvykių vienkartiškumo bei tikroviškumo, žiūrėdamas į visa tai

kaip į bendrą idėją, apvilktą evangelijų pasakojamais vaizdais bei prasmėmis. Betgi šitokia nuistorinta, nuviekta ir nutikrovinta Krikščionybė yra ne kas kita, kaip mitologija. Pasišovusi apvalyti evangeliją nuo mitinio prado, numitinimo teorija baigia tuo, kad pradeda kurti krikščioniškųjų mitų, nes tai, kas tikėjimui yra tikras ir vienkartinis įvykis, numitinimo teorijoje virsta bendrybe, slepiančia tą ar kitą idėją. Ši idėja esti išlukštenama ir pateikiama kaip tikrasis krikščioniškosios kerigos turinys, tačiau jau ne kaip įvykis, bet kaip idėja. Modernus žmogus, be abejo, idėjai nesipriešina ir jos neatmeta iš anksto kaip nesvarstytinos, ką jis šiandien taip mielai daro su evangelijų skelbiamais įvykiais. Jis šias idėjas nagrinėja ir net mėgina savo elgesiais vykdyti, manydamas tuo būdu gyvenęs krikščioniškai. Bet tai pasiekama tik tada, kai evangelijos esti paverčiamos šifrais, vaizdais, literatūriniais žanrais, kurie, tiesa, kalba apie įvykius, bet turi galvoje idėjas. Numitinimo uždavinys todėl ir esąs evangelijos įvykius laikyti prasmėmis ir atskleisti jų, Platono žodžiais kalbant, paslėptą reikšmę. Giliausia tad savo esme ir savo tikslu numitinimo teorija yra ne kas kita, kaip Krikščionybės pavertimas mitologija. Tai, ką Platonas padarė su Homero mitu, kalbančiu apie pasaulio atsiradimą, tai daro dabar numitinimo teorija su visais evangelijų pasakojimais apie „didžius Dievo darbus“: ji juos perprasmina, įvyki istorijoje paversdama idėja sąmonėje. Štai kodėl pradžioje ir sakėme, kad numitinimas yra atvirkštinė sąvoka: ji reiškia ne tai, ką ji sako. Ji sako „numitinimas“, o reiškia „sumitinimas“ arba Krikščionybės sutapdymas su mitologija, turinčia prasmę, bet nebesančia būtimi. . . Ir tik suvokus šį esminį numitinimo teorijos pobūdį, galima suprasti ir ją pagrįstą dabartinę kerigą, išsivilkusią iš kryžiaus paikybės.

4. NEGALIMYBĖ KRIKŠČIONYBĖS SUMITINTI

Šiame skyriuje keliamos mintys buvo autoriaus skaitytos Miunsterio universiteto klausytojams 1968 m. vasaros semestro kurse „Filosofija ir tikėjimas“. Užbaigus klausimą apie filosofijos santykius su mitologija, kuriame numitinimo teorija užėmė svarbiausią vietą, buvo surengtos diskusijos. Pagrindinis rūpestis, išėjęs aikštėn šių dis-

kusijų metu, buvo išvalga, kad paikybės pobūdžio Evangelijoje negalima pašalinti kitaip, kaip tik pavertus Krikščionybę mitologija. Nepašalinus gi šio pobūdžio, esą neįmanoma prieiti prie modernaus žmogaus taip, jog šis krikščionišką kerigimą susidomėtų ir jį bent rimtai pasvarstytų. Buvo jausti, kad susidaro padėtis be išeičių, filosofijoje vadinama aporijos vardu: Krikščionybė nesileidžia sumitinama, o nesumitinta Krikščionybė yra nepriimama modernaus išminčiaus, kaip ji buvo nepriimta ir senovinio filosofo. Tada atsistojo jaunas vyrukas ir paklausė: „O kodėl gi Krikščionybė negalėtų tapti mitologija?“ Diskusijų dalyviai sušūravo kojomis, norėdami tuo parodyti, kad jau pats klausimas yra nesąmonė. Autorius trumpai atsakė: „Be abejo, Krikščionybė galėtų tapti mitologija, bet tada ji nebebūtų Krikščionybė“. Tačiau klausėjas nenusileido: „Kodėl?“ Autoriaus atsakymas buvo: „Todėl, kad ji tada prarastų savo esmę“. Tada klausėjas pratęsė savo mintį toliau: „Argi būtinai Krikščionybės esmę turi sudaryti įvykis?“

Šiuo klausimu buvo pataikyta į patį diskusijų ir apskritai šios problemos centrą. Visi šiandieniniai ginčai teologijoje, visos naujybės krikščioniškojoje teorijoje ir praktikoje, visokia autoriteto bei struktūrų kritika esmėje sukasi – sąmoningai ar nesąmoningai – apie aną klausimą: argi būtinai Krikščionybės esmę turi sudaryti įvykis? Kažkaip savaime visi jaučia, kad įvykis nesileidžia permąstomas, peraiškinamas, perprasminamas, pertvarkomas. Tikrai buvęs ir vienkartinis įvykis pasilieka amžinai toks, koks įvyko. Jame nieko negalima pakeisti paprasčiausiai dėl to, kad negalima laiko atsukti atgal: laikas yra neapgręžiamas. Jeigu tad Krikščionybės esmę glūdi įvykyje, tai ši esmė pasilieka amžinai tokia, kokia ji yra ano įvykio sukurta. Negalimybė pakeisti įvykio yra kartu ir negalimybė pakeisti Krikščionybės esmės. Bet tada kyla kitas klausimas: ką gi reiškia anie šiandien nuolatatos kartojami reikalavimai Krikščionybę iš naujo permąstyti ir pertvarkyti? Tada jie reiškia arba nesusipratimą, arba paviršiaus pagražinimą. Nesusipratimą todėl, kad įvykis, kaip sakyta, negali būti nei permąstomas, nei pertvarkomas. Kas mėgintų iš tikro įvykį keisti, paverstų jį idėja ir tuo pačiu pražudytą Krikščionybės esmę, glūdinčią kaip tik įvykyje. Beldžia tad tik paviršiaus pagražinimas, nes Krikščionybė, rymodama ant įvykio, nelei-

džia paliesti savos esmės. Šitoks pagražinimas turi būti, be abejo, laikas nuo laiko daromas, kaip kad nublukęs namas turi būti vis iš naujo nudažomas. Tačiau šiuo atveju bet koks pakeitimas yra tik lygstamas, dėl kurio neverta nei per daug sielotis, nei ypač kovoti. Betgi ana aistra, kuri dabartines pakaitas Krikščionybėje nuolatos lydi, aiškiai rodo, kad jų vykdytojai jas supranta žymiai giliau negu tik paviršiaus pataisymą arba perdažymą. Dabartinės pakaitos mėgina brautis ligi pačios esmės. Bet čia jos kaip tik atsidaužia į šią esmę nešantį įvykį, negalimą pakeisti jokiais reformomis. Įvykis kaip Krikščionybės esmė pastoja kelią bet kokiam permastymui ar pertvarkymui. Čia tad ir glūdi pagrindas, kodėl krikščioniškoji sąmonė dabar yra taip sujukusi ir kodėl krikščioniškoji praktika dabar taip pasimetusi. Čia taip pat yra priežastis, kodėl ano studento klausimas šiandien, nors ir ne visada garsiai ištartas, kybo beveik ant kiekvieno tikinčiojo lūpų: argi iš tikro Krikščionybės esmė glūdi įvykyje?

Giliausia prasme šis klausimas reiškia: kaip būtų lengva Krikščionybę mąstyti bei tvarkyti, jeigu jos esmė būtų ne įvykis, o idėja. Tada jos permastymas bei pertvarkymas būtų ne tik galimas, bet ir būtinas. Juk istorijos eigoje nuolat kintęs žmogus savaime keičia ir idėjas, kad jos liktų jam savos ir jo egzistencijai reikšmingos. Krikščioniškoji idėja čia nesudarytų jokios išimties: ji irgi kištų, ji irgi būtų nuolatos pritaikoma pasikeitusiam žmogui. Tada nebūtų prasmės kalbėti apie amžiną Krikščionybės esmę. Krikščionybė tada būtų tik viena religinio gyvenimo lytis, reikalinga nuolatos iš naujo pripildyti atitinkamu istoriniu turiniu, kaip to reikalingos yra visos žmogiškojo gyvenimo lytys, pavyzdžiui, valstybė ir ūkis. Tiesa, šios lytys kaip tokios yra amžinos: žmonija, pavyzdžiui, niekad nebuvo ir nebus be valstybės ar be ūkio. Tačiau šių lyčių turinys kinta taip, jog jis ne sykį išsivysto net į savo priešingybę: demokratinė valstybė virsta diktatūrine, kapitalistinis ūkis virsta komunistiniu, vadinasi, paneigimu to, kas anksčiau yra buvę. Peršasi tad įkyri mintis, kad gal ir su Krikščionybe gali taip atsitikti. Gal ir Krikščionybė gali išsivystyti į savo priešingybę? Ši mintis būtų visiškai pateisinama ir net būtina, jei Krikščionybės esmę sudarytų idėjų sistema. Tada Krikščionybė kaip sąmonės lytis būtų savaime reikalinga kiekvieną sy-

kį naujo turinio, istorijos pateikto ir jos apspęsto. Tada visos šiandieninės pakaitos pasirodė iš tikro prasmingos, nes jos būtų ne apiblukusio Krikščionybės fasado nuodažymas nauja spalva, bet krikščioniškosios sąmonės kaip idėjinės lyties pripildymas nauju turiniu. Štai kas, autorius pažiūra, nesąmoningai glūdi anoje aistroje, kurios yra lydimos visos dabartinės pakaitos Bažnyčioje. Kiekvieno permąstymo bei pertvarkymo pagrinduose slypi įsitikinimas, kad Krikščionybės esmę sudaro idėja. Kodėl tad Bažnyčios vadovai — popiežius ir vyskupai — ne syki taip griežtai priešinasi šios idėjos keitimui? Juk jeigu kinta visos idėjos, kodėl turėtų likti pastovi krikščioniškoji idėja? Likusi nepakeista, ji iš tikro būtų tik archeologinė seniena, o ne raugas, perskverbiaš visą tešlą.

Štai kodėl anas studento klausimas ir atskleidžia šio skyriaus problematikos gelmę, nes nuo atsakymo, kodėl Krikščionybės esmė būtina būti įvykyje, o ne idėjoje, priklauso tiek mūsų pačių tikėjimas, tiek Bažnyčios išvaizda istorijoje. Minėto kurso eigoje autorius stipriai pabrėžė, kad Krikščionybės esmė glūdi įvykyje, būtent kad Dievas tapo žmogumi, mirė ir prisikėlė; kad šis įvykis yra ne bevardis, bet turi savo autorių — Jėzų iš Nazareto; kad todėl kiekvienas, kuris Krikščionybės esmės ieško idėjoje, neišvengiamai palieka krikščioniškąją plotmę ir pereina į mitologinę. Tačiau autorius liko klausytojams skolingas atskleisti būtinybę tarp Krikščionybės ir įvykio kaip jos esmės. Diskusijų metu ši spraga kaip tik ir išėjo aikštėn, pažadinusi ano studento klausimą: argi būtina Krikščionybės esmę turi sudaryti įvykis? Autorius jaučia, kad ir šios knygos skaitytojams minėtas klausimas nėra svetimas, kad ir jie, visą laiką įtaigojami įvykio svarbos krikščioniškajam tikėjimui ir krikščioniškajai sąrangai, galų gale ryžtasi klausti, kodėl yra būtina laikyti įvykį Krikščionybės esme ir kodėl negalima būtų Krikščionybės paversti mitologija, taip lengvai išaiškinama moderniam žmogui. Šios nuojautos vedamas autorius ir norėtų dabar savo skaitytojam pateikti tą patį atsakymą, kokį jis davė anam studentui ir kartu visiems savo klausytojams.

Krikščionybė laiko save išganymo religija. Tai nėra kokia išimtinė jos savybė, nes visos religijos supranta save kaip išganymo nešėjas: kiekviena religija žadanti žmogui amžiną laimę. Šiuo atžvilgiu Krikščionybė forma-

liai nesiskiria nuo kitų religijų. Skelbdamasi esanti išganymo religija, ji turi bendrą plotmę su visomis kitomis religijomis ir šioje plotmėje gali net rasti bendrą su jomis kalbą, kaip to pageidavo ir II Vatikano susirinkimas (plg. II, 284). Tačiau išganymas, arba atpirkimas, nėra pirmųjų dalykas — nei asmeninėje egzistencijoje, nei žmonijos istorijoje: jis atsiremia į puolimą, į nuodėmę, į kaltę. Nesant puolimo, būtų neprasminga kalbėti apie atpirkimą; nesant nelaimės, nesusipratimas būtų vesti žmogų į laimę; nesant kaltės, nesąmonė būtų teikti nuodėmių atleidimą. Nuosekliai tad visos religijos žvelgia į dabartinę žmogaus būklę kaip į puolusią, nelaimingą, nuodėmingą ir kaltą. Tai taip pat yra bendra visoms religijoms. Skirtumas prasideda tik tada, kai reikia atsakyti į klausimą, kame glūdi tasai puolimas, nuo kurio reikia žmogų išganyti; kas yra ta nelaimė, nuo kurios jį reikia gelbėti; kas ta nuodėmė, kurią jam reikia atleisti. Nuo atsakymo į šį klausimą priklauso ir atsakymas, kame glūdi išganymo bei atpirkimo esmė, o tuo pačiu ir atitinkamos religijos esmė. Budizmo pavyzdys gali gerai paaiškinti mums visą šį dalyką.

Pagal budizmą, dabartinė nelaiminga žmogaus būklė kylanti iš visų daiktų praeinamumo, nes nieko nėra pastovaus. Tai kelia žmoguje rūpesčio bei skausmo ir tai padaro jį nelaimingą. Todėl išganymas ir esąs ne kas kita, kaip žmogaus išvadavimas iš rūpesčio bei skausmo. Tačiau kaip? Po šešerių metų gilaus bei įtempto mąstymo Buda suvokė išganymo esmę, pavadindamas ją „anatta“ arba „anatman“, tai yra: „Ne-Aš“. Jei žmogus sava išmintimi supranta, kad daiktai yra nepastovūs, pilni kančios ir bevardžiai, tai jis jų nepaiso, nesileidžia jų įtaigojamas, nepasiduoda jų įtakai, nevertina jų ir tuo pačiu eina apsi-valymo keliu. Žmogaus išganymas glūdi jo išvadavime iš rūpesčio bei kančios: išvadavimas iš rūpesčio bei kančios glūdi betgi savo ruožtu užvalgoje arba apšvietime (prajna). Vadinasi, budizmo pradžioje stovi ne įvykis, bet idėja, kuri savotiškai aiškina pasaulį ir šiuo aiškinimu vaduoja žmogų iš nelaimingos jo būklės. Budizmo išganymas yra teorinės arba idėjinės rūšies. Todėl ne vienas budizmą laiko ne religija, bet savotiška filosofija — kaip ir Sokrato atveju, kuris ilgėjosi mirties kaip išvadavimo iš apgaulės pasaulio ir perėjimo į tikros būties pasaulį: pasak Sokrato, visi, kurie atsideda filosofijai arba išmin-

ties meilei, turį „siekti tiktai mirti“, vadinasi, įeiti į pasaulį, laisvą „nuo klaidos ir nežinojimo, nuo baimės ir laukinės meilės ir nuo visų kitų žmogiškųjų blogybių“ (Fedonas, 80d—81c). Budizmo tad (kaip ir sokratizmo) esmė glūdi ne įvykyje, bet idėjoje, kuri yra skelbiama kaip išmintis ir kurios graikai jokių būdu nebūtų laikę paikybe. Jie juk, kaip sakyta, ieškojo išminties, ir Buda savo mokslu apie daiktų praeinamumą būtų jiems šios išminties kaip tik pasiūlęs. Be abejo, galima budistinę kerigmą kritikuoti atidengiant jos silpnybes ar prieštaravimus, tačiau jos negalima vadinti paikybe ir praeiti pro ją kaip iš viso nesvarstytiną.

Visai kitaip atrodo nelaiminga žmogaus būklė Krikščionybėje. Krikščioniškoji religija regi šios būklės priežastį ne bendrame daiktų praeinamume, vadinasi, ne bendroje jų prigimtyje, žmogaus pažinimu paverstoje idėja, bet tam tikrame įvykyje, kuris suardė pirmąją žmogaus santykį su Dievu. Iš šio suardymo kaip jo pasėkos ir kilo rūpestis, kančia bei mirtis. Nelaiminga būklė, kurioje dabar visi esame, pasak Krikščionybės, ne koks nors likimas, bet paties žmogaus elgesio padaras: tai nuodėmė, tačiau suprasta ne grynai moraline ar sociologine prasme, bet ontologine. Nuodėmė yra ne tik klaidinga samprata, klaidinga idėja ar klaidingas mokslas, bet klaidingas buvimas. Nusidėjėlis ne tik elgiasi klaidingai, bet ir klaidingai būna. Klaidingas gi buvimas vyksta nebūties linkui. Klaidingai būti reiškia būti, atsigręžus į nebūtį. Todėl šv. Augustinas nuodėmę ir vadino „inclinatio ad nihilum — polinkis nebūtin“. Šis polinkis nebūtin susiklosto mirties pavidalu ir randa joje giliausią anos nelaimingos būklės išraišką. Mirtis kaip įvykis kyla iš nuodėmės kaip įvykio. Nelaiminga arba puolusi žmogaus būklė yra ne kas kita, kaip šio nuodėmingo įvykio virtimas istoriniu vyksmu.

Kas tada yra šitaip suprastos žmogaus būklės atžvilgiu išganymas? Ne kas kita, kaip ano suardyto žmogaus santykio su Dievu atstatymas. Kadangi tačiau žmogaus santykio su Dievu suardymas buvo įvykis, todėl ir jo atstatymas turi būti įvykis. Jokia idėja ir joks mokslas, jokia teorinė išvalga ar apšvietimas negali įvykio nugalėti ir jo pašalinti: vienas įvykis gali būti pakeistas tik kitu įvykiu. Jei nelaimingos žmogaus būklės pradžia buvo įvykis, tai išganymo pradžia gali būti irgi tiktai įvykis: „unde mors oriebatur, inde vita resurgeret — iš kur kilo

mirtis, iš ten turės kilti ir išganymas", kaip tai prasmingai skelbia šv. Kryžiaus Mišių prefacija. Mirtis kaip kraštutinis anos nelaimingos žmogaus būklės susiklostymas gali būti pergalėta tik kraštutiniu išganymo išraiškos susiklostymu. Ši kraštutinių ir galutinių išganymo susiklostyma Krikščionybė vadina prisikėlimu. Tačiau kadangi mirtis yra įvykis — ne idėja, ne prasmuo, ne teorija, bet vienkartinis tikras įvykis, — todėl išganymas nuo jos arba prisikėlimas gali būti taip pat tikrai tikras ir vienkartinis įvykis: prisikeldamas Kristus nugalėjo savą asmeninę mirtį ir kartu pagrindė visuotinę žmonių prisikėlimą kaip galutinę išganymo išraišką, tapsiančią taip pat įvykiu istorijos pabaigoje. Išganymas Krikščionybės skelbimu yra ne koks atskiras veiksmas, bet ištisas istorinis vyksmas. Tačiau jis prasideda įvykiu — Kristaus prisikėlimu — ir baigiasi taip pat įvykiu — visuotiniu prisikėlimu.

Visa tai mums kaip tik ir paaiškina, kodėl Krikščionybė niekad negali nustoti įvykio pobūdžio, nes tai iš esmės susiję su išganymo pobūdžiu, o išganymo pobūdys yra taip pat iš esmės susijęs su puolusios žmogaus būklės pobūdžiu. Jei žmogaus puolimas yra įvykis, ardas santykių su Dievu ir tuo pačiu būti, tai Krikščionybė kaip išganymo religija savo esmėje turi būti irgi įvykis, atstatas šių santykių ir tuo pačiu apardyta būti. Visa Krikščionybės istorija yra ne kas kita, kaip šio visuotinio atstatymo vyksmas. Norėdami Krikščionybės esmę regėti ne įvykyje, o idėjoje, ne būtyje, o reikšmėje, turėtume ir nelaimingą arba puolusią žmogaus būklę suprasti ne kaip įvykį, o kaip kitaip, vadinasi, nekrikščioniškai. Ši būklė būtų ne nuodėmės pasėka, o kažko kito išraiška, kas kyla ne iš žmogaus laisvės, bet iš bendros daiktų prigimties. Nuosekliai tada ir pats žmogus būtų ne nuodėmingas, prieš Dievą sukylęs ir net su juo kovojąs padaras, bet palenktas bendriems pasaulio dėsniams ir todėl nekaltas savo gelmėse. Tuomet nuodėmė reikštų ne paties žmogaus apsisprendimą, bet svetimą jo apsisprendimą iš lauko arba iš vidaus, už kurį jis nebūtų atsakingas ir todėl kaltas. Tai būtų iš pagrindų kitokia žmogaus samprata, neturinti savyje nuodėmės bei kaltės, nes dabartinė nelaiminga ar puolusioji jo būklė reikštų tik jo įglaudimą į bendrus pasaulio dėsnius arba į visuotinę kosmo sąrangą. Pašalinus betgi iš žmogaus sampratos nuodėmę bei kaltę kaip laisvą atsakymą nuo Dievo, išganomoji religijos pasiunti-

nybė netektų prasmės, nes jokia religija kosmo dėsnių nekeičia. Tokiu atveju išganymas netektų savo objekto: nenuodėmingas bei nekaltas padaras juk jokio išganymo nėra reikalingas, net jeigu jo veiksmas ir būtų objektyviai blogi. Kaino santykis su Abelių, baigęsis šiojo nužudymu, būtų tuomet lygus liūto santykiui su stirna, kurios gyvenimas irgi baigiasi liūto letenos smūgiu. Tačiau būtų nesąmonė kalbėti apie liūto atpirkimą, nes yra nesąmonė liūto smūgį vadinti nuodėme. Sutapdžius gi nuodėmę su bendruoju pasaulyje esančiu blogiu — tokio sutapdymo pradmenų esama jau ir katalikų teologijoje⁶², — Krikščionybė būtų ne suardytų žmogaus santykių su Dievu atstatymas, vadinasi, išganymo religija, bet tik psichinė terapija tiems, kurie nesugeba suvokti, kad žmogiškoji būklė yra tik kosmo sąrangos suindividualinimas asmeninėje būtybėje. Štai kodėl įvykis, o ne idėja sudaro Krikščionybės esmę. Regėdama puolimą įvykyje, ji ir išganymą regi įvykyje. Atsisakiusi įvykio išganyme, Krikščionybė turėtų atsisakyti jo ir puolime ir tuo pačiu kurti naują antropologiją — antropologiją be kaltės. Užuoat nuolatos kartojusi Kristaus žodžius „darykite atgailą ir tikėkite Evangelija“ (*Mk 1, 15*), ji turėtų tada savo kerigmos gaire padaryti Putino dvieilį:

*Nebėr daugiau šventos maldos
Nei nuodėmės⁶³,*

paneigdama tuo pačiu ir savo esmę. Todėl numitinimo teorijos kritikai iš pat pradžios teisingai nujautė, kad ši teorija kėsina ne prieš evangelijų mitinį pradą, kurio evangelijose nėra, bet prieš Krikščionybę kaip įvykį ir tuo pačiu prieš pačią jos esmę.

Įvykio tad esmingumas Krikščionybėje nėra kokia nors teologinė teorija, kurią laikui bėgant būtų galima pakeisti kita, bet pats jos pagrindas. Krikščionybė be įvykio būtų mitologija. Bet ji negali ja būti, nes mitologija skelbia tik idėją, nepajėgiančią puolimo tikrovės pakeisti išganymo tikrove. Mitologija yra tik išganymo troškulis, tik žmogaus atodūsis Dievop, tik tasai Senojo Testamento minimas „rorate coeli desuper — rasokite, dangūs, iš aukštybių“, vadinasi, tik žmogaus atsivėrimas išganymui, bet ne pats išganymas. Išganymo tikrovei reikia, kad pats Dievas nusileistų iš anų „aukštybių“, kad Jis iš tikro būtų „išrasotas“ kaip atsakymas į žmogaus

troškuli bei maldavimą. Krikščionybė ir yra šitoks Dievo nusileidimas į mūsų būti Jėzuje Kristuje. Kitaip sakant, Krikščionybė yra ne kokios nors idėjos paskelbimas, bet įvykis tikriausia šio žodžio prasme. Kas šio įvykio nepastebi, kas jo nevertina arba jį nuvertina, tas atkrinta į mitologinį lūkestį, pasilikdamas grynai žmogiškojoje plotmėje ir neregėdamas, kad ši plotmė yra atsakyta iš Dievo pusės Kristumi kaip istorine asmenybe ir kad todėl išganymas esmėje jau yra įvykęs: jis reikalingas dabar tik priimti asmeniškai ir plėsti istoriškai, tikint į Kristų ir Jo darbus bei veiksmus, kurie sakramentine Bažnyčios veikla keičia puolimo tikrovę į išganymo tikrovę.

Toks tad buvo autoriaus atsakymas anam studentui, nepajėgusiam ar nenorėjusiam suvokti, kad Krikščionybės esmę sudaro ir turi sudaryti įvykis. Galima čia tik pridurti, kad atoveikis į Bultmanno numitinimo teoriją ir pačiame protestantizme yra, kaip H. Zahrntas pastebi, „istorinio Jėzaus atradimas“⁶⁴, vadinasi, atradimas įvykio esmingumo mūsų tikėjimui. Ir protestantų teologija (E. Kaesemann, G. Ebeling, H. Gollwitzer ir k.) pastaruoju metu pradeda suvokti, kad evangelijos, nors ir būdamos kerigma, vis dėlto yra istorinio Jėzaus skelbimas ir tuo pačiu „mito atmetimas“ (G. Bornkamm). „Būdamos pasakojimas, — sako Zahrntas, — evangelijos reiškia, kad tikėjimas laikosi ne pats savimi, bet kažkuo pirmesnių ir kad šis pirmesnis dalykas yra istorija, būtent istorija Jėzaus iš Nazareto. Kitaip tariant, Dievas veikė pirmiau, negu mes įtikėjome (p. 332). . . Pirminės krikščionių bendruomenės kerigma kybo ne ore, bet rymo ant paties Jėzaus istorijos. Tarp istorinio Jėzaus ir kerigmatinio Kristaus esama tęstinumo. Žemiškasis Jėzus ir išaukštintasis Kristus yra vienas ir tas pats. Tai reiškia, kad tikėjimas į Kristų yra pagrįstas pačiu Jėzumi. Krikščionybės pradžioje stovi ne mitas, ne idėja, ne prasmuo, bet viena asmenybė ir jos likimas“⁶⁵.

Šiais žodžiais H. Zahrntas gražiai išreiškia tiek pačios Krikščionybės kaip įvykio esmę, tiek numitinimo teorijos atsidaužimą į šią esmę ir tuo pačiu galutinį jos nepasisekimą, nors ji šiandien ir būtų dar labai madinė. Nes ši teorija, kaip didžiumoje ir visa moderninė egzegezė, mėgino aplenksti Kristaus asmenybę kaip pradžią ir tuo būdu neišvengiamai pateko į neišbrendamą klystkelį. Pra-

dėdamas laišką žydam, jo autorius pastebi, kad „Dievas daug kartų ir tūleriopu būdu kalbėjo kitados tėvams per pranašus“, paskiausiai tačiau Jis prabilo „mums per Sūnų“ (*Žyd 1, 1–2*). Ir čia pat jis paaiškina, kas tasai Sūnus yra: tai Dievo „garbės atšvaitą ir Jo esmės paveikslas“; per Jį yra padarytas pasaulis; Jis neša „visa savo jėgos žodžiu“; Jis apvalė „mus nuo nuodėmių“ ir „sėdosi didenybės dešinėje aukštybėse“ (*Žyd 1, 3*), tapdamas „dėl mirties kentėjimo“ apvainikuotas „garbe ir šlove“ (*Žyd 2, 9*). Šitas tad Dievo Sūnus paskiausiai kalbėjo žmonėms, ir šį tad Sūnų skelbia dabar Naujasis Testamentas. Kitaip tariant, tarp Kristaus ir Naujojo Testamento esama vidinio ryšio: Naujasis Testamentas yra Kristaus kerigma. Be Kristaus kaip Dievo garbės atšvaitos ir Jo esmės paveikslo, be Jo kaip pasaulio Kūrėjo ir Išganytojo, be Jo kaip mirusio už mūsų nuodėmes ir todėl tapusio išaukštintu, — be viso to Naujasis Testamentas būtų neįmanomas. Tai reiškia: ne Naujasis Testamentas pagrindžia tikėjimą į Kristų, bet tikėjimas į Kristų kildina Naująjį Testamentą. Kristus yra pirmiau tiek laiko, tiek esmės atžvilgiu (tempore et natūra prius) negu Naujasis Testamentas.

Tai nepaprastai svarbi išvalga, nors paprastam tikinčiajam ji ir atrodo savaime suprantama. Tačiau numitinimo teorija kaip tik nepastebėjo ar nenorėjo pastebėti, kad Kristaus pirmenybė keičia priėjimą prie visų Naujojo Testamento knygų: ne Naujasis Testamentas atskleidžia mums Kristų, bet Kristus nušviečia Naująjį Testamentą. Naujasis Testamentas yra tik Kristaus vaizdo nuotrupa. Kristus neišsitenka, kaip savo metu prasmingai pastebėjo rusų mąstytojas P. Caadajevas, „tarp dviejų knygos viršelių“⁶⁶; Jis gyvena Bažnyčios Sakramentuose, malonėje, socialiniuose bei labdaringuose darbuose, mokyme. Todėl ir priėjimas prie Naujojo Testamento gali būti tiktai kristologinis, vadinasi, vykdomas Kristaus šviesoje, nes ne nuotrupa išreiškia pilną vaizdą, bet vaizdo pilnatvė įprasmina bei suprasdina nuotrupą. Atvirakščias kelias, kuriuo dabar ne sykį eina Šventraščio tyrinėjimas, paverčia Naujojo Testamento egzegezę gryną pasauline hermeneutika (kritine teksto sklaida), kuri savo priemonėmis Kristaus neranda, kaip kad Jo neranda nė konsekuotos ostijos cheminė analizė. Prie Naujojo Testamento galima prieiti tik tada, kai šis priėjimas yra

atremtas į Kristų kaip Dievo Sūnų, vadinasi, tiktai kristologiniu tikėjimo keliu. Kaip nėra nekonfesinės religijos psichologijos⁶⁷, taip nėra nė neteologinės egzegezės. Kaip religijos psichologija reikalauja tikėjimo į tyrinjamų reiškinių tikrovę — kitaip ji virsta tik religinio paviršiaus aprašymu, — taip evangelijų egzegezė reikalauja tikėjimo į jų pasakojimo objektą, būtent Jėzų Kristų. Kaip Kristus yra pirmiau negu Naujasis Testamentas, taip ir tikėjimas į Jį turi būti pirmesnis negu evangelijų mokslinis tyrimas. Paneigus šį tikėjimą arba bent metodiškai atidėjus jį į šalį, niekas mums negali pasakyti, kad knyga, vadinama „Naujasis Testamentas“, yra dieviškasis žodis. Iš kurgi galėtume tai patirti?

Ir štai čia kaip tik ir aiškėja pagrindinė numitinimo teorijos klaida: ji niekad ir niekur neišsiaiškino, koks yra santykis tarp Naujojo Testamento ir Bažnyčios. Ji sklaidė šią knygą taip, tarsi ji egzistuotų pati savyje be ryšio su Bažnyčia tiek savo kilme, tiek prasme, tiek verte; tarsi Bažnyčia Naująjį Testamentą būtų gavusi iš kažkieno kito, o ne pati jį mums davusi kaip rašytinę savos kerigmos lytį; tarsi Bažnyčia rymotų ant Naujojo Testamento, o ne Naujasis Testamentas būtų išsisknijęs Bažnyčioje; tarsi Naujasis Testamentas išsemtų Bažnyčios būtį, o ne Bažnyčia papildytų ir skleistų Naująjį Testamentą. Tačiau kaip nekristologinė Naujojo Testamento egzegezė padaro jį tuščią turinio atžvilgiu, taip neekleziologinis su juo santykis iškreipia jį jo vaidmens atžvilgiu. Naujasis Testamentas yra Kristaus kerigma (gen. objectivus) ir todėl yra palenktas Kristui kaip savam objektui. Sykiu tačiau Naujasis Testamentas yra Bažnyčios kerigma (gen. subiectivus), todėl yra palenktas Bažnyčiai kaip savam subjektui. Bažnyčia yra Naujojo Testamento nešėja ir todėl jo apsprendėja.

Savo metu A. Chomiakovas (19 šimt.) rusų teologas ir religijos filosofas, yra sukūręs formulę, labai tiksliai išreiškiančią Šventraščio santykius su Bažnyčia: „Be kano no nėra Šventraščio, o be Bažnyčios nėra kano“⁶⁸. Tai reiškia: Bažnyčia sustato sąrašą knygų, kurios yra autentinis Dievo apsiareiškimas žodžiu; ji yra vienintelė, kuri tarp daugybės raštų atrenka tai, kas gali ir turi būti vadinama Šventuoju Raštu. Štai kodėl, sako S. Bulgakovas, vienas iš didžiausių rusų teologų emigrantų, pratešdamas Chomiakovo mintį, „joks atskiras žmogus negali

iš naujo pagrįsti Šventraščio kanoniškumo. Jis turi, tiesa, jį kiekvieną sykį atrasti pats sau ir maitintis Dievo žodžiu, tačiau jis turi Šventraštį visų pirma priimti iš Bažnyčios rankų"⁶⁹. Šiandien, kaip anksčiau minėta, labai pabrėžiama, kad Naujasis Testamentas yra pirminis krikščionių bendruomenės kerigma. Tai aiškiai suvokė jau Chomiakovas sakydamas: „Šventraštis yra bendruomenės minčių, jos tikėjimo išraiška" (p. 303). Tačiau šiandieninė egzegezė pabrėžia, kad Šventraštis yra kerigma, pamiršdama, kad ji turi būti kieno nors kerigma — tiek objektyviai (turi ką nors skelbti), tiek subjektyviai (turi būti kieno nors skelbiama). Tuo tarpu Chomiakovas pabrėžia, kad Šventraštis yra bendruomenės kerigma, ir todėl visiškai nuosekliai tvirtina, kad ten, kur nėra bendruomenės, nėra nė Šventraščio, „nors biblija kaip daiktas, vadinasi, kaip knyga, ten ir būtų" (t. p.).

Numitinimo teorija, atsiedama Naująjį Testamentą nuo Bažnyčios, kaip tik ir prarado jį kaip Šventraštį ir sklaidė jį tik kaip negyvą daiktą knygos pavidalu. Todėl jai ir atrodė, kad visi šioje knygoje aprašyti dalykai yra tik vaizdai, tik prasmėnys ir mitai, kuriuose reikia ieškoti bendros, dar ir šiandien galiojančios idėjos. Ji šią idėją rado, kaip kad mes ją randame graikų mitologijoje arba indų Vedantoje. Tačiau numitinimo teorija nerado evangelijose istorinių įvykių, nes šių įvykių sąmonė gyveno ir tebegyvena Bažnyčioje. Bažnyčia yra pirmesnė negu Naujasis Testamentas, todėl ir ana įvykių sąmonė yra pirmesnė negu jos užrašymas. Kas užrašymą nuo šios sąmonės atsieja, kas Naująjį Testamentą atskiria nuo Bažnyčios, tas laiko rankoje tik negyvą daiktą, kuris jam yra tik tekstas — daugiau nieko. Šventraštis — mūsų atveju evangelijos — įgyja gyvybės ir prakalba į mus tik kaip Bažnyčios gyvenimo dalis, kaip jos pradai, įjungtas į jos visumą ir semijis iš šios visumos prasmės bei vertės. Todėl ką kuris nors Naujojo Testamento aprašymas reiškia, gali autentiškai pasakyti ne egzegetas, bet tik mokomasis Bažnyčios autoritetas. Iš Bažnyčios gelmių kilęs Naujasis Testamentas tik šių gelmių šviesoje ir atskleidžia tai, ką jis skelbia. Ne Naujasis Testamentas moko Bažnyčią, kaip ji turinti jį suprasti, bet Bažnyčia apsprendžia jo prasmę, nes ji yra tiesioginė jo autorė ir todėl vienintelė autentiškos jo aiškintoja. Kiekvienas evangelijų atsiejimas nuo Bažnyčios yra jų pobūdžio iš-

kreipimas. Iškreipus gi šį pobūdį, ir visa egzegezė nueina klystkeliais, ką numitinimo teorija yra parodžiusi labai akivaizdžiai. Šventraštis gali būti teisingai suprastas ir išaiškintas ne ryšium su jo tekstu, ne šaukiantis ano meto rašymo būdo, ne tyrinėjant geografines ir socialines hellenistinio amžiaus sąlygas (visa tai yra geri dalykai, bet ne sprendžiamieji!), bet tik santykiuose su Bažnyčios visuma — tiek jos mokslo, tiek jos istorijos atžvilgiu. Kaip išsiskleidusio ažuolo negalima suvesti į mažytę gilę, taip išsivysčiusios Bažnyčios negalima apspręsti pirminės bendruomenės rašytine kerigma, nes ši kerigma yra taip lygiai išaugusi, kaip ir anoji Kristaus minima garstyčios sėkla. Štai kas šiandien pamirštama — ir evangelijų atveju.

Trečias skyrius

EVOLIUCIJA IR RELIGIJA

Nėra abejonės, kad senas ginčas tarp evoliucijos ir religijos mūsų laikais iš naujo išsižiebė ryšium su Pierre Teilhard'o de Chardino S. J. (1881—1955) asmenimi. Jeigu anksčiau evoliucijos ir religijos santykių klausimas buvo keliamas dilemos pavidalu: „evoliucija arba religija“, tai dabar tikima, esą šios dvi sritys pasiekusios vienybės, ir todėl anas klausimas gali būti jau reiškiamas sandėrio būdu: „evoliucija ir religija“¹. O tai kaip tik ir esą Teilhard'o nuopelnas. Užtat šis mokytas, giliai maldingas ir klusnus vienuolis, negalėjęs gauti leidimo savo veikalams išleisti, būdamas gyvas, po mirties tapo savotišku prasmėmis, pasiekusiu nuostabaus populiarumo „pačia silpniausia drausaus savo proveržio puse“, būtent pastanga suvesti sintezėn „mokslą ir tikėjimą, antropologiją ir kosmologiją, eschatologiją ir tikėjimą į pažangą“², vadinasi, tokius dalykus, kurie yra skirtingi savo esme. Todėl visiškai nenuostabu, kad Teilhard'o idėjos yra radusios įvairiopo atbalsio. Vieni — P. Chauchard'as, I. Leppas, H. de Lubacas, K. Rahneris, C. Tresmontant'as, P. Schoonenbergas ir kt. — priima jas kaip naują kelią, kuriuo Krikščionybė žengia į gamtamoksliskai suprastą visatą, įtraukdama ją į išganomąjį savo veikimą. Kiti — H. U. von Balthasaras, E. Benzas, S. Daecke, H. E. Hengstenbergas, J. Meurersas, L. Scheffczykas ir kt. — laiko šias idėjas religiniais svaičiojimais, paskandinančiais Krikščionybės įvykius neapbrėpiamuose visatos toliuose ir todėl netenkančiais išganomojo pobūdžio. Treti — šiuo atveju marksistiniai mąstytojai, kaip R. Garaudy, J. Levada, Z. Tordaj, — įžiūri Teilhard'o teorijoje „teologijos išsivystymo pakrikimą“ ir tikisi gali paversti šią teoriją „keliu į ateizmą“³. Tačiau kiekvienu atveju Teilhard'u

domisi visi. Jau yra susidariusi ištisa knygija jo reikalu; jau yra susikūręs visus kraštus apimęs teilhardinis sąjūdis. Ypač naujoji kat. teologija yra Teilhard'o mintimis susižavėjusi: ji bando net pačius pagrindinius Krikščionybės pradus peraiškinti šių minčių šviesoje⁴. Šiuo atžvilgiu mėgina neatsilikti ir lietuviškoji filosofija bei teologija: jau esama ir lietuviškosios teilhardistikos⁵.

Šis betgi madinis Teilhard'o populiarumas pastaruju metu pradeda vis labiau įgristi ir virsti, kaip vienas apžvalgininkas pastebi, tiesiog „Teilhard'o nuobodžiu“ dėl dviejų priežasčių. Neaprepiama, tačiau dažniausiai menko lygio knygų bei straipsnių aibė stumte stumia rimtus mokslininkus nuo Teilhard'o: šie pradeda abejoti jo mokslškumu net ir paleontologijos srityje, nekalbant jau apie jo filosofiją ir teologiją. Iš kitos pusės, Teilhard'o minčių gulstinis dėstymas visoje šioje literatūros jūroje temdo bei apsunkina pagrindinių jo teorijos stulpų statmeninį išryškimą bei įvertinimą tikrovės — gamtinės, loginės, religinės — mastu, taip kad „tikrasis jo nagrinėjimas prasideda tik dabar“⁶, kai pamažu atslūgsta tiek jo minčių tarsi kokio pranašiško regėjimo piršimas, tiek jų grindimas subjektyviu Teilhard'o maldingumu bei tikėjimu, kas abiem atvejais anaipol dar nieko nepasako apie jo teorijos pagrindų tiesą. Ar Teilhard'o mokslas savo esmėje iš tikro yra pasaulio bei žmogaus samprata, žiūrint iš Dievo-Omegos pusės, kaip skelbia jo gerbėjai bei šalininkai, ar pakopa į ateizmą, kaip tai jaučia marksistai, — visa tai galės paaiškėti tik pasvarsčius pačius šios teorijos pagrindus bei jos prielaidas, ant kurių ji visa su savo išvadamis rymo.

1. PASAULIO EVOLIUCIJA IR PASAULIS KAIP TAPSMAS

Evoliucijos teorijoje reikia skirti mokslinį, tiksliau kalbant, gamtamokslinį, jos pagrindą nuo filosofinio ar teologinio šio pagrindo aiškinimo, nes evoliucijos ir religijos santykių klausimas kyla ne ryšium su anuo moksliniu pagrindu, o kaip tik ryšium su šiuo ano pagrindo aiškinimu. Mokslinis evoliucijos pagrindas, kaip ir kiekviena kita mokslinė sritis, yra Dievui, o tuo pačiu ir religijai kaip žmogaus santykiui su Dievu abejinga, nes

mokslas Dievo užčiuopti negali ir apie žmogaus santykį su šiuo neapčiuopiamu Dievu nieko pasakyti nepajėgia. Užtat neabejingas yra evoliucijos mokslinio pagrindo filosofinis ar teologinis aiškinimas. Jis Dievo ir religijos klausimą liečia jau tiesiog. Todėl su šiuo aiškinimu Teilhard'o de Chardino atveju mums kaip tik ir reikia turėti reikalų. Pats Teilhard'as kaip žmogus ir vienuolis yra buvęs giliai religingas: tai pabrėžia visi jo biografai ir jį arčiau pažinusieji jo draugai⁷. Todėl Dievas jo pasaulėžiūroje yra pradžia ir pabaiga — Alfa ir Omega, kaip jis pats Jį nuolatos vadina. Vis dėlto asmeninis Teilhard'o religingumas dar nėra įrodymas, kad Dievas ir religija — bent krikščioniškąja prasme — iš tikro randa vietos ir idėjinėje jo minčių sistemoje, nes šioje sistemoje yra likęs neatsakytas pagrindinis klausimas: kas yra tasai evoliuciją pradėdas, ją vedas ir ją atbaigias Dievas? Koks yra žmogaus santykis su šiuo evoliucijos Nešėju? O nuo atsakymo į šiuos klausimus kaip tik ir priklauso mums čia rūpimas dalykas, būtent: ar Teilhard'o idėjiniai pagrindai išsilaiko krikščioniškosios kritikos šviesoje. Evoliucijos kaip mokslo ir evoliucijos kaip filosofijos ar teologijos skyrimas yra pirmas žingsnis šios kritikos keliu.

Mokslinis evoliucijos teorijos pagrindas yra labai paprastas. Teilhard'as suima jį į vieną vienintelį sakinį: „Gyvybės lytys sudaro prigimtą junginį daiktų, taip vienas su kitu susijusių, jog galime išsivaizduoti jų atsiradimo bei išplitimo istoriją“⁸. Kitaip tariant, „gyvieji padarai yra priderinti vienas prie kito. Savo atsiradimo eigoje jie taip apsprendžia vienas kitą, jog nei žmogus, nei arklys, nei pirmoji ląstelė negalėjo pasirodyti nei anksčiau, nei vėliau, kaip kad yra pasirodę“ (IV, 36). Tad evoliucijos teorijos kaip mokslo esmė glūdi tam tikrame laiko sąryšyje, kuris apsprendžia gyvybės rūšių pasirodymą žemėje. Suvesta į šį „esminį turinį“ (IV, 40), evoliucijos teorija šiandien, pasak Teilhard'o, „nebėra tik paprasta hipotezė“, bet jau „bendras darbo metodas, praktiškai visų mokslininkų priimtas“ (IV, 223). Jei čia dar ir esama ginčų, tai jie liečia „tik antrinius klausimus“ (IV, 223), o ne evoliucijos esmę. Tačiau nė pats Teilhard'as niekur neteigia, kad evoliucija būtų gamtamoksliškai patvirtintas faktas. Faktas yra tik tai, kad tarp gyvybės rūšių esama ryšio. Tai ir viskas. O šiam ryšiui išaiškinti viena iš hipotezių bei darbo metodų ir yra gyvūnų išsivys-

tymas vienas iš kito. Kitaip tariant, faktas, kad tarp gyvūnų esama ryšio, mėginamas išaiškinti prielaida, esą jie yra vienas iš kito išsivystę, todėl ir siejasi vienas su kitu. Tačiau ši prielaida nėra ir negali būti gamtamoksliskai patvirtinta, nes gamtos mokslai negali gyvūnų išsivystymo nei patirti žemės istorijoje, nei jo pakartoti laboratorijose. Galimas daiktas, kad anam ryšio faktui išaiškinti išsivystymas yra pati geriausia ir aiškiausia hipotezė. Tačiau ją ir toliau reikia laikyti hipoteze bei darbo metodu, kurie, kaip teisingai pastebi P. Overhage'as, gali būti, laikui bėgant, pakeisti arba net ir visiškai paneigti. Šiuo metu evoliucijos teorija yra tik „bandymas duoti atsakymą į atvirą klausimą“⁹.

Tai ir viskas, ką evoliucijos teorija kaip mokslas gali ir nori pasakyti. „Moksliskai žiūrint, — rašo Teilhard'as net pabrėždamas, — transformizmas nori išdėstyti tik istoriją, t. y. nubrėžti, fotografuoti galimų faktų bei ryšių visumą. Kaip mūsų patyrimas rodo, kiekvienas daiktas yra kito daikto įvedamas: jis „gema“ (IV, 224). Daugiau teigti evoliucijos teorija kaip mokslas nepajėgia. Ji neduoda jokio filosofinio šių ryšių arba vienos būtybės gimimo iš kitos aiškinimo. „Kokia vidine jėga šis gimimas įvyksta ir kokio „ontologinio“ prieauglio linkme jis vyksta, to mokslas nežino; apie tai spręsti yra filosofijos reikalas“ (IV, 224). H. E. Hengstenbergas, paryškindamas šį bendrą Teilhard'o principą, teisingai pastebi, kad evoliucijos teorija kaip mokslas nieko negali pasakyti nei apie gyvybės išsivystymo pažangą, nei apie šio išsivystymo ateitį¹⁰. Kas stovi aukščiau: ameba ar beždžionė, evoliucijos teorija kaip mokslas nežino, nes nuspręsti, kas žemiau, o kas aukščiau, kas tobuliau, o kas netobuliau, reikia mato arba kriterijaus, o tokio mato mokslas teikti negali, nes kiekvienas matas yra vertybinis sprendimas (Werturteil), mokslas gi teikia tiktai būtinųjų sprendimų (Seinsurteil): jis tik nustato, kad yra taip ar kitaip. Teikti vertybinių sprendimų yra filosofijos (religijos srityje: teologijos) dalykas, nes vertinti yra daugiau negu tik paprastai nustatyti, kad šitai yra; vertinti reiškia aiškinti, kaip turi būti. Kadangi pažanga savo esmėje yra vertybinė sąvoka, todėl evoliucijos teorijai kaip mokslui ji ir yra neprieinama. Nepaisant fakto, kad evoliucija kasdienos mąstyme nuolatos yra tapatinama su pažanga, teisinga yra A. G. M. van Melseno pastaba, jog „termi-

nai „evoliucija“ ir „pažanga“ nieku būdu nesutampa“; „evoliucija nebūtinai nurodo į tokią išsivystymą, kuris turėtų būti vertinamas kaip pažanga, kaip išsivystymas geresniojo ir aukštesniojo linkui“; „kas vėliau pasirodo, dar nėra savaime geresnis dalykas“ M. Kiekviena pažanga yra išsivystymas, bet ne kiekvienas išsivystymas yra pažanga. Kad išsivystymas taptų pažanga, reikia, kad jis turėtų bei apreikštų tam tikrų vertybinių savybių, kurias apsprendžia jau nebe mokslas, bet filosofija ar teologija. Tad kas evoliuciją tapatina su pažanga, nesąmoningai pereina iš mokslo į filosofiją ar teologiją ir tuo būdu sujaukia šias taip skirtingas sritis.

Tas pat tinka ir evoliucijos ryšiui su gyvybės išsivystymo ateitimi: ir apie išsivystymo ateitį evoliucijos teorija negali nieko pasakyti. H. E. Hengstenbergas pagrįstai kreipia mūsų dėmesį į tai, kad evoliucinės lytys yra laiko lytys (Zeitgestalten), vadinasi, kad jos yra laiko, ne erdvės apibrėžiamos, o „laiko lytys nesiduoda iš anksto atspėjamos“¹², nes pats laikas nesiduoda aprėpiamas: žmogus savo pažinimu gali apimti tik praeitį ir iš dalies dabartį, bet niekadęs ne ateitį. Todėl jis ir negali pasakyti, kad dabarties vyksmas būtinai eis tokiu ar kitokiu keliu ir kad jis būtinai sukurs tokių ar kitokių pasėkų, galimų jau dabar apibrėžti. Todėl evoliucijos teorija kaip mokslas gali parašyti tik gamtos praeities istoriją, kiek jai yra prieinami šios praeities palaikai. Bet ji negali nusakyti gamtos išsivystymo ateities. O jei kuris nors evoliucijos mokslininkas „tai daro, — pastebi Hengstenbergas, — jis virsta netikru pranašu. Evoliucijos teoretikas, statęs pasauliui prognozę, yra mokslininko išjuoka“¹³. Negalėdama nustatyti pasauliui prognozės, evoliucijos teorija kaip mokslas negali nieko žinoti nė apie evoliucijos prasmę bei tikslą. Visi šie klausimai peržengia mokslo galią: visi jie priklauso filosofinei ar teologinei išsivystymo interpretacijai, o ne fotografuoti galimiems faktams bei jų ryšiams, kaip to pats Teilhard'as reikalauja iš evoliucijos teorijos. Be abejojimo, kiekvienas evoliucijos teoretikas gali ir turi teisę brėžti pasaulio išsivystymui ateities gaires. Jis gali skelbti radęs visatos išsivystymo prasmę ir tokią ar kitokią šio išsivystymo tikslą. Tačiau tai jis darys ne kaip mokslininkas, išeidamas iš turimų bei patikrinti galimų duomenų, bet kaip filosofas ar teologas, atsiremdamas į savo mąstymo ar tikėjimo prielaidas. Ne-

susipratimas tad yra, sakysime, priekaištauti šiandienos biologijai, esą ji, tiek daug kalbėdama apie žmogaus gyvybę ir tiek plačiai bei giliai ją tirdama, nieko nepasako apie žmogaus gyvenimo prasmę ir esanti šiuo atžvilgiu „tiesiog akla“. Šitoks priekaištas gali kilti tik užtrinant ribas tarp mokslo, filosofijos ir teologijos ir verčiant biologą virsti filosofu ar teologu, kuriuo jis dažniausiai nenori, o gal net nė nepajėgia būti.

Šitaip suprasta evoliucijos teorija yra, kaip jau minėta, visiškai abejinga tiek filosofijai, tiek teologijai. Tai teigia ir Teilhard'as: „Mokslinis transformizmas, griežtai imant, nieko nesako nei už, nei prieš Dievą. Jis tik nustato ryšių buvimą tikrovėje“ (IV, 37). Šis gi ryšių buvimas kaip faktas visados pasilieka kosmologinėje pasaulio plotmėje ir niekad negali pasiekti nei filosofijos ontologinės, nei apreiškimo antgamtinės plotmės. Kaip ir bet kuri kita gamtamokslio šaka, evoliucijos teorija šių pastarųjų plotmių nepaliečia ir todėl jokio derinio nei su filosofija, nei su religija nėra reikalinga. Nesusipratimas ir net prietaras yra nuolatos kalbėti tiek apie buvusią priešybę tarp mokslo ir religijos, tiek apie dabartinę jų santaiką, nes tarp šių dviejų sričių, objektyviai į jas žiūrint, nėra nei priešybės, nei santaikos; tarp jų vyrauja visiškas abejingumas. Biologijai yra visiškai vis tiek, ar Kristus prisikėlė, ar neprisikėlė, nes prisikėlimas yra antgamtinis įvykis, ir biologija jo gamtinėje gyvybės sąrangoje neranda. Religijai yra visiškai vis tiek, ar visatos erdvė yra tiesi, ar kreiva, nes Dievas gyvena anapus bet kokios erdvės, ir žmogaus santykis su Juo vyksta dvasioje bei tiesoje (plg. *Jn 4, 23*). Tai tinka kiekvienam mokslui; tai tinka ir evoliucijos teorijai kaip mokslui. Kiek evoliucijos teorija yra gamtamokslis, tiek ji ne daugiau paliečia religiją, kaip Einšteino reliatyvinė ar Plancko kvantų teorija. Kaip šios dvi teorijos pakeitė medžiaginio pasaulio vaizdą, nė kiek nekliudydamos ir nė kiek nepadedamos religijai, taip evoliucijos teorija pakeitė gyvybinio pasaulio vaizdą, irgi nesusidurdama su religija nė iš tolo. Mes galų gale pradėdame suvokti tai, kas buvo aišku jau šv. Tomui Akviniečiui, kuris nuostabiai moderniai teigė, esą regimo pasaulio pažinimui nėra reikalo prileisti Dievo buvimą: „nulla igitur necessitas est ponere Deum esse“ (S. Th. I. q. 2, a. 3). Kadangi tačiau kiekvienas mokslas tiria tik pasaulio regimybę, todėl jam Dievas

kaip hipotezė ir nėra reikalingas¹⁵. Kiek tad evoliucijos teorija yra mokslas „fotografuoti galimus faktus bei ryšius“ (Teilhard de Chardin), tiek ji su religija neturi nieko bendro.

Sunkenybės ir net maišatis prasideda betgi tada, kai evoliucijos teorija peržengia mokslo sienas ir virsta evoliucijos filosofija ir net teologija; kitaip tariant, kai ji ima aiškinti tai, ką evoliucijos teorija pateikia arba nustato. Griežtai žiūrint, ši teorija, kaip sakyta, teikia labai nedaug: tik gyvybės ryšių faktą laiko atžvilgiu. Tačiau galima šį ryšių faktą aiškinti filosofiskai ar teologiškai; galima iš šių aiškinimų kurti ištisą sistemą; galima kelti klausimą, kas yra giliausia anų ryšių priežastis, koks yra jų tikslas bei prasmė; galima kalbėti apie anų ryšių tėkmę laike ir brėžti šiai tėkmei ateities gaires. Visa tai yra galima ir šiandien jau įvykę, Šiandien turime ne tik evoliucijos teoriją kaip mokslą, bet ir evoliucijos teoriją kaip filosofiją, kaip teologiją ir net kaip mistiką — su jos reğėjimais bei maldomis. Be abejo, kiekvienas giliau mąstantis žmogus turi teisę ir gal net pareigą anų ryšių buvimą gamtoje aiškinti ir giliausių jo priežasčių ieškoti. Tačiau jis turi nepamiršti, kad, imdamasis filosofinės ar teologinės interpretacijos, jis palieka mokslo sritį ir žengia į visai kitokio pažinimo plotmes, būtent į filosofinio ir teologinio pažinimo, vykstančio pagal kitoki metodą ir atsiremiančio į kitokias prielaidas. O jei taip, tada ir šios tokio mąstytojo interpretacijos gali ir turi būti patikrintos filosofinėmis ar teologinėmis priemonėmis ir metodais. Nes mokslo duomenų interpretacija niekad nėra mokslas. Interpretacija yra mokslo peržengimas. Biologas, klausdamas gyvenimo prasmės, peržengia biologiją; fizikas, klausdamas pasaulio kilmės, peržengia fiziką; astronomas, klausdamas pasaulio ateities, peržengia astronomiją ir t. t. Jei kas tai pamiršta ir, mokslo duomenis interpretuodamas, manosi vis dar tebeeinąs mokslo keliu, sujaukia pažinimo plotmes ir nusikalsta pačiam pažinimui. Tai pabrėžiame todėl, kad evoliucijos teorijoje šitokios plotmių sąjaukos esama beveik kiekviename žingsnyje.

Pavojingiausia šiuo atžvilgiu sąjauka yra neskirti pasaulio evoliucijos nuo pasaulio kaip tapsmo. Kilus ginčam, ar Teilhard'o de Chardino evoliucijos filosofija ir teologija (ne mokslas!) yra galimos suderinti su Krikš-

čionybės pagrindais, paaiškėjo, kad, suprantant pasaulį kaip būti ir žiūrint į jį kaip daiktų savyje arba substancijų sistemą, Teilhard'o evoliucijos filosofija kritikos neišlaiko, o jo teologija toli gražu nesiduoda įjungiamą į krikščioniškąjį mokslą. Betgi čia pat kilo klausimas: ar būtina Teilhard'o mąstymą matuoti pasaulio kaip būties filosofija arba substancijos ontologija? Juk šalia šios pasaulio sampratos jau Heraklito filosofijoje išėjo aikštėn ir kitokia pasaulio samprata, būtent: pasaulis yra ne būtis, bet tapsmas, ne substancijų sistema, bet procesų arba vyksmų ryšulys. Ši mintis, nors ir užgožėta Platono, Aristotelio, šv. Augustino, šv. Tomo Akviniečio filosofijos, neužgeso Vakarų mąstymo istorijoje. Ji ruseno visą laiką ir galop išsižiebė bei pamažu išsilepsnojo nominalizme, Descartes'o, Nikolajaus Kuziečio, Spinozos, Pascalio, Leibnizo, Kanto, Hegelio filosofijoje, prasiverždama visu ryškumu dabartyje, iš vienos pusės, dialektiniame materializme, iš kitos — mūsų dienų struktūralizme¹⁶. Tad ši kitokia pasaulio samprata kaip tik ir pasisiūlė būti mastu Teilhard'ui suprasti bei vertinti. „Teilhard'o filosofija, — sako A. Paškus, — yra proceso (evoliucijos) filosofija, todėl ji ir turėtų būti analizuojama proceso kategorijų šviesoje“¹⁷. Tai visiškai teisinga išvalga, nes iš tikro „nedera vienos sistemos matuoti kitos sistemos kategorijomis“ (t. p.). Jeigu tad iš tikro Teilhard'as įsijungia į pasaulio kaip tapmo sampratą, tai jam substancijos ontologija visiškai netinka, nes jis ją neigia kaip ir visi kiti proceso filosofijos šalininkai. Tačiau kas gi yra ši proceso filosofija? Kas yra tasai pasaulis kaip tapsmas?

A. Paškus šią proceso filosofiją visiškai teisingai ir suprantamai yra sutraukęs į tokius posmus: 1. Senesnėje substancijos filosofijoje buvo skiriami pats vyksmas nuo to, kieno šis vyksmas yra; kitaip sakant, vyksmas turėjo savo subjekta, tajį „ką nors“, kas vyko arba tapo. Tuo tarpu „evoliuciniame kontekste to „ko nors“ nėra. Tas „kas nors“ yra pats procesas. Procese subjekto nelieka. Todėl procesas ir negali būti ontologiškai analizuojamas, kad jame nėra pasiliekančio subjekto“ (t. p.). 2. Senojoje filosofijoje kiekvienas vyksmas arba tapsmas buvo perėjimas iš galimybės į tikrąybę (de potentia ad actum), suprantant šią galimybę kaip tikrąybės jau esančią esmę, skleidžiančią tapsmą ne save pačią, bet tik savo regimybę; todėl tapsmas buvo galimas tik kosmologinėje,

bet ne ontologinėje plotmėje: gilėje buvo ažuolas savo esme tas pat kaip ir po šimto metų jo augimo; apvaisintame kiaušinėlyje buvo žmogus savo esme tas pat kaip ir savo senatvėje. Tuo tarpu „procesė augimas vyksta pačios egzistencijos (buvimo prasme. — Mc.) plotmėj. Tai vidinis, kuriantis, pačią būties esmę paliečiąs vyksmas. Užtat procesas ir yra esminis būties išsiskleidimas. Procesė, sakytume, būtis ieško savo esmės ir prasmės. Procesas yra dar ne-būtis" (p. 195). 3. Substancijos filosofijoje daikto — tegu ir tampančio — esmė visados pasiliko ta pati, nes ji glūdėjo viršum tapsmo; čia daiktas visados buvo tas pat, nors ir ne visados toks pat; tapatybės dėsnis buvo pagrindinis — ne tik logikoje, bet ir tikrovėje; juo buvo grindžiamas pasaulio pažinimas. Tuo tarpu „evoliuciniame pasaulėvaizdy šis dėsnis nebegalioja, nes čia daiktai nėra tuo, kuo jie yra. Jo vietą čia užima paradokso (tiksliau: prieštaravimo arba priešingybės. — Mc.) principas (daiktas nėra tuo, kuo jis yra)" (p. 196). 4. Senojoje filosofijoje vyksmas buvo nešamas to, kieno jis buvo, nes jis turėjo savo subjektą; šio subjekto arba savo savybės skleidžiančios esmės ryšys su kitu subjektu buvo neneigiamas, bet jis neturėjo pagrindinės reikšmės. „Gi būti procese reiškia būti sujungtam, būti vienybėje su „kitu". Procesas savo esme reikalauja vienybės. Kur yra tapsmas, visur randame susijungimą to, kuris yra tapsme, su savo „pagrindu", su savo „kitu". Nerandame pasaulyje, pavyzdžio, kur procesas būtų savęs paties pagrindu. Negalime padaryti išimties ir makrokosminiam procesui. Jei visata yra evoliucijoje (procesė), tai ji privalo turėti ir savo pagrindą, kurį mes vadiname Dievu, o Teilhard'as — Omega" (p. 197)¹⁸.

Tai tikslus proceso filosofijos arba pasaulio kaip tapsmo sampratos santraukinis apibūdinimas: pasaulis kaip tapsmas neturi subjekto, jis yra dar ne-būtis, jame galioja ne tapatybės, o prieštaravimo dėsnis, jis turi pagrindą — Dievą. Tai, kas betgi šioje proceso filosofijoje reikalauja pataisos bei papildoma, yra visų pirma jos tapatinimas su evoliucijos sąvoka ir, antra, neižvelgimas, kad pasaulis kaip tapsmo samprata yra arba panteizmas, arba nesąmonė.

Tapsmas yra daug platesnė sąvoka negu evoliucija arba išsivystymas. Kiekviena evoliucija yra tapsmas, bet ne kiekvienas tapsmas arba procesas yra evoliucija. Kad ku-

ris nors tapsmas virstų evoliucija, jis turi turėti tam tikrų savybių, jis turi būti specifinis tapsmas. Visų pirma evoliucinis tapsmas turi subjektą, vadinasi, tai, kas išsivysto. Šitoje vietoje mums yra visiškai nesvarbu, kaip šį subjektą pavadinsime: pasauliu, pirmine medžiaga, medžiaga apskritai, energija, gyvybe, sąmone ar kaip kitaip. Kiekvienu atveju čia bus tai, kas išsivysto. Kur subjekto nėra, kaip tai regėti pasaulio kaip tapsmo sampratoje, ten negali būti nė išsivystymo. Juk kas gi tada išsivysto? Kas tada dar nėra pasiekęs „savo būties pilnumo“ (p. 196)? Kas tada „išsiskleis tik omegos taške“ (t. p.)? Jei kalbama apie pilnumą, išsiskleidimą, pasiekimą galo bei tikslo, tai savaime aišku, kad turi būti tai, kas šios pilnumos siekia, kas skleidžiasi, kas į tikslą eina. Jeigu proceso filosofijoje yra pilnuma, išsiskleidimas, galas, atbaiga, tikslas, tai yra ir subjektas. O jeigu subjekto nėra, tai nėra nė visų šių kategorijų. Štai kodėl H. Rombachas ir sako, kad tapsmo filosofijoje „netenka prasmės skirtumas tarp vienio ir daugio, tarp savitumo ir kitoniškumo, tarp pagrindo ir pasėkos, tarp būtinybės ir atsitiktinybės; apskritai čia netenka prasmės visi skirtumai, ant kurių ryso klasikinė ontologija. Galop dingsta ir skirtumas tarp būties ir niekio“¹⁹. O dingus šiam skirtumui, tikrovė virsta „grynu vyksmu“, neturinčiu jokių kategorijų, jokios pradžios ir jokios pabaigos, nes neturinčiu nei laiko, nei erdvės: laikas čia yra akimirka, ir erdvė čia yra taškas. H. Rombachas cituoja rašytoją Musilį, kuris sako: „Turinys sklinda belaikiu būdu; tiesą sakant, visa yra vienu sykiu čia pat“²⁰.

Štai kodėl pasaulis kaip tapsmas nėra tas pat, kas ir išsivystantis pasaulis arba evoliucija, ir štai kodėl tapsmo filosofija negali būti evoliucijos filosofija. „Išsivystymas yra iš tikro substancinė kategorija. Išsivystymas yra tik ten, kur yra entelechija, o entelechija yra tik ten, kur yra substancija“, — teisingai pastebi H. Rombachas²¹. Nuosekliai tad evoliucijos filosofija, kiek ji yra evoliucijos teorijos kaip mokslo patiektų duomenų aiškinimas, priklauso būties filosofijai. Juk jeigu kalbama, kad proceso gale pasirodys išsivystančios būties pilnuma, tai šis teiginys yra prasmingas tik tada, jei pasaulis yra ne besubjektis tapsmas, bet būtis, kuri yra būtis tiek pradžioje, tiek pabaigoje: būtis, o ne niekis, ne „dar ne-būtis“, nes kalbėti apie išsivystantį niekį iš tikro yra daugiau negu

nesusipratimas. Tad kas prileidžia išsivystymą, prileidžia tuo pačiu pradžia bei pabaigą ir šioje pabaigoje apsieiškiančią pasėką, prileisdamas kartu ir išsivystymo subjekta. Evoliucijos filosofija yra tad visai kitokia pasaulio samprata negu tapsmo filosofija. Užtat evoliucijos teorijos ir negalima matuoti tapsmo filosofijos kategorijomis, nes ši filosofija iš viso jokių kategorijų neturi ir negali turėti: juk kategorija yra statinė sąvoka. Kaip tad galima būtų gryną dinamiką suimti į statines sąvokas — vis tiek kaip jos vadintųsi? A. Paškus labai teisingai sako, kad procesas negali būti „ontologiškai analizuojamas“²², nes jame nėra ko analizuoti, kadangi jame nėra subjekto arba to, kas tampa. Dar daugiau: procesas be subjekto negali iš viso būti filosofiskai pažįstamas, nes jame nėra ne tik tampančio, bet nė pažįstančio subjekto. Pasaulis kaip tapsmas gali būti tik aprašomas, bet ne interpretuojamas. Štai kodėl, kaip pastebi H. Rombachas, visur ten, kur vyrauja tapsmas grynios dinamikos prasme, vadinausi, besubjektinis tapsmas, filosofija laikoma netekusia prasmės bei galimybės²³.

Ši pataisa yra reikalinga todėl, kad dabar dažnai manoma, esą pritaikius tapsmo filosofiją Teilhard'o teorijai, ši pasirodysianti ne tik logiškai pateisinama, bet net ir teologiškai priimtina. Tačiau yra kaip tik priešingai. Galimas daiktas, kad Teilhard'as de Chardiną nesąmoningai linko į sampratą pasaulio kaip tapsmo. Galimas daiktas, kad gryną dinamiką be subjekto yra ta giliausia nuotaika, tasai neregimas užnugaris, iš kurio kilo Teilhardo mąstymas ir net jo vizijos. Betgi tai yra tik prielaida, gal net tik nuojauta, kurios mes įrodyti negalime. Nuosekliai tad nėra įmanoma teigti, esą Teilhard'o filosofija yra proceso filosofija, nes tai, ką jis yra sąmoningai parašęs, prieštarauja proceso filosofijai visu plotu. Teilhard'as juk kalba apie pasaulio išsivystymo pradžia, nurodo priežastis, vaizduoja jo eigą, skelbia jo ateitį ir galą kaip pilnatvės atbaigą. Dar daugiau: jis sudeda pasaulio išsivystymą į žmogaus rankas ir tuo būdu padaro šį išsivystymą sąmoningu veikimu. Kaip tad būtų galima šitokioj filosofijoje kalbėti apie tapsmą be subjekto, be tapatybės dėsnių, be ateities ir be pažangos, kas kaip tik ir yra būdinga besubjektinio tapsmo filosofijai. Jeigu iš tikro Teilhard'o filosofija būtų tapsmo filosofija, tai ji virstų logiškai nebesuvirškinama mišraine, nes mąstyčių tapsmą būties są-

vokomis. Juk tokios sąvokos, kaip pradžia (alfa), pabaiga (omega), pilnatvė, tikslas, medžiaga, sąmonė, asmuo, galop susijungimas su Dievu yra būtinės sąvokos. Jos yra galimos suprantant pasaulį kaip būtį, išsivystančią tam tikra linkme (ontogenezė), bet jos yra negalimos suprantant pasaulį kaip besubjektinį tapsmą. O ant visų anų sąvokų kaip tik ir rymo Teilhard'o filosofija ir teologija. Tad jeigu darome skirtumą tarp išsivystymo arba evoliucijos ir tapsmo arba proceso, tai Teilhard'ą reikia laikyti evoliucijos, bet ne tapsmo filosofu ir teologu. Kadangi tačiau, kaip sakėme, evoliucija pačia savo esme reikalauja subjekto arba to, kas išsivysto, todėl ji yra substancinė kategorija, o jos filosofinis aiškinimas savaime pasilieka būties filosofijos rėmuose. Štai kodėl kalbėti apie Teilhard'ą būties filosofijos šviesoje anaipol nereiškia vienos sistemos matuoti kitos sistemos kategorijomis, nes būties filosofijos kategorijos kaip tik ir yra evoliucijos filosofijos kategorijos, kuriomis Teilhard'as naudojasi visuose savo raštuose. Tuo tarpu pritaikius besubjektinio tapsmo „kategorijas“, kaip jos šiandien, sakysime, išeina aikštėn struktūralizme, visa Teilhard'o teorija virsta viena didžiule nesąmone.

Papildo reikalauja tapsmo filosofijos taikymas Teilhard'o teorijai dar ir ta prasme, kad pasaulis kaip gryna dinamika be subjekto yra, kaip minėta, arba panteistinis pasaulis, arba loginė nesąmonė. Kitaip tariant, pasaulis kaip besubjektinis tapsmas yra arba Dievo tapsmas, arba jo visiškai nėra: jis yra tik išmonė. Šiandien labai dažnai yra teigiama, esą nereikia ir negalima Krikščionybės tapatinti nė su viena filosofine sistema. Teiginys visiškai teisingas ir net savaime aiškus, skelbtas jau pop. Pijaus XII jo enciklikoje „Humani generis“ (1950), kurioje jis aiškiai sako, kad Bažnyčia „negali rištis su kuria nors trumpaamže filosofijos sistema“; sąvokos bei išraiškos, kuriomis ji nusako savo tikėjimo mokslą, kad jis būtų supras-tas, rymo „ant principų ir sąvokų, išvestų iš tiesą atitinkančio sukurtojo pasaulio pažinimo“ (§ 16). Šie gi principai arba sąvokos galimos įvairiose filosofinėse sistėmose. Taip pat visos filosofinės sistėmos, palyginus jas su Bažnyčios nepraeinamumu ligi istorijos galo, gali būti iš tikro vadinamos trumpaamžėmis. Visa tai neginčijama. Tačiau čia dažnai pamirštamas vienas dalykas: teiginys „Bažnyčia negali rištis nė su viena filosofine sistema“

negali būti apkreiptas tvirtinant, kad „Bažnyčia gali rištis su kiekviena filosofine sistema“. Be abejo, teologija kaip apreiškimo aiškinimas bei tyrinėjimas yra filosofijos būtinai reikalinga. Betgi nuspręsti, kokia filosofine sistema ar kryptimi teologija gali pasinaudoti krikščioniškajam mokslui suprasti, gali tik pati Krikščionybė. Tik apreišktoji tiesa kaip tokia yra matas, ar ta bei kita filosofinė sistema Krikščionybei tinka būti priemone, ar netinka. Todėl yra visa eilė filosofijų, kurios Krikščionybės istorijoje buvo paliktos šalia teologijos, nes principinės jų sampratos neigė Krikščionybės pagrindus arba bent juos iškraipė. Sakysime: kaip gali Krikščionybė rištis su Plotino sistema, kurioje pasaulis yra ne Dievo kūrinys iš nieko, bet paties Absoliuto išplauka (emanacija); arba su Kanto filosofija, kuriam daiktas savyje (vadinasi, nei žmogus, nei Dievas, nei gėris ir t. t.) nėra ir negali būti pažintas; arba su Hėgelio filosofija, kurioje pasaulis yra tik Absoliuto antitezė, o žmogus — tik to paties Absoliuto savišamonė; arba su Jasperso filosofija, kuriai Dievas kaip transcendencija gali būti pažįstamas tik šifro keliu, negali įeiti į istoriją, vadinasi, negali įsikūnyti ir kuriai todėl krikščioniškasis įsikūnijęs Dievas arba Kristus, kaip apie tai plačiau kalbėjome antrame skyriuje, yra „pasibaisėtinas dalykas“, vadinasi, loginė nesąmonė? Visas šias filosofines sistemas galima susieti su Krikščionybe tik tada, kai paneigiami pagrindiniai jų principai, vadinasi, kai jos yra „sukrikščioninamos“, nustodamos būti tuo, kuo yra pačios savyje.

Šia prasme galima būtų net teigti, kad savo istorijoje Krikščionybė niekadoms nėra buvusi susirišusi nė su viena kuria filosofine autentine sistema. Ir platonizmą, ir aristotelizmą, ir stoicizmą, ir plotinizmą Krikščionybė perdirbo pagal savą ontologiją, nes ji tokią ontologiją turi. Ir juo labiau Krikščionybė, kaip pastebi C. Tresmontant'as, „suvokia savus principus, savą metafizinę struktūrą“ arba „savą metafizinę prigimtį“, juo drąsiau ji artinasi prie filosofinių sistemų ir juo giliau ji jas keičia²¹. Krikščionybėje, pasak to paties Tresmontant'o, „slypi metafizinė struktūra, būtent visiškai aprėžta, o ne bet kokia struktūra“; Krikščionybė „yra savarankiška metafizika“; jos dogmatika „turi metafizinį pagrindą“ ir todėl sudaro „metafizinį tezių sistemą“; tezių, kurios „yra visiškai tiksliai aprėžtos ir visiškai aiškios“; jau pats Šv. Raštas atsklei-

džia „sistemą tezių ir teorijų, kurias galima vadinti tik metafizinėmis, nes jos liečia būtį ir skiria sukurtąją būtybę nuo nesukurtosios Būties, vienį nuo daugio“; jos kalba apie „tapsmą, medžiagą, laiką, žmogų, žmogiškąją sielą ir kūną, laisvę, mąstymą, veikimą ir t. t.“²⁵. Todėl Tresmontant'as ir tvirtina, kad esama krikščioniškosios filosofijos ir kad ši filosofija yra tik viena (plg. p. 9). Tad visa, kas šiai krikščioniškajai filosofijai, tam tikru būdu būtį suvokiančiai, priešinasi, negali būti susieta su Krikščionybe. Ir atvirkščiai, visa, kas su šia filosofija galima suderinti, rišasi su Krikščionybe ir gali būti jos prisiimta. Todėl yra visiškai įmanoma, kad Krikščionybė susiriš ir su kai kuriomis dabarties filosofinėmis sistemomis arba todėl, kad šios sistemos sutars su Krikščionybės pagrinduose glūdinčia ontologija, arba todėl, kad jos bus „sukrikščionintos“ atmetant tai, kas su krikščioniškąja būties samprata nesiderina. Filosofijos atžvilgiu Krikščionybė yra taip lygiai anas Kristaus minimas raugas, kaip ir visose kitose žmogiškojo gyvenimo srityse. Ji perskverbia savimi bet kokią pasaulio sampratą, ją keisdama pagal savą ontologiją. O jei kas nors keičiamas nesiduoda, tas paliekamas lauke. Filosofinių sistemų atžvilgiu irgi tinka Kristaus žodžiai: „Jei kas nors jūsų nepriimtų <...> išeidami <...> nusikratykite dulkes nuo savo kojų“ (*Mt 10, 14*).

Šios pastabos yra reikalingos todėl, kad atitiestume aną naivią pažiūrą, esą tapsmo filosofijos šviesoje Teilhard'o de Chardino teorija atskleidžia ir Dievą Kūrėją, ir žmogaus santykį su dieviškuoju Tu. Iš tikro betgi turi būti kaip tik priešingai. Pati tapsmo filosofija turi būti visų pirma išmatuota krikščioniškosios ontologijos principais, jeigu norima ją sieti su krikščioniškuoju mokslu ir jos šviesoje permąstyti šį mokslą. Kiekviena filosofinė sistema gali, be abejo, praturtinti Krikščionybę — ne turinio, bet išvalgų į šį turinį prasme. Tačiau pagrindinė yra sąlyga, kad tokia filosofija sutartų su krikščioniškąja ontologija arba bent leistųsi sutardinama, nors dėl to ir nustotų savo autentiškumo. Jeigu betgi bent probėgomis žvilgtelėsime į tapsmo filosofiją, kaip ją aukščiau apibūdinome A. Paškaus žodžiais, lengvai galėsime pastebėti, kad tarp jos ir Krikščionybės tylo bedugnė. Tapsmas, kaip minėta, iš vienos pusės, neturi „pasiliekančio subjekto“, vadinasi, to, kas tampa; iš kitos — jis turi „savo pagrindą, kurį mes vadiname Dievu“. Jis turi šį pagrindą

todėl, kad tapsmas visados reikalauja „kito“ kaip savo pagrindo: niekur nėra proceso, „kuris būtų savo paties pagrindu“. O kadangi pasaulis kaip tapsmas yra ne substancijų, bet procesų sistema, tai vienas procesas nurodo į kitą kaip į savo pagrindą ir šio „kito“ reikalauja. Suvokiant pasaulio visumą tapsmo prasme, šis „kitas“ gali būti tik Dievas. Dievas tad ir virsta pasaulio kaip tapsmo pagrindu.

Tai visai logiška. Tačiau lengva pastebėti, kad šios logikos kelias yra lygiai toks pat kaip ir tomistinio judėjimo kelias Dievo linkui (Dievo buvimo įrodymas ex motu): kadangi pagal Aristotelį, o paskui ir pagal šv. Tomą Akvinietį, visa, kas juda, yra kito judinama, tai, einant šia linkme, prieinama prie visatos, kuri kaip visuma nebeturi šalia savęs jokio kito judintojo, išskyrus Dievą. Ir vis dėlto esama didelio skirtumo tarp šių dviejų kelių Dievop; skirtumo negnoseologinio, bet ontologinio: logika čia lieka ta pati, bet kinta ontologija. Mat tiek Aristoteliui, tiek šv. Tomui Akviniečiui judėjimas turi subjektą arba tai, kas juda. Jeigu Dievas yra pasaulio kaip visatos judintojas, tai Jis judina ją kaip savarankišką būtį, nesusiliedamas su ja, kadangi ši būtis yra substancija, vadinasi, daiktas, esąs savyje ir savimi. Todėl tiek aristotelinėje, tiek tomistinėje filosofijoje skirtumas tarp pasaulio ir Dievo lieka labai aiškus. Visai kitaip yra tapsmo filosofijoje. Kadangi tapsmas čia neturi subjekto arba to, kas tampa, o turi tik pagrindą, kuris tapsmą neša, tai šis pagrindas neišvengiamai virsta ir tapsmo subjektu, nes kitaip tapsmas iš viso būtų negalimas. Juk tapsmas be subjekto yra plaukimas be plaukėjo, bėgimas be bėgiko, mąstymas be mąstytojo ir t. t. Tai gryna išmonė, nes šitokio pasaulio nėra ir negali būti. Nėra plaukimo be to, kas plaukia; nėra bėgimo be to, kas bėga; nėra mąstymo be to, kas mąsto. Paneigus gi subjektą tapsmė, reikia būtinai šauktis tapsmo pagrindo, kurie kaip tik ir atsistoja subjekto vietoje. Kadangi šis pasaulio kaip visatos pagrindas yra Dievas, tad Dievas ir virsta visatos tapsmo subjektu. Pasaulio visatos tapsmė tampa ne kas kita, kaip pats Dievas. Pasaulio procesas yra tad Dievo procesas. Skirtumas tarp pasaulio ir Dievo nyksta. Pasaulis tapsmo filosofijoje virsta paties Dievo dinamika. Tai panteistinė pasaulio samprata – visiškai logiška ir neišvengiama, jei tapsmė paneigiamas pasiliekančias subjektas ir jeigu nori-

ma tapsmą laikyti realiai vykstančiu, nes tapsmas be tampančiojo yra nesąmonė. Jeigu tad šis tampantysis yra ne substancija, ne būtis, tai tada jis yra pats Dievas. Štai kodėl net ir dialektinis materializmas, kuris irgi yra savotiška tapsmo filosofija, suprato šią neišvengiamybę ir todėl tapsmo subjekto nepaneigė: jam šis subjektas yra medžiaga. Dialektiniame materializme visa kinta bei praėina, tačiau „mes esame tikri,— rašo Fr. Engelsas,— kad medžiaga visose savo kaitose pasilieka amžinai ta pati“²⁶. Pripažindamas medžiagą visados turinčią tą pačią esmę ir todėl valdomą tapatybės dėsnio, dialektinis materializmas išvengia panteizmo, bet užtat patenka į būties filosofijos rėmus ir todėl esti šios filosofijos kategorijomis vertinamas, neišlaikydamas kritikos šių kategorijų šviesoje. Tuo tarpu tapsmo filosofija, atmetusi bet kokį subjektą, atsiduria panteizme arba skelbia tapsmą grynos dinamikos prasme, kas yra loginė nesąmonė. Pasaulis kaip tapsmas yra arba Dievo tapsmas, vadinasi, panteistinis pasaulis, arba gryna išmonė. Kitokios išeities šiai filosofijai nebelieka.

Norint tad tapsmo filosofiją susieti su Krikščionybe, reikia įvesti į ją tampantį subjektą, kuris nebūtų Dievas, nes tik tokiu atveju ši filosofija nusikratytų panteistiniu savo pobūdžiu ir būtų galima pateisinti logiškai. Tačiau įvedus subjektą, dingsta gryna dinamika; tapsmo filosofija įsijungia į būties filosofiją ir leidžiasi apsprendžiama šiosios kategorijomis, nes tapsmas yra tada suprantamas kaip būties tapsmas, o ne kaip procesas be subjekto. Šitaip supratęs tapsmo filosofiją, ji lengvai leidžiasi susiejama su Krikščionybe, nes ir minėta krikščioniškoji ontologija yra ne kas kita, kaip tapsmo filosofija. Apreiškimas juk skelbia ne parmenidišką statiką, kurioje kiekvienas tapsmas yra tik pojūčių apgaulė, bet didžiulį vyksmą, prasidėjusį pasaulio sukūrimu ir einantį per žmogaus puolimą, jo atpirkimą, šio atpirkimo skleidimąsi Bažnyčioje į visatos perkeitimą, liečiantį net medžiagos sąrangą (kūno prikėlimas). Šiandien nuolatos girdimas priekaištas, esą Krikščionybė yra įšivilkusi į statines kategorijas ir atsirėmusi į statinį pasaulėvaizdį, yra nesusipratimas, rodąs menką Krikščionybės pažinimą. Jau anksčiau autorius yra nurodęs, kad Krikščionybė pergalejo graikiškąją laiką kaip ėjimo ratu sampratą, pavertė laiką vienkartinį ir tuo būdu suteikė istorijai nepaprastą di-

namizmą: likimo vietoje atsistojo prasmės dinamika²⁷. Krikščionybė yra taip lygiai nesuderinama su Parmenido gryna statika, kaip ji yra nesuderinama nė su Heraklito gryna dinamika. Krikščionybė yra tampančios būties ontologija, kurioje yra ir subjektas ir kurioje galioja tapatybės dėsnis. Paneigus subjektą, visi Krikščionybės skelbiami įvykiai — pasaulio sukūrimas, jo atpirkimas, jo perkeitimas — darosi beprasmingi, nes čia nėra nei ko kurti, nei ko atpirkti, nei ko perkeisti. Paneigus tapatybės dėsnį, dingsta nuodėmė, atsakingumas, laisvė, vadinasi, žmogus kaip dieviškasis Tu, už kurį Kristus yra miręs.

Kokia tad tapsmo filosofija reikia matuoti Teilhard'o de Chardino teoriją: krikščioniškai suprasto tapsmo, vykstančio nuo pasaulio sukūrimo, per pasaulio atpirkimą į pasaulio perkeitimą, turinčio subjektą ir palenktą tapatybės dėsniumi, ar moderniškai suprasto tapsmo kaip grynos dinamikos, neturinčios subjekto, nepažįstančios tapatybės dėsnio ir nedarančios skirtumo tarp būties ir niekio? Atsakymas visai aiškus. Jei norime patirti, ar Teilhard'o de Chardino teorijos atitinka krikščioniškuosius principus, tai ir turime šias teorijas išmatuoti Krikščionybėje glūdinčia ontologija. Tai tinka kiekvienai filosofinei sistemai, norimai susieti su Krikščionyste, tai tinka ir Teilhard'o evoliucijos filosofijai. Tad šiuo keliu dabar ir mėginsime eiti, svarstydami Teilhard'o pateiktą evoliucijos filosofinę ir teologinę interpretaciją.

2. TEILHARD'O DE CHARDINO METODAS IR MĄSTYSENA

Teilhard'as yra mažiau evoliucijos mokslininkas, daugiau evoliucijos filosofas, o daugiausia evoliucijos teologas ir net mistikas. Evoliucijos kaip mokslo srityje jis nėra nieko ypatingai originalaus nuveikęs. Net vad. „homo pekinensis, — kaip pastebi E. Benzas, — buvo Teilhard'o ne atrastas, o tik aprašytas“²⁸. Abejonių gamtamokslinė jo raštų puse kelia šiandien net tokie žinomi mokslo žmonės, kaip J. Rostand'as ir Nobelio premijos laureatas P. B. Medawaras²⁹. Tai paminime čia todėl, kad madinis Teilhard'o populiarumas yra iškėlęs į viršūnes jį net ir kaip paleontologą. Užtat neginčijamas yra originalumas jo kaip evoliucijos filosofo ir teologo. Tiesa, istoriškai

žiūrint, jį yra pranokęs VI. Solovjovas, kuris mažiausiai 60 metų anksčiau esmėje yra teigęs tą patį, ką šiandien girdime iš Teilhard'o. Solovjovas savo jaunystėje studijavo irgi gamtos mokslus (paleontologiją ir biologiją), buvo darvinistas ir materialistas. Kai vėliau, vėl sukrikščionėjęs, pamėgino evoliuciją interpretuoti filosofiskai bei teologiškai, priėjo tų pačių išvadų kaip ir Teilhard'as: chaosas kaip Dievo priešingybė, kūrimo iš nebūties stoka, kūrimas kaip vienijimas, Kristus kaip šios vienybės nešėjas ir todėl kosmo centras bei išsivystymo tikslas, laisvas žmonijos susijungimas su Dievu, — tai Solovjovo idėjos, dažnai išreikštos net tais pačiais terminais kaip ir Teilhard'o raštuose. Kas yra skaitęs Solovjovo veikalus, ypač jo „Paskaitas apie dievažmogiškumą“ (1877–1881) ir „Dvasinio gyvenimo pagrindus“ (1882–1884), tam Solovjovo evoliucijos filosofijos esminė tapatybė su Teilhard'o evoliucijos filosofija yra neabejotina³⁰. Tačiau neturime jokių duomenų, kad Teilhard'as būtų buvęs susipažinęs su Solovjovo pažiūromis. Susipažinti jis, objektyviai žiūrint, be abejo, galėjo, nes abu minėti Solovjovo veikalai yra buvę išversti vokiečių kalbon jau 1922 metais. Bet Teilhard'as niekur Solovjovo net nė vardo nemini. Žinant gi, kad Teilhard'as yra buvęs tiesus bei atviras žmogus, vargu būtų galima prileisti, kad jis būtų Solovjovo įtaką nuslėpęs. Greičiausiai tas pats išeities taškas ir ta pati pasaulio bei Dievo samprata bus abu šiuos mąstytojus privedę ir prie tų pačių išvadų. Subjektyviai tad Teilhard'as savo originalumo nepraranda, nors objektyviai jis ir yra Solovjovo pralenktas.

Kokiu keliu Teilhard'as yra prie savo pažiūrų ėjęs ir kas būdinga visai jo mąstysenai?

Norint suprasti Teilhard'o metodą, reikia turėti prieš akis jo paties išspėjimą: „Nepainioti transformizmo teorijoje mokslinės plotmės (patiriamos tėkmės laike) su filosofine plotme (gilesniu priežastingumu)“ (IV, 224). Šį išspėjimą Teilhard'as vadina net vienu iš transformizmo principų (t. p.). Ir visai teisingai, nes mokslinė transformizmo plotmė, būtent patirtimi prieinama gyvybės formų tėkmė bei jos ryšiai, yra visai kas kita negu filosofinė plotmė, būtent šios tėkmės bei šių ryšių interpretacija, ieškanti tėkmės bei ryšių kilmės, prasmės, tikslo arba ano, pasak Teilhard'o, „gilesnio priežastingumo“. Švarus metodinis šių dviejų plotmių skyrimas yra būtinas, kad evo-

liucijos teorija kaip idėjinė sistema būtų galima kurti ir paskui kritiškai svarstyti bei vertinti. Esmėje šis metodinis, paties Teilhard'o keliamas reikalavimas yra ne kas kita, kaip mūsų aukščiau minėtas skirtumas tarp evoliucijos teorijos kaip mokslo ir evoliucijos teorijos kaip filosofijos ar teologijos.

Tačiau kas atsitinka su Teilhard'o metodu jo paties praktikoje? Visuose savo veikaluose, ypač akivaizdžiai vėlesniuose, jis be perstogės maišo mokslinę plotmę su filosofine bei teologine. Jis nuolatos ieško anos galutinės jėgos, kuri naujų gyvybės lyčių pasirodymą ontologiškai pagrįstų, jų atsiradimą išaiškintų, jų išsivystymo linkmę apspręstų. Jis regi evoliucijoje aiškia pažangą ir tuo būdu teikia vertybinių sprendimų. Jis nepaliamajamai kalba apie išsivystymo ateitį ir nustatinėja jai prognozę: ištisi ateities planai kyla iš Teilhard'o sistemos (plg. IV, 334). Be abejo,—tai pabrėžiame dar sykį,—jis turi teisę tai daryti. Jis turi teisę interpretuoti evoliucijos teoriją kaip mokslą, paversdamas ją filosofija ar net ir teologija. Betgi darosi, skaitant jo raštus, nebepakenčiama, kai Teilhard'as nepastebi ar nenori pastebėti, kad sava interpretacija jis jau seniai yra palikęs mokslą ir perėjęs į filosofinę bei teologinę pažinimo plotmę; kad evoliucijos pagrindą, krypties, prasmės, tikslo, ateities klausimai negali būti mokslo keliami bei atsakomi; kad šie klausimai yra mokslo srities peržengimas ir kad todėl jų svarstymas bei atsakymas negali būti vykdomas moksliniu būdu. Tuo tarpu Teilhard'as tiki pats ir nori skaitytoją įtikinti, esą jo filosofinė bei teologinė evoliucijos teorijos interpretacija esanti ne kas kita, kaip mokslo pratęsimas, todėl atsiremianti į mokslą ir tuo būdu kurianti vienybę tarp mokslo, filosofijos ir teologijos. Sakysime, priešdamas žmonių ateities vaizdą, kaip iš atskirų smegenų susidarys visuotinė smegeninė, jo vadinama „noosfera“, Teilhard'as sako: „Tuo būdu galime, atsirėmę į kosminės pilnatvės bei tikrumo duomenis, nustatyti, kokia linkme žygiuosime, būtent: vis labiau visa apvaldydami ir vis labiau visa jungdami“ (IV, 334). Tai reiškia: pasaulio ateities kelias nėra pranašiškas regėjimas, bet į tam tikrus „pilnatvės ir tikrumo duomenis“ atremta išvada. Kaip K. Marxas, sklaidydamas kapitalizmo apraiškas, manė suradęs duomenų, kurie jam leidžia nustatyti prognozę visuomeninėje srityje, taip Teilhard'as, sklaidydamas biologinių ryšių

apraškas, taip pat mano radęs tikrų duomenų, leidžiančių jam kalbėti apie tai, „ką mes veiksime anais bilijonais šimtmečių, kurie, astronomų nuomone, žmonijos dar laukia“ (t.p.). Tai nėra vizija arba pranašiškas regėjimas, kaip daugelis tai aiškina; anaiptol, pačiam Teilhard'ui tai neginčijama mokslinė išvada. Štai kodėl šiandien jam ir daromas priekaištas, kad jis pranašystę pavertęs prognoze³¹. Kaip pranašas Teilhard'as gali kalbėti apie pasaulio ateitį kiek tinkamas. Tačiau jis kaip tik kratosi pranašo charizma. Pranašauti jis anaiptol nenori: „Aš nesu pranašas“, — pabrėžia jis pats (V, 98). Jis nori būti mokslininkas ir todėl skelbti žmonijos tolimesnio išsivystymo kelią kaip moksliniais duomenimis pagrįstą išvadą.

Tai jis aiškiai pareiškia savo straipsnyje „Nauja dvasia“ (1942): „Pastarųjų metų eigoje aš mėginau ilgoje savo straipsnių eilėje filosofuoti išeidamas ne iš Absoliuto, bet kaip *gamtos tyrinėtojas arba fizikas* (m. pbr. — *Mc.*) ir tuo būdu kelti aikštėn bendrą reikšmę įvykių, į kuriuos esame apčiuopiamai įjungti“ (V, 113). Šis sakinys yra Teilhard'ui ypač būdingas. Jis nori filosofuoti kaip gamtininkas arba fizikas ir kelti aikštėn bendrą įvykių prasmę, visiškai nesuvokdamas, kad gamtamokslis — vis tiek ar jis bus fizika, ar biologija, — visiškai nieko apie bendrą mus supančių įvykių bei daiktų prasmę pasakyti negali; negali todėl, kad gamtamokslio objektas yra ne bendra įvykių reikšmė, bet patys šie įvykiai kaip faktas. Gamtamokslis pastangos kaip tik šiuo faktiškumą ir išsisemia. O jei Teilhard'as nori ką nors tarti ir apie bendrą įvykių prasmę, tai jis turi šį faktiškumą peržengti ir tuo būdu pereiti iš gamtamokslio į filosofijos ir teologijos sritis, vadinasi, kalbėti nebe „kaip gamtos tyrinėtojas arba fizikas“, bet kaip filosofas ar teologas. Skirtumą tarp šių plotmių, kaip minėta, Teilhard'as teoriškai pažįsta ir pripažįsta. Tačiau praktiškai jis jo nesaugo ir mėgina sąmoningai kalbėti kaip gamtininkas ten, kur jis gali kalbėti tikrai kaip filosofas ar teologas. Visa tai neigiamai ataidi visoje Teilhard'o filosofijoje ir klaidina jo skaitytojus: šie mano skaitą mokslo veikalus, iš tikro betgi jie turi reikalo su gamtos įvykių bei duomenų mistifikacija. Pabrėžti, kad Teilhard'as filosofuojas „neišeidamas iš Absoliuto“ (V, 113), reiškia sakyti aiškiai netiesą — tegu gal ir nesąmoningai, — nes visa jo interpretacija yra Absoliuto kaip Alfos ir Omegos nešama. K. Loewithas teisin-

gai kreipia mūsų dėmesį į tai, kad visi Teilhard'o moksliniai norai „yra persunkti eschatologija“, vadinasi, tikėjimu į išsivystymo atbaigą, kurią šis pasieks Omegos taške, vadinasi, Absoliute, nes, palikęs Absoliutą šalia, ir visa evoliucija darosi beprasme³². Teilhard'as filosofuoja išeidamas iš Absoliuto, o ne iš gamtinių duomenų. Kartais jis net šaiposi iš gamtininkų, kurie medžiagą ima tokia, kokią ją mums rodo patyrimas ar mūsų įrankiai: „Aš laiminu tave, medžiaga, ir sveikinu tave, — rašo Teilhard'as žinomame „Himne medžiagai“, — ne taip, kaip garbingi mokslo ponai ir dorybių pamokslininkai tave aprašo, iškreipdami ir sumenkindami, vadindami tave žiaurių jėgų ir žemų polinkių santalka, bet taip, kaip tu man šiandien pasirodei — savo visumoje ir tiesoje“³³. Tai poetinis ar gal net ir mistinis medžiagos pergyvenimas, tik jau joku būdu ne gamtamokslinis.

Tad šis jaukinys, atrodo, ir bus Teilhard'ui atvėręs duris į plačius šiandieninės visuomenės sluoksnius, kurie yra pasiilgę mistikos, kurie tačiau norėtų, kad ši mistika būtų „moksliškai“ pagrįsta. Teilhard'as, sujaukdamas abi plotmes, kaip tik ir patenkina šį ilgėsį. To paties jaukinio yra pažadinta ir nuomonė, esą Teilhard'as padaręs, kad religija šiandien virtusi moksline, o mokslas — religiniu; nuomonė, gražiai skambanti savo išraiška, tačiau nesąmonė savo turiniu. Teilhard'o atžvilgiu ji nusako visą jo tragiką: teoriškai reikalavęs mokslinės plotmės nemaišyti su filosofine bei teologine, praktiškai betgi šias plotmes nuolatos maišęs, Teilhard'as dabar yra savo šalininkų paskelbiamas tokios maišaties šaukliu, nes „mokslinė“ religija ir „religinis“ mokslas yra kaip tik visos maišaties apvainikavimas. Ši maišatis betgi vilioja daugelį, kurie nepakelia tikėjimo kaip laisvo apsisprendimo ir bijo mokslo šviesoje tikėti į paikybę (plg. *1 Kor 1, 23*). Todėl jie ieško „mokslinio“ savam tikėjimui pagrindo ir džiūgauja, esą tokį pagrindą radę Teilhard'o sistemoje. Džiaugsmas yra suprantamas, nes iš tikro lengva tikėti, jei tikėjimas išauga iš mokslo ir yra net šiojo pratęsimas. Tačiau kas suvokia tikėjimo ir mokslo esmes, tam Teilhard'o elgesys, išeinąs aikštėn anuo metodiniu jaukiniu, yra ne kas kita, kaip tiek tikėjimo, tiek mokslo nuosmukis, užtrinas, iš vienos pusės, tikėjimo kaip malonės pobūdį, iš kitos — mokslo kaip autonominės žmogaus srities veiklą.

Dar savotiškesnė yra Teilhard'o mąstysena, apie kurią nuostabiu būdu beveik niekas niekur nekalba, kuri betgi yra raktas jo idėjoms suprasti. Savo knygoje apie teologines Teilhard'o pažiūras prancūzų evangelikų teologas G. Crespy yra pastebėjęs, kad „fizika yra prielaida Teilhard'o mistikai“³⁴. Tuo Crespy, gal nė nenujausdama, atskleidė pagrindinę Teilhard'o mąstysenos savybę, būtent jos kiekybiškumą. Nes fizikos objektas, kaip savo metu teisingai aptarė H. Rickertas, yra „kiekybinė individualybė“³⁵. Fizika nagrinėja tik kiekybę. Tiesa, ji bando apčiuopti ir kokybę, bet visados kaip kiekybiškai matuojamą dydį. Visa, kas nesiduoda kiekybiškai išreikiama, lieka šalia fizikos. Todėl kiekvienas, kuris mąsto kokybiškai, mąsto esmėje nefiziškai. Čia glūdi pagrindas, kodėl Goethe taip atkakliai neigė Newtono spalvų teoriją. Tai nebuvo dviejų fizikos teorijų ginčas; tai buvo sankirtis dviejų mąstysenų: kokybinės ir tuo pačiu nefizikiškos (Goethe) ir kiekybinės ir tuo pačiu fizikiškos (Newton). Goethe's mąstysenoje pasaulis buvo kokybiškai įvairus. Spalva jam buvo daikto savybė, išreiškianti pasaulio gyvybingumą bei prasmingumą; per spalvą kaip savo savybę kalbanti pati daikto esmė. Tuo tarpu Newtonui spalva yra šviesos bangų ilgis, vadinasi, gryna kiekybė. Tai, ką mūsų pojūčiai sugauna kaip spalvas ir mums įtaigoja, esą jos esančios daiktų savybės, yra apgaulė: nėra jokių spalvų kaip kokybių, yra tik spalvos kaip kiekybės, pojūčių sugaunamos kaip šviesos bangų tiksliai išmatuojamas ilgis. Tuo būdu Newtono mąstysenoje pasaulis buvo išvilktas iš kokybinio savo įvairumo ir paverstas gryna kiekybinių dydžių sistema. Tai ir supurtė Goethe ligi gelmių³⁶. Šis pavyzdys aiškiai rodo, kuo skiriasi kiekybinė ir kokybinė mąstysenos viena nuo kitos. Kas mąsto kiekybiškai, mąsto esmėje fizikiškai, vis tiek ar jis būtų gamtininkas, ar filosofas, ar teologas, ar galop net mistikas.

Tai meta nelauktos šviesos ir Teilhard'o teorijai. Juk jei Teilhard'o mistikos prielaida, kaip teigia Crespy, yra fizika, tai reiškia, kad jo mąstymas savo pagrinduose yra apspręstas kiekybės. Tuomet kiekybės kategorija yra pagrindinė kategorija visoje jo sistemoje. Ir staiga mums pasidaro aiški aibė Teilhard'o sąvokų bei sampratų. Skaitydami jo raštus, beveik kiekviename jų puslapyje užtin-kame tokių posakių, kaip telkimas, tirštėjimas, molekulu-

Įėjimas, sudėtingumas, suma, elementai, energija, taškas, — ir tai ne tik aprašant kūninę pasaulio plotmę, bet ir aiškinant dvasinę bei religinę sritį. Keletas pavyzdžių. Žmogaus pasirodymą pasaulyje Teilhard'as nuolatos vadinina „žmogiškosios molekulės“ atsiradimu. Žmogiškąją asmenybę jis laiko „kosminės tikrovės sutirštėjimu“. Žmonių sielos jam yra „dvasiniai pasaulio atomai“. Kristaus įsikūnijimą jis aiškina kaip Jo visuotinio pasaulyje buvimo „santalką mažu kūdikiu“. Dangus ir pragaras jam yra „dvi tos pačios energijos apraiškos“. Predestinacija yra „blogų pasaulio elementų išskyrimas“. Antrasis Kristaus atėjimas esąs „ilgesio susitelkimas“. Ir t. t. ir t. t. Ypač jo veikalas „Le milieu divin“ mirgėte mirga tokiomis posakiais, taip kad jį skaitant atrodo, tarsi skaitytum kokį fizikos vadovėlių, kuris tik kažkaip netyčiomis kalba apie dieviškąją sritį, kurdamas tuo būdu savotišką „dieviškąją fiziką“.

Visų šių posakių nenorime vertinti dogmatiškai. Mums čia tik rūpi parodyti, kad jie visi yra kiekybinio pobūdžio, vadinasi, kad kiekybės kategoriją Teilhard'as išplečia visai būčiai — vis tiek ar ji būtų kūninė, ar dvasinė, ar dieviškoji. Todėl jam nė galvon neateina, kad žmogus kaip Aš, vadinasi, kaip absoliučiai vientisas (ens simplex), jokių atveju negali būti molekulė, vadinasi, sudėtingas (ens compositum); kad žmogaus asmenybė kaip dorinė ir visuomeninė asmens lytis negali būti tirštėjimas, kad Kristaus įsikūnijimas anaipatol nėra visuotinės Logo prezencijos pasaulyje santalka ir pasirodymas kūdikio pavidalu, bet Jo kaip Asmens nusileidimas į žmogiškąją prigimtį; kad dangus ir pragaras nėra dvi tos pačios energijos rūšys, bet du priešingi žmogaus apsisprendimai Dievo atžvilgiu. Tačiau kadangi Teilhard'as visur ir visados mąsto kiekybiškai, tai jis net ir tokius dalykus, kaip asmuo, asmenybė, įsikūnijimas, dangus, pragaras, predestinacija, apvelka kiekybinėmis sąvokomis ir mėgina nusakyti kiekybiškais posakiais. Nėra jokios abejonės, kad visų šių dalykų mes niekad tiksliai neišreikšime, nes jie yra paslaptys. Tačiau fizikos terminų vartojimas šiom paslaptim išsakyti yra Teilhard'ui ypač būdingas. Fizika, yra jam priemonė kalbėti apie tokius dalykus, kurie neturi savyje jokio dydžio, todėl pačia savo esme nesileidžia kiekybiškai išreiškiami, net jeigu šią išraišką ir lai-

kytume tik analogija. Kodėl tad Teilhard'as šias kiekybines sąvokas taip mėgsta?

Tai nėra atsitiktinybė ar Teilhard'o filosofijos negriežtumas. Teilhard'as ne todėl mąsto bei kalba kiekybiškai, kad yra buvęs gamtininkas. Ne vienas gamtininkas filosofuoja (pav., P. Jordan, H. Weizsaecker, J. Meurers, F. Dessauer ir kt.). Tačiau filosofuodami jie išsivelka iš fizikos ir neperkelia fizikinės-kiekybinės kategorijos į ontologinę ar net antgamtinę plotmę. Tai daro mūsų laikais tik Teilhard'as ir jo sekėjai. Užtat ir norime klausti, kodėl jis tai daro? Tai nėra jo mąstymo nepajėgumas. Tai jo mąstymo sąranga, kurios pagrinduose glūdi tam tikra būties samprata. Kiekybinė mąstysena į šią sampratą kaip tik nurodo ir net ją parodo. Juk kokia gi būtybė gali ir turi būti kiekybiškai mąstoma? Ne kuri kita, kaip tik medžiaga. Tik medžiaga leidžiasi kiekybiškai išsakoma. Tad kas mąsto kiekybiškai, norom nenorom atskleidžia, kad jo būties samprata yra materialistinė. Ir tik ši materialistinė samprata įgalina Teilhard'ą kalbėti kiekybiškai apie žmogų, Kristų, dangų, pragarą, blogį ir daugybę kitų, mūsų pažiūra, kiekybės nepasiekiamų dalykų. Teilhard'as yra mistikas, tačiau jis yra medžiagos mistikas. Tai labai gražiai atskleidžia jo jau anksčiau mūsų minėtas „Himnas medžiagai“. Šiame himne Teilhard'as laimina medžiagą ne tik kaip „nevaisingą dirvą, kieta uolą“, kuri „mus verčia dirbti, kai norime valgyti“, ne tik kaip „nežabotą aistrą, kuri mus praryja, jei jos nesukaustome“, bet jis laimina medžiagą ir kaip „nesulaikomą išsivystymą, vis iš naujo gemančią tikrovę“, kuri „kiekvieną akimirką sprogdina mūsų rėmus, mus versdama ieškoti tiesos vis toliau ir toliau“; jis laimina ją kaip tąją, kuri „mums apreiškia Dievo plotmes“, kuri „mus jėga įves į

širdį to, kas yra“; jis vadina medžiagą „mūsų sielų sąvais, Dievo ranka, Kristaus Kūnu“, „skaidriu kristalu, iš kurio kyla Naujoji Jeruzalė“, „dieviškąja aplinka“, „dvasios judinamu okeanu“, „įsikūnijusio Žodžio minkomu ir įsielintu moliu“, galop „tokiu judriu ir perregimu kūnu, jog mes jos nebeskiriame nuo dvasios“³⁷. Visa, ko anksčiau mistikai laukė iš dvasios — tiesos ieškojimas, Dievo atskleidimas, susilietimas su pačia būtimi, — Teilhard'as laukia iš medžiagos, tiki medžiagą ir laimina ją kaip jo lūkesčių vykdytoją. Medžiaga valdo jo pažiūras į būti ir todėl išsina aikštėn kiekybiniu pavidalu visoje

jo sistemoje. Medžiagos vizijų pagautas, Teilhard'as nepajėgia suprasti, kad esama dalykų, kurie yra ne kiekybiniai, o kokybiniai, kaip: laisvė, apsisprendimas, tiesos ieškojimas, išganymas, pasaulio atbaigimas. Mėgindamas kalbėti apie šiuos dalykus ir juos įtraukti į savo teoriją, jis paverčia juos kiekybiniais dydžiais ir tuo būdu sunaikina pačią jų esmę bei prasmę. Juk iš tikro, kokios reikšmės turi nepakartojamas žmogaus asmenybės individualumas bei originalumas, jei asmenybė yra „kosminės tikrovės sutirštėjimas"? Kur yra ta visų mūsų jaučiama bei nešama blogio tragiką ir su ja susijusi išganymo drama, jei blogis yra tik nepavykę kosminio išsivystymo bandymai arba evoliucijos atmosferos, pagal principą: obliuojant lentas, turi būti ir drožlių? Jeigu tad Krikščionybė sava būties samprata yra atremta į kokybę (metanoia) — apsilikti nauju žmogumi pagal Kristų kaip Dievažmogį, tai jau iš anksto galima stipriai abejoti, ar kiekybinė Teilhard'o mąstysena ir materialistinė būties samprata gali būti įimta į krikščioniškąjį mokslą.

Tiek pats Teilhard'as, tiek jo šalininkai yra įsitikinę, esą kiekybinė mąstysena bei kalbėsena galinti moderniam žmogui geriau atskleisti tikėjimo paslaptis ir todėl esanti kaip tik mūsų laiko kalba. Seniau buvę kalbama apie tikėjimo dalykus „mitiškai"; fizikinė Teilhard'o kalba suteikusi tikėjimo turiniui „realios" išraiškos. Tačiau ar iš tikro taip yra? Be abejo, juokinga kalbėti apie žmogaus atsiradimą žemėje kaip jo nulipdymą iš molio, įpučiant jam pro nosį gyvybės kvapo. Tačiau ar ne taip lygiai juokinga kalbėti apie žmogų kaip molekulę, kilusią iš pasaulio elementų tirštėjimo? Juokinga kalbėti apie dangų, esantį kažkur aukštai žvaigždynuose, o apie pragarą, tūnantį kažkur žemės viduriuose. Bet ar ne taip lygiai yra juokinga kalbėti apie šiuos du žmogaus apsisprendimus kaip apie dvi tos pačios energijos apraiškas arba kaip apie statybinius visatos elementus? Abi kalbėsenos yra naivios, nes abi sumedžiagina, suerdvina, sudaiktina tai, kas nėra nei medžiaga, nei erdvė, nei daiktas. Skirtumas tarp šių dviejų kalbėsenų yra tik tas, kad senoji kilo iš paprasto, neišlavinto, pirmąkart pergyvenimo, todėl savo naivume buvo nekalta ir net poetiškai graži, kaip kiekvienas kūdikio švebeldžiavimas yra nekaltas ir gražus. Tuo tarpu naujoji — fizikinė, kiekybinė — yra kilusi iš gamtamokslio, atremto į medžiagą kaip kiekybės katego-

rijos objektą ir teisėtas gamtamokslio sąvokas neteisėtai išplėtusi į visas kitas pažinimo bei buvimo sritis. Todėl ši kalbėsena dvelkia nebe nekaltu naivumu, bet materializmu ir tuo pačiu savotišku atkritimu į primityvumą, nes materialistinė ontologija, kaip savo metu pastebėjo jau Solovjovas, visados yra minties suprimityvėjimas. Tad jeigu kiekybinė mąstysena bei kalbėsena, liečianti tikėjimo dalykus, būtų moderniam žmogui iš tikro geriau suprantama negu kuri kita, tai būtų ženklas, kaip labai šis žmogus yra suprimityvėjęs savo dvasia. Tokiu atveju nusileisti ligi suprimityvėjusio lygmens reikštų tiek Bažnyčiai, tiek teologijai su filosofija duoti didžiulį šuolį atgal.

3. MEDŽIAGOS IR DVASIOS TAPATYBĖ

Nuosekliai tad mums dabar ir reikia atskleisti aną už kiekybinės Teilhard'o mąstysenos slypintį ontologinį užkulisį, ant kurio Teilhard'as visa stato ir kuriuo jis mėgina visa aiškinti. Ryškiausiai šis Teilhard'o užkulisis išeina aikštėn ten, kur jis kalba apie medžiagos ir dvasios santykį, nes šis santykis yra kiekvienos filosofijos — sąmoningai ir nesąmoningai — veidrodis: jame atsispindi patys šios filosofijos pagrindai. Kaip tad šis santykis yra suprantamas Teilhard'o teorijoje?

Savo straipsnyje „Evoliucinės pažiūros pagrindai ir branduolys“ (1926) Teilhard'as teigia, esą „dvasia ir medžiaga yra tik du poliu, sujungtu vienos srovės“ (IV, 195). Žodis „polius“ yra statinis ir Teilhard'o minties aiškiai neišreiškia. Tačiau jau ir jis nurodo į tai, kad medžiaga ir dvasia Teilhard'ui yra kažkaip viena. Neaiški šiame posakyje yra ir „srovė“, jungianti dvasią ir medžiagą. Visus šiuos neaiškumus pašalina betgi kita Teilhard'o raštų vieta: „Konkrečiai yra ne medžiaga ir dvasia, o egzistuoja tik medžiaga, tampanti dvasia (devenant esprit). Pasaulyje nėra nei medžiagos, nei dvasios: visatos medžiaga yra dvasia-medžiaga. Ir tik ši substancija galėjo pagaminti žmogiškąją molekulę“ (IV, 74). Šių žodžių šviesoje tuojau daros aišku, kad toji srovė, kuri jungia dvasią ir medžiagą, yra ne kas kita, kaip medžiagos tapimas dvasia. Tapsmo srovenimas apima tiek medžiagą, tiek dvasią ir riša šiuodu poliu vieną su kitu, tačiau ne

kaip jau esančiu iš pat pradžios skyrium, bet kaip tampančiu vienas kitu. Tiek medžiaga, tiek dvasia yra palenktos anai pirminei substancijai („dvasiai-medžiagai“), kurios tapšmas kaip tik ir kildina tiek medžiagą, tiek dvasią kaip dvi šio tapšmo būsenas.

Šią Teilhard'o pagrindinę prielaidą gražiai paryškina K. Rahneris, mėgindamas apvalyti jo filosofiją nuo kiekybinių sąvokų ir tuo būdu ją pagilinti ontologiškai. Savo studijoje „Hominizacija kaip teologinė problema“ Rahneris sako, kad medžiagą esą galima mąstyti „tik kaip dvasios momentą“³⁸. Šis posakis tučtuojau nušviečia visą evoliucijos ontologiją. Juk „momentas“ yra laiko sąvoka. Jei Teilhard'o „polius“ yra dar erdvinis ir statinis, tai Rahnerio „momentas“ jau yra aiškiai laikinis ir todėl dinaminis. Jis išreiškia aną tapšmo srovę žymiai geriau negu terminas „polius“, nes ir pats tapšmas juk yra laiko sąvoka. Jeigu tad tapšmo srovė jungia medžiagą ir dvasią, tai tiksliau yra kalbėti apie medžiagą ir dvasią kaip apie du momentu, o ne Jcaip apie du poliū. Ši Rahnerio pataisa leidžia jam visiškai nuosekliai teigti, „kad medžiaga yra ne kas kita, kaip apsiribojusi, savotiškai „sušalusi“ dvasia“ (p. 51–52). Apsiribojimas ar sušalimas yra betgi laiko būsenos. Ateina laikas, medžiaga atsiriboja ir atšyla; ji pereina į kitą būseną: tai ir yra dvasia kaip kitas to paties anos pirminės substancijos tapšmo momentas. Rahnerio aiškinime darosi mums suprantama, kodėl Teilhard'as kalba ne apie dvi ontologiškai skirtingas substancijas (medžiagą ir dvasią), jų buvimą, kaip sakyta, net aiškiai neigdamas („pasulyje nėra nei medžiagos, nei dvasios“), bet apie vieną substanciją, kurią jis vadina „visatos medžiaga“ ir kuri vieną momentą yra medžiaga, o kitą momentą — dvasia. Šiuo ontologiniu monizmu Teilhard'as mėgina pergalėti dabar taip nemėgstamą dualizmą tarp medžiagos ir dvasios ir išaiškinti dvasios kilmę iš medžiagos. Ontologinio skirtumo tarp medžiagos ir dvasios, vadinasi, skirtumo pačioje jų būtyje, Teilhard'ui nėra, nes, tokiam skirtumui esant, tuojau atsiranda nebeužgrindžiama praraja, ir dvasia negali būti kildinama iš medžiagos kaip šios momentas.

Tasai tad užkulisis, kurio ieškome Teilhard'o sistemoje, yra ne kas kita, kaip ontologinis monizmas. Būtis savo gelmėse yra vieninga; nėra jokio ontologinio skirtumo tarp būtybių, nes jos visos yra tik tos pačios „visa-

tos medžiagos" apraiškos, momentai, poliai. Ši gi „visatos medžiaga" yra viena ir ta pati visur. Ji nėra nei medžiaga skyrium nuo dvasios, nei dvasia skyrium nuo medžiagos. Ji yra pirmesnė negu šis skirtumas. Tiek medžiaga, tiek dvasia kyla iš „visatos medžiagos" kaip jos būsenos tapsmo eigoje. Galima šį ontologinį monizmą vadinti materialistiniu, galima vadinti jį ir spiritualistiniu: jo esmė nuo to nekinta. Jeigu medžiaga yra „sušalusi dvasia", tai dvasia yra atšilusi medžiaga. Skiriasi būsenos, bet ne esmė. Vienas vienintelis ontologinis pagrindas, iš kurio visa išauga ir kuriame visa laikosi, keičia, tiesa, tapsmo eigoje savo išvaizdą, bet ne savo esmę. Štai kodėl ir M. Wredesas, labai aiškiai išdėstęs Teilhard'o ontologijos monistinį pagrindą, iš sykio vadina jį „fenomenaliniu materializmu" (p. 22). Kadangi tačiau Teilhard'o teorijoje medžiagos ir dvasios vienybė yra mąstoma kaip reali (plg. p. 34) ir kadangi šis realumas yra galimas tik tuomet, jei dvasia ir medžiaga yra dvi tos pačios „visatos medžiagos" būsenos, tai anas fenomenalinis materializmas galų gale virsta „fenomenaliniu spiritualizmu" (p. 42), nes Teilhard'as visatos medžiagą suvokia kaip energiją, teikdamas jai dvasinio pobūdžio³⁹. Evoliucinė Teilhard'o teorija, užuot vedusi į materializmą, kaip tai dažniausiai daro kitos teorijos, baigiasi galų gale spiritualizmu.

Tačiau spiritualistinis monizmas savo ruožtu greitai virsta materialistiniu monizmu, kaip tai yra įvykę Hėgelio atveju ir kaip tai būtinai įvyksta ir Teilhard'o atveju. Juk jeigu atsiminsime, kad kalbėti apie dvasią galima tik tada, kai ji suprantama kaip asmeninė dvasia, nes neasmeninė dvasia yra loginė nesąmonė ir todėl egzistuoti iš viso negali, tai tuomet anoji „visatos medžiaga" negalės būti dvasinė jokia prasme ir jokių atveju, net jeigu ją vadintume ir energija. O tai pripažinus, kiekvienas ontologinis monizmas pasirodo esąs materialistinis. Jeigu medžiaga yra „sušalusi dvasia", tai iš šios „dvasios" mes statomės juk namus, mes ją raikome ir valgome, ją dėvime ir ja avime, ją kalame savo kūjais ir tirpdome savo krosnyje. Kodėl visa tai reiktų vadinti spiritualizmu ir kokią prasmę turėtų šitoks pavadinimas? Kas tad medžiagą ir dvasią laiko dviem tos pačios substancijos būsenom, dviem to paties tapsmo momentais, dviem tos pačios srovės poliais, jokių būdu neišgelbsti dvasios kaip

ontologiškai skirtingos nuo medžiagos. Medžiaga kiekviename monizme sunaikina dvasios savarankiškumą, nes, būdama esmėje asmeninė, dvasia nesiduoda paverčiama kažkokia bendrybe, kuri realiai egzistuo-tų dar prieš asmens pasirodymą pasaulyje, kaip tai norėtų Teilhard'as. vadinamas „visatos medžiaga“ dvasios ir medžiagos vienybe („dvasia-medžiaga“). Dvasios buvimas yra realus tik asmeniniu būdu, vadinasi, tik tada, kai dvasia turi skirtingą nuo medžiagos tiek esmę, tiek kilmę ontologiniu atžvilgiu. Todėl aną ontologinį Teilhard'o užkulisį mes ir vadiname materializmu. Materialistinis monizmas yra tai, kas apsprendžia Teilhard'o mąstyseną, kalbėseną, evoliucijos aiškinimą, jo filosofiją ir teologiją. Jo spiritualizmas čia nieko negelbsti, nes, būdamas monistinis, jis susilieja su materializmu medžiagos naudai. Teilhard'as savo vizijose, kaip anksčiau sakėme, vadina medžiagą „tokiu judriu ir perregimu kūnu, jog mes jos nebeskiriame nuo dvasios“. Tai būdingas posakis, išreiškias visą Teilhard'o sampratą dvasios atžvilgiu: dvasia jam susilieja su medžiaga todėl, kad jis dvasios esmę regi ne jos asmeniškume, o jos judrume bei perregimume, vadinasi, materialistinėse savybėse, patiriamose ypač energijos atveju. Čia, kaip ir daug kur kitur, prasikiša tas pats loginis nenuoseklumas ir net loginė klaida. Kiekviena dvasia yra energija veiklos prasme. Tačiau ne kiekviena energija yra dvasia. Kad kuri nors energija kaip veikimas būtų galima vadinti dvasia, ji turi turėti specifinę savybę, būtent: ji turi būti asmeninė. Štai ko Teilhard'as neregį ir į savo sistemą neįtraukia, nes asmuo jo filosofijoje bei teologijoje, kaip matysime vėliau, yra nuvertintas ligi pereinamojo bendrybės taško kaip ir Hėgelio atveju.

Šios užkulisinės ontologijos šviesoje darosi suprantamesnė ir Teilhard'o teorija, liečianti žmogaus pasirodymą pasaulyje. Jau pakartodami minėjome, kad Teilhard'as vadina žmogų molekulę ir teigia, esą tik ana „visatos medžiaga“, kurioje dar nėra išsiskyrusios medžiaga ir dvasia, galėjo kildinti „žmogiškąją molekulę“ (VI, 74). Žmogaus pavadinimas molekulę turi gilią prasmę. Juk žmogus, pasak Teilhard'o, yra atsiradęs kaip pasėka anos visuotinės ir vieningos substancijos susitelkimo (complexion) ir todėl visiškai teisingai gali būti vadinamas molekulę, nes molekulę juk ir yra ne kas kita, kaip atomų

susitelkimas į tam tikrą vieneta. Minėta kiekybinė Teilhard'o mąstysena čia išeina aikštėn labai ryškiai ir trunka visą laiką, kol jis aiškina žmogaus atsiradimo vyksmą. Štai trumpas to vyksmo aprašymas.

Pagrindinė sąlyga, kad žmogus kaip sąmoninga bei laisva būtybė galėtų kilti kosminio išsivystymo keliu, yra sąmonės buvimas medžiagoje. Teilhard'as gerai žino, kad jei sąmonės nėra pradiniam evoliucijos taške (alfa), tai jos nebus nė evoliucijos galiniame taške (omega). Todėl jis nesivaduoja dialektiniu priešingybės dėsniu ir medžiagoje ieško ne „ne-sąmonės“, bet kaip tik sąmonės, teigdamas: „Visiškai neveiklios, visiškai grubios medžiagos nėra. Kiekvienas pasaulio elementas turi tam tikrą vidaus gyvenimo ir savaimingumo, t. y. sąmonės diegą, tegu ir be galo mažu laipsniu“ (IV, 327). Šis sąmonės diegas medžiagoje yra toks mažytis, jog „mums yra nepastebimas, tarsi jo ten iš viso nebūtų“ (t. p.). Tačiau jis yra. Tai išeities taškas visai Teilhard'o antropologijai; taškas, kuris kaip tik patvirtina tai, ką aukščiau esame sakę, būtent kad Teilhard'o filosofija yra evoliucijos, o ne besubjektinio tapsmo filosofija, nes jis prileidžia sąmonę kaip jau esančią pačioje medžiagoje, vadinasi, priima išsivystantį subjektą, kuris evoliucijos eigoje tik išsiskleidžia, o ne atsiranda iš niekio. Sąmonės buvimą medžiagoje priėmus, tolimesnė žmogaus atsiradimo eiga vyksta beveik savaime. Kompleksijos arba telkimosi vidun dėsniui veikiant, kiekvienas kūnas didina aną Teilhard'o minimą vidaus gyvenimą bei savaimingumą arba sąmonę. Radialinės energijos stumiama, „visatos medžiaga“ tirštėja; iš jos kyla atomai ir molekulės kaip viršiniai šio tirštėjimo pavidalai. Tačiau tos pačios energijos įtakoje tirštėja ir medžiagos vidaus gyvenimas arba anas sąmonės diegas. Ateina laikas, kai šis tirštėjimas įgyja tokio laipsnio, jog darosi „mūsų patirčiai prieinamas“ (IV, 327). Tokį pirmą patiriamą sąmonės pavidalą Teilhard'as regi virusuose⁴⁰. Bet vyksmas eina toliau, kol galop ši kompleksija pasiekia žmoguje „mąstymo formą ir nuo dabar virsta vyraujančia“ (IV, 328). Tai įgalina Teilhard'ą, sekant J. Huxley, teigti, esą žmogus yra „ne kas kita, kaip savisąmonės pasiekusi evoliucija“⁴¹, o visą išsivystymo kelią vadinti ne kitaip kaip „tik sąmonės augimu“ (p. 210). Tuo būdu, sako Teilhard'as, „sąmonė nustoja buvusi atsitiktiniu, nuostabiu, tolimu visatos įvykiu.

Priešingai, ji virsta normalia ir visuotine apraiška" (IV, 330). Pasaulio evoliucija esmėje yra ne kas kita, kaip ano medžiagoje glūdinčio neregimo bei nepatiriamo, bet realaus sąmonės diego išsivystymas ligi žmogiškosios savi-sąmonės. „Chronologiniu ir struktūriniu atžvilgiu žmogus yra neabejotinai paskiausiai susidėsčiusi, labiausiai komplikuota ir sykiu labiausiai į vidų sutelkta (centrée) molekulė" (IV, 331).

Savo veikalė „Le Phénomène humain" (1947) Teilhard'as tiek tapatina žmogų su evoliucija, jog šisai virs-ta visų prieš jį buvusių pradų santalkine išraiška: laiko ir erdvės galios „tarsi koks subtilus fluidas įsiveržia į mūsų sielą, ją pripildo ir apsprendžia; jos maišosi su sie-los jėgomis, taip kad ši vargu ar žino, kaip ji anas galias galėtų skirti nuo savųjų" (p. 210); todėl „sielos virpėjimai išreiškia evoliucijos pažangą" (p. 210); net ir tasai veiksmas, „kuriuo mūsų dvasia savo plonyčiais čiuptuvėliais įsiskverbia į Absoliutą", Teilhard'o yra vadinamas „emer-gencijos fenomenu" (p. 210), vadinasi, proveržiu to, kas yra jau pačioje evoliucijoje. Visas minėtas Teilhard'o veikalas yra ne kas kita, kaip pastanga „atsekti žingsnis po žingsnio sąmonės pažangą besiorganizuojančioje me-džiagoje" (p. 211). Šios pažangos viršūnė yra žmogus. Pasiekęs savo aprašymu šios viršūnės išnirimą iš visuo-tinės evoliucijos srauto, Teilhard'as atsigrįžta atgal ir tarsi nuo kalno apžvelgia visą išsivystymo kelią, nerasdams žmoguje nieko, ko jis neregėtų jau buvus visuose šio kelio tarpsniuose, tegu ir be galo mažu kiekiu: sąmo-nė ir laisvė (plg. IV, 328), meilė ir visuomenė („biologinio fenomeno viršūnė"), technika ir išradimai. „Argi iš tikro esama tokio jau labai didelio skirtumo, žvelgiant gyvy-bės plėtojimosi požiūriu, tarp stuburinio gyvūno, skleidžiančio savo plunksnuotus sąnarius, ir lakūno, skriejan-čio sparnais, kuriuos jis pasigamina savo išradingumo dėka?" — klausia Teilhard'as... „Argi baisingas ir neiš-vengiamas mūsų širdies galių žaismas yra fiziškai mažiau tikras negu visuotinė traukos jėga? <...> Kas gi yra kultūriniai, psichiniai, teisiniai padarai savo esmėje, jei-gu ne grynai gamtiniai, fiziniai ir organiniai dalykai su-žmoginta lytimi?" Žiūrint gamtinės istorijos atžvilgiu, vi-sokie skirtingumai „netenka vertės"; tam, kurio dvasia suvokia „evoliucijos prasmę, neišaiškinamas panašumas virsta tapatybe" ⁴².

Tik probėgomis, nesileidžiant čia į gilesnį šios „tapatybės“ vertinimą, reikia pastebėti, kad Teilhard'ui išsprūdo iš akių vienas dalykas, būtent: kultūriniai kūriniai yra suręsti pagal visiškai kitą principą negu gamtiniai daiktai; mėgindamas savo kūrinis kildinti pagal gamtinį principą, žmogus nieko nepasiekia; kol jis bandė sparūs rištis prie savo kūno ir jais plasnodamas skristi paukščio būdu, aviacija buvo neįmanoma. Taip yra todėl, kad kiekvienas gyvūnas pritaiko save prie jo gyvenamos aplinkos, o kiekvienas žmogus gyvenamąją aplinką pritaiko prie savęs; vadinasi, žmogaus ir gyvulio elgesys pasaulyje eina priešingomis kryptimis. Štai ko Teilhard'as nepastebėjo, aiškindamas mąstymą, meilę, visuomenę, techniką ir apskritai visą kultūrą ne kaip lūžį su biologija, o kaip biologijos išskleidimą ligi aukščiausio laipsnio. Kiekvienas žmogaus įrankis yra ne organų pratęsimas, bet jų išskyrimas bei peržengimas. Ir juo įrankis yra tobulesnis, juo šis išskyrimas bei peržengimas yra aiškesnis. Moderniojoje technikoje tai vyksta labai akivaizdžiai. Juo giliau suvokiame kultūros esmę, juo aiškiau mums darosi, kad pirminių įrankių panašumas į organus yra grynai jų paviršiaus panašumas, esmėje rodas ne į tapatybę, bet kaip tik į priešingybę. Ir tik pavertęs šią priešingybę savo įrankių principu, žmogus atveria duris į begalinę pažangą kultūros srityje.

Laikant žmogų evoliucijos kelio santalka bei šio kelio viršūne, nuosekliai ir dvasia yra ne medžiagos priešingybė, o irgi tik jos viršūnė arba aukščiausias išsiskleidimas, nes ji taip pat yra kilusi iš anos „visatos medžiagos“. Ankstyvesnę vad. santūraus evoliucionizmo mintį, esą žmogaus kūnas yra išsivystęs iš gamtos, tačiau žmogaus siela esanti Dievo tiesiog sukurta iš nebūties, Teilhard'as atmeta. Pasak jo, žmogus visas kyla iš gamtos. „Kūnu ir siela jis išnyra iš ano nuostabaus kūrybinio darbo, kuriame dalyvauja daiktų visuma“ (IV, 201). Sielai negali būti daroma jokios išimties, nes „mūsų visatoje kiekviena būtybė dėl savo medžiaginės sąrangos yra surišta su visa praeitimi. Visa yra esmėje viena ir vienintelė istorija. . . Mažiausia išimtis iš šios taisyklės sugriautų visą mūsų patirties statinį“ (IV, 40). Kitaip tariant, jeigu siela būtų Dievo tiesiog sukurta iš nebūties, tai reikštų, kad ji nepriklauso visatos istorijai, o yra jon atėjusi iš „anapus“, iš kažkokios antistorijos ir todėl esanti visatai sve-

tima. Kodėl šitaip negalėtų būti — bent logiškai, — Teilhard'as nepaaiškina. Jis tik iš anksto teigia, esą visata turi vieną vienintelę istoriją ir todėl neleidžia, kad kas nors būtų kilęs ne iš šios istorijos. Nuosekliai jis atmeta ir sielos tiesioginio kūrimo mintį. „Kūrėjas nenusiviedė jos vieną gražią dieną į pasaulį, dirbtiniu būdu paruošą jai priimti. Greičiau jis leido jai gimti taip lygiai pirmą sykį, kaip ir dabar kiekvieną dieną, būtent iš nuostabaus visatos veikimo“ (IV, 199—200). Teilhard'o sistemoje tai labai logiška. Juk jeigu ši medžiaga pati savyje yra sąmoninga, tegu ir labai mažu kiekiu, tai siela ir yra ne kas kita, kaip šio sąmonės tirštėjimo pasėka arba „dvasinis pasaulio atomas“.

Bet kaip tik šitoje vietoje užčiuopiame Teilhard'o prieštaravimą Krikščionybės mokslui sielos kilmės atžvilgiu. Šį mokslą pop. Pijus XII yra šitaip trumpai nusakęs: „Katalikiškasis tikėjimas įpareigoja mus laikyti tikra, kad sielos yra Dievo tiesiog (immediate) sukuriamos“ (enc. „Humani generis“, § 36). Tiesa, Katalikų Bažnyčia niekad nėra skelbusi, kaip tai įvyksta ir koks yra šio kūrimo santykis su žmogaus gimimu iš tėvų. Įvairias tiek senųjų, tiek naujųjų teologų teorijas, mėginančias šį santykį išaiškinti, reikia laikyti tik bandymais, ne daugiau. Jų negalima tapatinti su Bažnyčios pagrindine tiesa, kad siela kyla tiesiog iš Dievo kuriamuoju Jo veiksmu. Žodis „tiesiog“ reiškia tarpininko stoką: tiesioginis sąlytis yra sąlytis be tarpininko; tiesioginis kūrimas yra kūrimas be tarpininko. Tai primename todėl, kad dabar, vyraujant sąvokų mišiniui, ir toks aiškus žodis kaip „tiesiog“ pradedamas suprasti „kitaip nei tradicinėj teorijoje“, pasikliaujant tuo, esą „Bažnyčia nepasako, kaip tą terminą suprasti“⁴³, lyg tai būtų terminas, o ne savaime suprantamas būdo prieveiksmis. Mūsų klausimo atveju šis prieveiksmis reiškia: 1) Dievo atžvilgiu, kad Jis kuria sielą, nesinaudodamas jokiais antrinėmis priežastimis arba biologinėmis jėgomis; vadinasi, kad tarp Dievo kaip Kūrėjo ir sielos kaip kūrinio nėra nieko, kas galėtų būti vadinama sielos atsiradimo veiksmiu: vienintelis veikėjas čia yra Dievas; 2) sielos atžvilgiu, kad ji kyla ne iš kokios nors esančios būtybės, bet iš nebūties niekio prasme; vadinasi, kad tarp Dievo ir sielos nėra nieko, kas galėtų būti laikoma sielos šaltiniu: vienintelis šaltinis čia yra nebūtis. Dievas ir nebūtis yra tai, kas apsprendžia sie-

los pasirodymą pasaulyje tiek pradžioje, tiek ir dabar. Stoka tarpininko kaip veikėjo ir stoka tarpininko kaip šaltinio sudaro prasmę ano paprasto žodelio „tiesiog“ sielos kilimo atžvilgiu.

Šis Bažnyčios mokslas turi aiškų pagrindą Šventraštyje, kuris žmogaus kūrimą kaip tik aprašo dialektiniu būdu: žmogus esąs sukurtas iš žemės dulkių, tačiau jam yra paties Dievo įkvėptas gyvybės kvapas (plg. *Pi 2, 7*). Tai, be abejo, vaizdas. Tačiau jis kaip tik ir atskleidžia savotišką dialektiką žmogaus atsiradimo atveju. Iš vienos pusės, žmogus siejasi su pasauliu („žemės dulkės“), iš kitos — jis tiesiog siejasi su Dievu („gyvybės kvapas“). Žmogus tampa žmogumi ne tuo, kad jis yra paimamas iš žemės, bet tuo, kad jam Viešpats tiesiog įkvepia gyvybės kvapą. Šios dialektikos per maža paiso ne tik Teilhard'as, bet ir juo sekantieji modernieji teologai, manydami, esą „Dievo veikimo būdas, kuriuo Jis sukuria žmogaus sielą, visiškai nesiskiria nuo to veikimo būdo, kuriuo Jis sukuria gyvulio sielą“⁴⁴. Tik šio vienodo veikimo padarinys esąs „toks skirtingas, kad užsitarnaują tiesioginio sielos sukūrimo iš nebūties vardą“ (t. p.). Kitaip tariant, tiesioginis kūrimas iš nebūties čia yra rišamas ne su sielos kilme, bet su jos esme, ir tuo būdu visas klausimas esti sumenkinimas, paverčiant tiesioginį Dievo kūrimą metafora. Juk jeigu visas būtybes Dievas kuria vienodu savo veiksmu, tai kodėl vienai tinka vardas „tiesiog sukurta“, o kitai — ne? Kūrinio esmė čia neturi reikšmės, nes mes šiuo atveju klausiamo, ne ką Dievas kuria, bet kaip jis kuria, būtent tiesiog ar netiesiog, realiai ar tik metaforiškai? Nes apie netiesioginį kūrimą tikra šio žodžio prasme negali būti nė kalbos (apie tai kiek vėliau). Jeigu žmogaus siela Dievo atžvilgiu kyla lygiai taip kaip ir gyvulio siela ir tik dėl savo vertingumo gali būti laikoma sukurta „tiesiog iš nebūties“, tai šis posakis yra lygiai tokios pat reikšmės kaip dažnos motinos pasakymas apie savo vaiką, esą jis toks gražus, lyg būtų tiesiog „iškritęs iš dangaus“. Abu posakiai yra metaforos — daugiau nieko. Tuo tarpu Šventraštis labai aiškiai skiria Viešpaties kūrimą kitų padarų, kuriuose anos dialektikos nėra (plg. *Pi i, 3–25*), ir žmogaus, kuriame ši dialektika aiškiai pasirodo; vadinas, kuriame išeina aiškstėn kažkoks specifinis Dievo veiksmas, anasai gyvybės kvapo kvėpimas, Bažnyčios suprantamas tiesioginio sielos sukūrimo

prasmė. Deja, Teilhard'o sistemoje šitaip suprasto sielos kūrimo nėra ir negali būti, nes, kaip matysime vėliau, šioje sistemoje nebūties nėra.

Žmogaus pasirodymu pasaulyje evoliucija betgi nesi-
baigia. Nors Teilhard'as nuolatos teigia išsivystymo orto-
genezę, vadinasi, jo kryptį, einančią žmogaus linkme ir
siekiančią žmogaus kaip savo tikslo, tačiau, pasiekęs šį
tikslą, vyksmas einas vis toliau, žmogų peržengdamas ir
kildindamas vėl kažką nauja. Ar žmogus yra „visatos
viršūnė"? — klausia Teilhard'as (IV, 333). Ar galima būtų
prileisti, kad telkimosi arba tirštėjimo vyksmas eitų ir to-
liau? Teilhard'as į tai atsako teigiamai, nors sykiu ir pa-
stebi, kad negališ pateikti įrodymų bei išvystyti smulk-
menų (plg. t. p.). Betgi ligšiolinė pasaulio eiga įtaigojanti
mintį, kad žmogus esąs tik pumpuras, iš kurio turis iš-
siskleisti kažkas daugiau negu žmogus (plg. IV, 333).
Žmogus esąs tiktai strėlė (kaip ir Nietzsche's antropologi-
joje), rodanti į kažką dar labiau sutelktą, sutirštėjusį,
komplikuotą negu jis pats (t. p.). Juk „esama atomų, ku-
rie yra branduolių ir elektronų sumos; esama molekulių,
kurios yra atomų sumos; esama celių, kurios yra moleku-
lių sumos. Kodėl tad būtų negalima žmonija, kuri būtų
organizuotų asmenų suma?" (IV, 333). Tai būtų „nepa-
prasta hipercelė, smegens iš smegenų, talpiną savyje vi-
sokios dvasios žemės paviršiuje nuaustą „noosferą“" (IV,
334).

Ši Teilhard'o prielaida logiškai plaukia iš visos jo siste-
mos. Atsiminkime tik, kad žmogų jis vadina molekule, ki-
lusia iš medžiagos vidaus gyvenimo tirštėjimo. Tad kodėl
ši žmogiškoji molekulė negalėtų jungtis su kitomis žmo-
giškomis molekulėmis ir tuo būdu sukurti kažkokią naują
celę, kaip kad organinės molekulės yra sukūrusios gyvą
celę? Kadangi žmogiškoji molekulė yra kilusi iš sąmonės
tirštėjimo, tai ši nauja celė, arba „hipercelė“, kaip ją Teil-
hard'as vadina, būtų ne kas kita, kaip individualinių są-
monių junginys arba „noosferą“ (gr. *nous* — protas arba
dvasia). Atskiro žmogaus sąmonė būtų peržengta ir pra-
lenkta. Tai būtų naujas evoliucijos tarpsnis, nuosekliai
einas po visų kitų tarpsnių. „Geogenezė pereina į bioge-
nezę, kuri galų gale yra ne kas kita, kaip psihogenezė. . .
Psihogenezė mus atvedė ligi žmogaus. Dabar betgi ji pa-
sitraukia, nes atsiranda aukštesnė funkcija, kuri ją įtrau-
kia į save: tai yra gimimas ir išplitimas dvasios arba no-

ogenezė" ⁴⁵. Paprasčiau kalbant, medžiagos gimimas pereina į gyvybės gimimą, gyvybės gimimas pereina į psichės gimimą, psichės gimimas pereina į dvasios gimimą. Šis gi perėjimas glūdi vienijimesi: „Evoliucija yra sąmonės kilimas; sąmonės kilimas yra vienijimosi vyksmas... Todėl juo daugiau telkimosi, juo daugiau ir sąmonės" (p. 235–36). Teilhard'as stengiasi mus įtikinti, kad šitoks vyksmas dabar jau apima visą žmoniją, visus maistančius asmenis, visus psichobiologinius veiksmus ir veda į „savotišką mega-sintezę" (p. 236). Šio vyksmo šviesoje žmogaus asmuo atrodo Teilhard'ui esąs „specifiškai kūninė ir praeinanti savybė — kalėjimas, iš kurio reikia ištrūkti" (p. 251). Tai labai nuoseklu, jei evoliucija, kaip sakyta, yra nuolatinis sąmonės kilimas ir jei šis kilimas glūdi vienijimesi. Pasiekęs asmeninės sąmonės žmoguje, vienijimosi vyksmas eina toliau ir apima asmenis, spausdamas juos į naują vienybę. Todėl Teilhard'as ir teigia: „Evoliucija turi savo gale baigtis kažkokia aukščiausia sąmone" (p. 252). Ši aukščiausia sąmonė pajėgtų dvasiškai žymiai daugiau negu ir pats didžiausias genijus, sykiu tačiau ji įgalintų kiekvieną individualinę sąmonę išvystyti savo pajėgumą ligi aukščiausio laipsnio. Žmonių kaip asmenų sujungimas į šią hipercelę arba megasintezę būtų jų didžiausios laisvės ir didžiausio kūrybiškumo sąlyga. Kokiu būdu visa tai reikštųsi, šiandien pasakyti „dar neįmanoma ir net pavojinga" (IV, 334). Viena betgi aišku, kaip šia linkme eina visos žmonijos išsivystymas, kuri liudijąs pasaulio vienijimasis įvairiose srityse: „Nuo Rytų lig Vakarų darbuojasi evoliucija vis turtingesniame ir komplikutesniame savo veiklos lauke; iš visų dvasių visumos ji steigia vieną dvasią" ⁴⁶. Asmeninė sąmonė virs-ta molekule arba cele, įsijungiančia į visuotinę dvasinę hipercelę arba į „ištisą sąmonės sluoksnį" (p. 281).

Tai vaizdas vyksmo, iš kurio kyla žmogus. Jis, kaip matome, yra gana paprastas: medžiagoje glūdinti sąmonė arba anas „išielintas molis", kaip medžiagą vadina Teilhard'as ⁴⁷, telkiasi vis labiau vidun, išvysto vis tobulėsnų sąmoningumo pavidalų, kol galop gyvybė „duoda šuolį į Aš-sąmonę" ⁴⁸, pasiekdama tuo būdu savisąmonę ir apsireikšdama žmogiškojo asmens lytimi. Ši gi lytis kaip dvasinė molekulė esti dabar vis labiau jungiama su kitomis tokiomis pat molekulėmis, kol iš jų susidarys no-osfera arba aukščiausia vieningos žmonijos sąmonė. Ke-

lias iš tikro labai nuoseklus: jame nėra jokių pertraukų, jokio išikišimo iš „anapus“, jokių katastrofų bei puolimų, palyginus jį su Krikščionybės vaizduojamu žmonijos keliu. Viskas čia yra nuosekliai sudėstyta ir sukabinta; viskas atsiranda savu laiku; niekas negali „pasirodyti nei anksčiau, nei vėliau“ (IV, 36). Net ir viso, šio kelio atbairga Teilhard'ui atrodo būsianti „galutinis evoliucijos jėgų pražydimas žmogiškosios pažangos prasme“⁴⁹. Pasaulio galas kaip katastrofa, kuri žmoniją nušluotų nuo žemės paviršiaus, teoriškai, tiesa, yra galima, tačiau praktiškai „ji niekadoms neįvyks“ (p. 270), nes tuo būdu „žlugtų visatos paskirtis“, o tai esą, pasak Teilhard'o, nesąmonė (p. 271). Žmogus „turi pasiekti tikslą“, nors ir ne gamtiniu būtinumu, „tačiau neklystamai“ (t. p.). Taip pat yra galima hipotezė, kad dalis žmonių atsisakytų šio tikslo, paneigtų Omega ir tuo būdu įvykdytų vieningos noosferos skilimą (plg. p. 284–85). Tačiau ir ši hipotezė, „artimesnė tradicinei apokalipsei“ (p. 285), pagal Teilhard'ą, prieštarauja noogenezės arba dvasios gimimo prigimčiai (t. p.), todėl yra tik gryna galimybė. Tad belieka tik nuojauta, esą blogis paskutiniame žmonijos tarpsnyje bus sumažėjęs ligi menkniekių, išnyks neapykanta ir kovos, ligos ir badas; visoje noosferoje viešpataus vienybė ir taika (plg. p. 284). Tai skaidrus ir viltingas vaizdas. „Bet ar tuo būdu nėra viskas mums žymiai aiškiau mūsųjoje visatoje?“ — klausia Teilhard'as. Be abejo! Čia viskas yra taip aišku, jog žmogus pradėdi net abejoti šio aiškumo tiesa. Juk kiekvienoje monistinėje ontologijoje yra viskas labai aišku — vis tiek ar ši ontologija būtų Plotino, ar Hėgelio, ar Teilhard'o, ar dialektinio materializmo. Priėmus bet kurios ontologijos pagrindinį principą — Teilhard'o atveju sąmonės buvimą medžiagoje, — visa kita išsivysto savaime ir pasiekia nuostabaus aiškumo. Lieka tik neatsakytas klausimas, ar anas pagrindinis principas yra tiesa; vadinasi, ar jis atitinka tikrovę ir ar yra pajėgus šią tikrovę išaiškinti jos visumoje. Tai dabar ir mėginsime patikrinti, klausdami Teilhard'o sistemą, ar ji pajėgia išaiškinti žmogų jo visumoje: iš vienos pusės, jį patį savyje kaip asmenį, iš kitos — jo santykį su Dievu.

4. KŪRIMO IR IŠSIVYSTYMO SUKEITIMAS

Pirmas klausimas, kurį pateikiame Teilhard'o evoliucijos filosofijai ir teologijai, yra: ar galima Teilhard'o sistemoje rasti kūrimą iš nebūties? Keliant šį klausimą, autoriui visados ateina į galvą viena žinomo biologo J. Uexküllio atsiminimų vieta, kur jis aprašo Estijoje gyvusių vokiečių baronų šventę dar caro laikais (pats Uexküllis yra iš Estijos kilęs vokietis). Vieną sykį į šventę buvo pakviestas Rusijos didysis kunigaikštis ir Petrapilio metropolitas. „Visi susėdo už stalo. Didysis kunigaikštis barono Dellinghauseno kaip šeimininko dešinėje, metropolitas — kairėje. Staiga didysis kunigaikštis pasilenkė prie metropolito ir tarė: „Šventenybe, gal teiksitės sukalbėti malda“. Metropolitas atsistojo ir paklausė Dellinghausena: „Kur kabo ikonos?“ Šventės dalyviai neteko žado. Kadangi visi baronai buvo liuteronai, tai niekam nė į galvą neatėjo pakabinti puotos salėje kokį nors šventą paveikslą. Kas bus dabar, kai metropolitas patirs, kad jokios ikonos salėje nėra? Skandalas atrodė neišvengiamas. Visi sužiu-ro į Dellinghausena laukdami, ką šis atsakys. Bet Dellinghausenas nieko neatsakė, tik ramiai ranka mostelėjo į vieną salės kampa, taip labai išpuoštą žalumynais, jog jie turėjo pridengti bet kokį paveikslą. Metropolitas nusilenkė nurodytai kertei, persižegnojo ir sukalbėjo malda. Visi atsiduso“⁵⁰.

Simboliškai ši scena kartojasi kiekvieną sykį, kai klausiamo Teilhard'o: „Kur slypi kūrimas jo filosofijoje?“ Jis nieko neatsako, o tik mosteli evoliucijos linkui. Teilhard'o šalininkai nusilenkia nurodyta kryptimi, persižegnoja, ir visi lengvai atsidūsta. Evoliucijos žalumynai tiek dengia nurodytą kryptį, jog ten nieko neregėti. Visi mano, esą toje kertėje slypi dieviškasis kūrimas. Jeigu tačiau Petrapilio metropolitas būtų palikęs savo vietą prie stalo, nuėjęs į parodytą kertę ir arčiau pasižiūrėjęs, tai būtų pastebėjęs, kad ten jokios ikonos nėra ir kad jis nusilenkė tuštumai. Gal tai nieko nekenkia maldingumui, tačiau tai nepakenčiama filosofijai. Filosofija netiki tokiems rankos mostams. Ji nori pati patirti, ar tai, į ką nurodoma, yra tikrovė, ar tuštuma. Tai ne tik filosofijos teisė, bet ir jos pareiga. Todėl ir mes netikime Teilhard'o mostams, nors jis kiekviename žingsnyje jų mums teikia,

nuolatos kalbėdamas apie kūrimą. Bet kaip tik šis toks dažnas kūrimo minėjimas ir darosi įtartinas. Mes tad dar sykį neatlaidžiai klausiamo: „Ar galima Teilhard'o sistemoje rasti kūrimą iš nebūties?" Ne bet kokį „kūrimą", ne vienos būtybės išsiskleidimą ligi savo pilnatvės, ne sąmonės telkimąsi, bet kūrimą iš nebūties tikra šio žodžio prasme. Juk jeigu Teilhard'as pats apie save sako: „Aš gyvenu Krikščionybės širdyje"⁵¹, tai kūrimas iš nebūties jam negali nerūpėti, nes jis yra viena iš krikščioniškojo tikėjimo dogmų, vadinasi, nepajudinamų viso Krikščionybės pastato stulpų. Krikščionybei anaiptol ne vis tiek ne tik tai, ar Dievas sielą kuria tiesiog, ar leidžia jai gimti biologinių jėgų veikimu, bet ir tai, ar pasaulio pradžioje yra nebūtis, iš kurios Viešpats pašaukia būtį (vis tiek kokia ji būtų), ar „kas nors", iš kurio laiko eigoje išrieda visa pasaulio sąranga. Kiekviena ontologija, kurioje nebūtis nėra, vadinasi, kurios pradžioje stovi amžinas „kas nors", yra nekrikščioniška. Todėl teisingai A. G. van Melsenas priekaištauja tiems, kurie nesistengia aiškinti kaip tik pradinio evoliucijos taško: „medžiaga paprasčiausiai yra — ir baigta"⁵². Šis priekaištas tinka Teilhard'ui visu svoriu, nes jis nuolatos kalba apie „visatos medžiagą", kuri esanti „dvasia-medžiaga", vadinasi, neišsiskyrusi dvasios ir medžiagos vienybė, niekur nepaaiškindamas, koks yra šios „visatos medžiagos" kilmės šaltinis ir ar ji iš viso turi kokią nors kilmę. „Visatos medžiaga" paprasčiausiai yra — ir baigta. Štai kas mūsų nepatenkina ir štai kodėl mes leidžiamės ieškoti kūrimo iš nebūties Teilhard'o sistemoje, mėgindami kiek griežčiau pažvelgti į aną pradinį išeities tašką.

Vienoje savo raštų vietoje Teilhard'as šitaip aiškina žmogaus veikimą: „Savo veikime aš jungiuosi su kūrybine Dievo jėga, tampa su ja viena, tačiau ne tik kaip jos įrankis, bet ir kaip jos pratęsimas" (VI, 46). Šis posakis apibūdina visą Teilhard'o sampratą, kuria jis nusako Kūrėjo santykį su kūriniu: kūrinio veikimas yra Kūrėjo veikimo tęsinys. Užtat kūrinio veikimas ir vadinasi kūrimas. Tai kartoja Teilhard'as labai dažnai. „Pirmoji Priežastis savo veikimu įsijungia ne į pasaulio pradus, bet tiesiog įtaigoja gamtą, taip kad galima sakyti: Dievas mažiau daiktus kuria, o daugiau leidžia jiems patiems kurtis" (IV, 40). Kitoje vietoje: „Dievas leidžia daiktams darytis" (VI, 225). Sąvokos „kurtis", „darytis" yra pagrindinės,

kuriomis Teilhard'as reiškia savą kūrimo sampratą. Dievas gyvena daiktų gelmėse ir „leidžia jiems patiems dalyvauti savo dieviškume“ (IV, 197). Bet kadangi dieviškumas visų pirma reiškiasi kūryba, tai ir daiktai, veikdami kaip dalyviai dieviškume, pratęsia dieviškąją kūrybą. Tarp dieviškojo kūrimo ir daiktų veikimo nėra tad esminės trūkios (cezūros): tai, ką daiktai pagamina, yra Dievo sukuriama, nes daiktų veikimas juk esąs dieviškojo kūrimo tęsinys. Todėl Teilhard'as ir teigia: „Dievas mus sukuria, veikdamas į mus per evoliuciją“ (V, 109). Nuosekliai tad jis ir atmeta tokią kūrimo sampratą, kuri ieško daikto buvimo pradžios. Jam šitokia samprata esanti „neleistinas fenomenalinės plotmės užteršimas metafizine“ (IV, 197), tarsi daiktų dalyvavimas dieviškume ir jų veikimas kaip dieviškojo kūrimo pratęsimas iš tikro būtų fenomenalinė, t. y. apraiškų sritis, o ne metafizinė ir net teologinė hipotezė! Kūrimas, pasak Teilhard'o, vyksta visur ir visados. Jis yra įliejamas į antrinių priešasčių veikimą. Dieviškojo kūrimo niekur negalima užčiuopti kaip dieviškojo, o tačiau jis yra visur (plg. t. p.). Tačiau kodėl ši pažiūra nėra metafizinė? Juk jeigu naujų dalykų kilimo pasaulyje niekur negalima apčiuopti kaip dieviškojo kūrimo, tai aiškinti šį kilimą kaip tik dieviškojo kūrimo prasme ir reiškia žiūrėti į šį kilimą ne fenomenologiniu, bet metafiziniu atžvilgiu. Fenomenologiškai žiūrint, čia nematyti jokio kūrimo. Dievo ryšys „su mokslams žinomų faktų pasauliu“⁵³ niekad nepagalinti būti parodytas be metafizikos jau pačioje pradžioje, o ne gale arba aname Omegos taške. Juk jeigu kas tvirtintų, esą inžinieriaus pagamintas automobilis yra Dievo sukurtas, tas turėtų savą metafiziką (ir labai keistą!), visiškai neįmanomą išvesti iš inžinieriaus veiklos, vadinasi, iš fenomenalinės srities. Jeigu tad mes žvelgiame į pradinę evoliucijos tašką ir klausiamo, kokių veiksmu evoliucija prasidėjusi (nes amžina evoliucija yra loginis prieštaravimas), tai čia nėra neleistinas fenomenalinės srities užteršimas metafizine, kaip ginasi Teilhard'as, bet būtinas klausimas. Nes tik šį klausimą išaiškinus, atsiskleis tiek pati evoliucijos esmė, tiek jos atbaiga aname Omegos taške.

Koks tad yra santykis tarp kūrimo ir išsivystymo Teilhard'o sistemoje? Kadangi, kaip sakyta, daiktų veikimas yra dieviškojo kūrimo pratęsimas, o šis veikimas yra evoliucinio pobūdžio, tai gauname visiškai nuoseklią išva-

da, kad išsivystymas yra dieviškojo kūrimo būdas. Išsivystymas ir kūrimas yra esmėje tas pat dalykas, tik svartomas vis iš kitos pusės. Sakydami „kūrimas“, turime prieš akis daugiau Dievą; sakydami „išsivystymas“, kreipiame dėmesio daugiau į daiktą. Tačiau abu šie atžvilgiai susibėga viename veiksmė, kuris galų gale yra Dievo veiksmas. Štai kodėl šiandien Teilhard'o įtakoje ir pradeda įsigalėti sąvoka „evoliucinis kūrimas“ arba kūrimas laiko eigoje, tęstinis kūrimas, kai daiktas pamažu tampa tuo, kuo yra, arba, kaip A. Paškus gražiai sako, „būtis ieško savo esmės ir prasmės“⁵⁴. Evoliucija kaip tik ir yra tokio tęstinio kūrimo arba esmės ieškojimosi būdas. Leisdamas daiktams išsivystyti, Dievas juos kuria ne iš sykiu arba staiga, kaip buvo anksčiau manyta (plg. šv. *Tomas*. S. Th. I, 45, 3), bet kuriamąjį savo veiksmą pratęsdamas laike. Seniau kūrimas buvo suprantamas kaip antlaikinis Dievo veiksmas, kuriuo prasideda ne tik būtis, bet ir pats laikas (plg. šv. *Augustinas*. Conf. XI, 13). Tuo tarpu dabar kūrimas yra atsiejamas nuo laiko pradžios, perkeliamas į jo eigą ir padaromas laikui imanentiniu: tęstinis kūrimas yra iš esmės laiko sąvoka. Galimas daiktas, kad kaip tik čia glūdi pagrindas, kodėl šiandien laiko ilgis (bilijonai metų!) virsta savotiškai nepriklausomu veiksniu, turinčiu jėgos kildinti visas pasaulio būtybes, keičiant jų ontologinę plotmę: „bilijonų metų perspektyvoj“ pastovumas netenka galios⁵⁵, tarsi ne kintanti būtybė kildintų laiką, o kažkoks nepriklausomas nuo būties laikas keistų būtybę, neleidamas jai likti pastoviai.

Ir štai čia susiduriame su staigmena. Visą laiką buvo manoma, kad kūrimas yra visiškai kas kita negu išsivystymas; dar daugiau, kad išsivystymas yra kūrimo priešingybė. H. E. Hengstenbergas net teigia, kad „evoliucionizmo sankirtis su ontologija esmėje yra jo sankirtis su kūrimo teorija“⁵⁶. Tuo tarpu dabar, Teilhard'o pažiūrų šviesoje, staiga mums įtaigojama, esą skirtumas tarp kūrimo ir išsivystymo yra nesusipratimas. Sąvokos „evoliucinis kūrimas“, „kūrybinė evoliucija“, „tęstinis kūrimas“, „daiktų kūrimasis“ kaip tik naikinančios šį skirtumą. Evoliucija nereikalinga jokio sandėrio su kūrimu, nes ji esanti kūrimo būdas. Tai, kas anksčiau atrodė labai sunkiai išsprendžiamas klausimas, dabar pasidarė staiga savaime aiškus dalykas. Naujoji teologija džiaugsmingai sutiko šį paaiškėjimą, nes dabarties žmogui, kuris evoliuciją pri-

ima jau net kaip faktą, nereikia, laužyti galvos, kaip ją suderinti su Krikščionybės skelbiamu kūrimu, nes, priimdami evoliuciją, tuo pačiu pripažįstame ir kūrimą, kadangi Dievas kurias daiktus išvystydamas. Kadaisė šv. Augustinas apie kūrimą sakė: „Tu kuri ne kitaip kaip tik sakydamas — nec aliter quam dicendo facis” (Conf. XI, 7). Dabar reiktų šią Augustino mintį nusakyti šitaip: „Tu kuri ne kitaip kaip tik išvystydamas — nec aliter quam evolvendo facis”. Dabar net mėginama teigti, esą „yra didingiau ir dieviškiau leisti daiktams patiems darytis negu juos daryti”⁵⁷. Evoliucijoje kaip dieviškosios kūrybos formoje išeinanti aikštėn Viešpaties galybė visu savo didingumu. Štai kodėl P. Smuldersas, olandų katalikų teologas, ir mėgina nuraminti visus, kurie evoliucijoje vis dar norėtų regėti kūrimo paneigimą: „Evoliucijos mokslas nieku būdu neardo tikėjimo į kūrimą” (p. 70).

Tačiau čia pat Smuldersas jaučiasi priverstas pridurti: „Žinoma, čia (vad. evoliucijos filosofijoje. — Mc.) smarkiai pakinta kūrimo samprata” (t. p.). Tai esminis prisipažinimas, kuriame kaip tik ir glūdi visa šios filosofijos sunkenybė. Kas priima Teilhard'o evoliucinę filosofiją bei teologiją, gali ramiai sakyti, kad priima ir kūrimą. Betgi jis turi niekad nepamiršti, kad kūrimas šioje filosofijoje reiškia visai ką kita negu Krikščionybėje. Kūrimo sąvoka yra Teilhard'o, kaip sakytą, vartojama nuolatos. Tačiau jos turinys yra visiškai kitoks: žodis „kūrimas” jam turi kitą prasmę negu krikščioniškojoje ontologijoje. Mūsų dienų nelaimė ir yra ta, kad esame — tyčiomis ar netyčiomis — pasilaikę eilę senų terminų, į kuriuos dedame jau visiškai kitą turinį. Kaip šios knygos antrame skyriuje sakytą, evangelikų teologo W. Marxeno teorijoje Kristaus prisikėlimas irgi yra pripažįstamas. Kas tad priima šią teoriją, tuo pačiu priima ir prisikėlimą. Tačiau Marxenui prisikėlimas reiškia, kad Jėzaus reikalas istorijoje nežlugo. Bet „Jėzaus reikalo” nežlugimas ir Jėzaus kaip mirusio asmens pažadinimas iš kapo yra du visiškai skirtingi dalykai. Tuo tarpu abu šie dalykai reiškiami vienu ir tuo pačiu žodžiu „prisikėlimas”. Tai tikrai babiloniška sąvokų maišatis. Tas pat įvyksta ir su kūrimu. Kas sako „kūrimas”, o mano „išsivystymas”, tas teikia šiam terminui visai kitą prasmę. Kodėl tad šią naują prasmę dėti į seną terminą? Ar tam, kad patys neišsigastume ir kitų neišgąsdintume? Jei šis sąvokų mišinys teologijoje var-

tojamas kaip priemonė tikintiesiems apraminti, tai čia nusikalstama net ir tiesumui, ir tokia teologija užsitarnauja priekaišto, kad ji mulkina žmones, kalbėdama apie kūrimą, prisikėlimą, Jėzaus gimimą iš Mergelės visiškai kita prasme, negu žmonės yra tai tikėję. Juk Krikščionybės tiesos glūdi ne pasilaikyme to paties žodžio, bet pripažinime to paties turinio arba tos pačios prasmės. Todėl dabar mums ir reikia išsiaiškinti, ką Teilhard'as supranta, vartodamas terminą „kūrimas“. Kas yra šis jo „kūrimas“, jeigu jis gali vykti išsivystymo būdu?

Krikščioniškojo kūrimo samprata yra atremta į nebūtį: kur nėra nebūties, ten negali būti nė kūrimo krikščioniškąja prasme. Tad kiekviena ontologija, kuri savo pagrinduose nepažįsta arba nepripažįsta nebūties, neturi ir negali turėti kūrimo sąvokos. Kiekviena šitokia ontologija yra nekrikščioniška, nors ir kalbėtų krikščioniškais terminais, nes vieno termino „kūrimas“ čia neužtenka. Kad kūrimo samprata būtų krikščioniška, reikia kalbėti ne tik apie kūrimą apskritai, bet ir apie kūrimą iš nebūties. Tai savaime aišku, taip kad plačiau apie tai kalbėti nėra reikalo. Belieka tik pasižvalgyti, ar Teilhard'o filosofija pažįsta nebūtį ir daiktų kilimą ne tik iš jo prileidžiamos „visatos medžiagos“, bet ir iš nebūties, nes tik tokiu atveju jo pasaulėžiūra gali atitikti Krikščionybės ontologiją.

Ne vienoje savo raštų vietoje Teilhard'as kalba apie niekį (le néant). Tačiau ši jo kalba yra labai savotiška: jis prikergia niekiui kokį nors būvardį kaip pažyminį (determinatio). Jis vadina niekį „fizinis niekis (le néant physique)“, „tikras niekis (le vrai néant)“, „kurti galimas niekis (le néant créable)“ ir t. t. Šis neva „tikslėsnis“ niekio aptarimas būvdvardžiais iš karto krinta į akį ir kelia nuostabą. Juk niekis kaip toks neturi ir negali turėti jokio tikslesnio apibrėžimo. Niekis nėra nei fizinis, nei psichinis, nei dvasinis; niekis nėra nei tikras, nei netikras; niekis nėra nei galimas kurti, nei negalimas. Niekis yra paprasčiausiai niekis — būties stoka, kuri negali būti nei laipsniuojama, nei kaip nors tiksliau aptariama. Scholastinėje filosofijoje vad. „absoliutinis niekis (nihilum absolutum)“ yra loginė kategorija: tai prieštaravimas (contradictio in terminis), kuris su ontologine niekio arba ne būties sąvoka neturi nieko bendro. Prieštaravimas negali būti sukurtas net ir paties Dievo, kadangi čia Dievas tuo

pačiu veiksmu turėtų būti iš nebūties šaukti ir kartu naikinti. Ši kategorija nurodo ne būtybės kilmę, bet tik jos pobūdį — viena kita neigiančias jos savybes (medinė geležis), kurios padaro šią būtybę negalimą egzistuoti net ir kūrybine Dievo galia. Taip pat scholastikoje žinomas „galimo pasaulio (mundus intelligibilis)“ sąvoka irgi neturi nieko bendro su nebūtimi, nes ir ši sąvoka nurodo tik į galimos sukurti būtybės prigimtį (susiderinančias jos savybes), o ne į tai, iš kokio šaltinio ši būtybė kyla. Todėl nėra įmanoma scholastikos „galimo pasaulio“ tapatinti su Teilhard'o „niekiu“, nes Teilhard'o „niekis“ reiškia tai, iš ko pasaulis kyla: jis reiškia šaltinį arba pradžią, tuo tarpu scholastikos „galimas pasaulis“ pažymi tik pasaulio prigimtį arba jo esminį pobūdį loginiu atžvilgiu. Scholastikos „galimas pasaulis“ (kaip ir negalimas dėl prieštaravimo) yra loginė kategorija, Teilhard'o „niekis“ — ontologinė. Jų tad maišyti nedera ir vieną kita aiškinti negalima, kaip tai mėgina daryti Teilhard'o šalininkai, norėdami Teilhard'o „niekį“ suprasti krikščioniška jai prasme⁵⁸. Aptardamas niekį įvairiais būdvardžiais, Teilhard'as kalba ne apie tai, ar pasaulis logiškai yra galimas, ar negalimas, bet apie tai, iš ko jis realiai atsiradęs. Ir šitą pasaulio pradžią Teilhard'as kaip tik ir vadina anuo būdvardžiutuotiniu „niekiu“. Tačiau kodėl jis naudoja būdvardžius, kalbėdamas apie tai, kas jokių pažyminių negali būti specialiau aptarta? Atsakymą į šį klausimą randame Teilhard'o sampratoje, kuria jis apibūdina patį kūrimą.

Kūrimą Teilhard'as aptaria šitaip: „Kurti yra vienyti — créer s'est unir“ (VI, 304). Tai visiškai kitokia kūrimo aptartis negu ta, kuri yra kilusi iš Krikščionybės ir išsitvirtinusi visoje ankstesnėje metafizikoje. Anksčiau kūrimas buvo suprantamas kaip daikto kildinimas iš nebūties: *productio rei ex nihilo sui et subjecti*. Daiktas, kurio anksčiau nebuvo nei kaip tokio (*nihilum sui*), sakysime: kaip medžiagos, kaip gyvūno, kaip žmogaus ir t. t., nei kaip medžiagos, iš kurios jis būtų pagamintas (*nihilum subjecti*), sakysime: iš kokios nors energijos ar materijos, ar gyvybės, ar sąmonės, — šis daiktas staiga yra ir būna. Nebūtis yra pakeičiama būtimi; būtybė realiai yra. Prieš kūrimą jos absoliučiai nebuvo jokia prasme, o dabar ji yra. Štai kas yra kūrimas, kuriuo remiasi Krikščionybė, vadindama Dievą „dangaus ir žemės Kūrėju“.

Todėl kūrimo metafizika visados yra būties metafizika, nes klausimas čia sukasi aplink būti, kylančią kūrimo veiksmu iš nebūties. Tuo tarpu Teilhard'as kūrimą kaip kildinimą iš nebūties pakeičia vienijimu arba jungimu (unir). Teilhard'as mąsto ne tai, kad būtybė, absoliučiai nebuvusi, pradeda būti, bet tai, kad būtybė įgyja vieningą pavidalą. Ši vienijimo vyksmą jis ir vadina kūrimu. Tai nėra termino netikslumas. Tai sąmoningas pakaitalas. Pats Teilhard'as tvirtina, esą „reikia vienijimo metafiziką pastatyti vietoje būties metafizikos“ (VI, 305). Kitaip tariant, reikia pagrindinį filosofijos klausimą „kad yra“ pakeisti klausimu „kaip yra“. Ne tai esąs stebuklą stebuklas, kaip pastebi Heideggeris, kad šis tas yra, bet tai, kad anasai „šis tas“ vieningai yra. Problema „kad“ Teilhard'o metafizikoje yra pakeičiama problema „kaip“. Pačios metafizikos Teilhard'as anaip tol nebijo, nors ne vienoje vietoje jis ją ir neigia, mėgindamas šauktis grynai fenomenologinio aprašymo. Tačiau jis mėgina, kalbėdamas apie kūrimą, būties metafiziką, atremtą į būtybės kilimą iš nebūties, pakeisti vienijimo metafiziką, atremtą į būtybės kilimą iš jungimo.

Šitaip tačiau apvertus pagrindinį filosofijos klausimą, nėra jokio kelio, vedančio į nebūtį. Jeigu kūrimas yra vienijimas, tai jis nėra kildinimas iš nebūties, nes nebūties negalima vienyti. Jau pati vienijimo sąvoka reikalauja, kad būtų tai, kas vienijama. Kūrimas kaip būties kildinimas iš nebūties yra pats pirmykštis dalykas, pati pradžia: už jo toliau eiti net ir mintimis nebegalima, nes nebegalima prašokti nebūties. Tuo tarpu vienijimas esmėje yra antrinis dalykas, nes jis reikalauja kažko, kas yra pirmesnis (bent savo prigimtimi, nors ir nebūtinai laiku) už vienijimą. Šis „kažkas“ — bent logiškai — jau yra, nes tik tada jis gali būti vienijamas. Jeigu betgi vienijimas vadinamas kūrimu, tai šitaip suprastas kūrimas nėra pati pradžia, nes už jo stovi ir turi stovėti anas „kažkas“ kaip pirmesnis dalykas, kaip pagrindas vienijimui, kaip jo išeities taškas. Kūrimas vienijimo prasme atsiremia ne į nebūtį, bet į aną „kažką“. Nebūtis juk negali būti vienijama, nes būties stokoje nėra ko vienyti. Būties stokoje galima tik, Absoliutui veikiant, padaryti, kad būtybė paprasčiausiai būtų. Jeigu betgi norime vienyti, tai tuo pačiu norime duoti ne būtį, bet pavidalą būčiai, jau esančiai ir vienijimo veiksmu įgyjančiai tokią ar kitokią

išvaizdą. Apipavidalinimas kaip vienijimo pasėka yra todėl visai kas kita negu buvimas kaip kildinimo iš nebūties pasėka. Kūrimo kaip vienijimo samprata veda mus, kaip matome, ne į nebūti, bet į aną „kažką“, kuriuo viskas prasideda ir kuris vienijimo išsivystyme arba, Teilhard'o žodžiais tariant, augime kaip tik ir reiškiasi įvairių įvairiausiai pavidalais.

Kas yra anasai paslaptingas „kažkas“? Teilhard'as elgiasi visiškai logiškai, vadindamas jį „daugiau — *le multiple*“, nes tik daugis gali būti vienijamas. Jei šis „kažkas“ būtų „vienis“, tai vienio vienijimas būtų tik tautologija savo išraiška ir nesusipratimas savo turiniu. Kaip nebūties negalima vienyti todėl, kad ten nėra ko vienyti, taip negalima vienyti nė vienio, nes jau pati jo sąvoka išreiškia visišką jo vienybę. Vienyti galima tik daugį. Nuosekliai tad Teilhard'as vienijimo objektą ir vadina „daugiu“, prikerdamas jam, kaip įprasta, dar ir pažyminių „*pur* — grynas“. Tai reiškia: kūrimas yra gryno daugio vienijimas. Tačiau kaip tik čia ir kyla pats sunkiausias klausimas: ar šis kūrimo aptarimas yra tos pačios prasmės kaip ir krikščioniškasis aptarimas? Teilhard'o ordino bendrabrolis H. de Lubacas deda didelių pastangų įrodyti, esą Teilhard'o filosofijoje „vienijimas“ atitinka krikščioniškąjį kūrimą, nes Teilhard'o „daugis“ atitinka nebūtį³⁹. Gindamas Teilhard'ą nuo ontologinio monizmo priekaištų, padarytų Ch. Journet, M. L. Guerardo des Lauriers ir kt. (plg. p. 281), Lubacas cituoja eilę posakių, kurie turį parodyti, kad Teilhard'as anaipol neneigė kūrimo: „Dievas gali išsiversti ir be pasaulio“, „Jam pakanka Jo paties“, „Kūrėjas laisvai pasirinkęs“ kurti pasaulį, „Dievas buvo vienas“ ir t. t. (p. 282, 284). Tačiau visi šie posakiai nė kiek neliečia mūsų klausimo, nes jie tik teigia, kad pasaulis nėra kažkokios dieviškos būtinybės, bet dieviškos laisvės padaras. Visi šie posakiai betgi nepaiškina, koku būdu Dievas pasaulį kūrė: kildindamas jo būtį iš nebūties ar vienydamas jau esantį „kažką“, aną „daugį“? Į šį klausimą galima atsakyti tik tada, kai išsiaiškinsime, kas gi yra tasai „daugis“: jau esąs „kažkas“ ar nebūtis būties stokos prasme?

H. de Lubacas mėgina Teilhard'o „daugį“ aiškinti nebūties prasme ir cituoja jo žodžius: „Ten, kur esama visiškos nevienybės visatos medžiagoje (be galo nutolusioje nuo Omegos), nieko nėra“ (p. 283). Žodis „nieko“ yra

pabrėžtas paties Teilhard'o. Sutikime, kad tai tiesa, kad pradžioje iš tikro yra niekis. Kodėl betgi šis niekis Teilhard'o taip atkakliai yra rišamas su nevienybe visatos medžiagoje? Juk jeigu ten nieko nėra, tai nėra nei anos visatos medžiagos, nei nevienybės joje, nei nutolimo nuo Omegos arba Dievo. Jeigu nieko nėra, tai kodėl reikia kalbėti apie šio niekio vienijimą? Kodėl reikia būties kilimo metafiziką norėti keisti vienijimo metafizika, kurią sukurti Teilhard'as svajavo, kaip tai pastebi ir H. de Lubacas (plg. p. 282)? Lubaco liudijimu, Teilhard'as savo laiškuose ne sykį yra prisipažinęs, kad jo sąvoka „kūrybinis vienijimas“ yra reikalinga pataisų pasaulio pradžios ir žmogaus sielos atžvilgiu (plg. p. 289). Tačiau jis pats šių pataisų nesiėmė daryti. Priešingai, jis pasiliko prie kūrimo kaip vienijimo visą laiką. O pasiliko todėl, kad, atsisakęs vienijimą tapatinti su kūrimu, Teilhard'as būtų sugriovęs visą savo sistemą, kadangi vienijimas yra jam pagrindinė išsivystymo forma, pradėdamas anuo „grynu daigiu“ ir baigiant sąjunga su Omega. Tai aiškiai matyti jo veikale „Le Phénomène humain“: „Pasaulį kurti, jį atbaigti ir išgelbėti, tai skaitome jau Pauliaus ir Jono raštuose, reiškia Dievui pasaulį vienyti ir jį su savimi suvienyti“⁶⁰. Dar įdomesnis yra Teilhard'o atsakymas į jo paties pastatytą klausimą: „Kokiu būdu Jis jį vienija?“ Šis atsakymas skamba: „Tuo, kad Jis savo esmės dalimi pasineria į daiktus; tuo, kad Jis pasidaro „elementu“ ir tada, dėka medžiagos širdyje rasto atramos taško, perima vadovavimą ir planą to, ką šiandien vadiname evoliucija“ (p. 290). Šie žodžiai kaip tik ir nusako tikrąją Teilhard'o mintį: vienijimas yra ne tik kūrimas, bet ir išganymas, ir atbaigimas; šis vienijimas vyksta tuo, kad pats Dievas nusileidžia į daiktus, virsdamas jų pradū, ir, atsirėmęs į medžiagą, veda pasaulio išsivystymo vyksmą. Jeigu šią Teilhard'o mintį dar galima pateisinti išganymo atveju, suprantant jį kaip Kristaus įsikūnijimą ir Jo gyvenimą malonės pavidalu, tai, pritaikinta kūrimui, ji atskleidžia aiškia butinę ano „daugio“ sampratą, neleisdama „daugį“ aiškinti nebūties prasme. Tik pasvarstykime! Kūrimas yra vienijimas. Gi vienijimas yra Dievo pasinėrimas „savo esmės dalimi“ į daiktus, kuriuos vienijama. Nuosekliai tad ir ano „gryno daugio“ vienijimas yra Dievo pasinėrimas į jį, Dievo pasidarymas jo „elementu“ ir perėmimas vadovauti jo išsivystymui. Kaip tad galima

būtų ši „daugį“ suprasti nebūties prasme? Juk nesąmonė yra kalbėti apie Dievo pasinėrimą į nebūtį, apie Jo vertybę nebūties „elementu“, apie vadovavimą nebūties išsivystymui! Kur „nieko nėra“, kaip pats Teilhard'as sako, ten negali būti jokio nusileidimo, jokio vartimo „elementu“, jokio vadovavimo, nes visos šios sąvokos savaime reikalauja to, į ką būtų nusileidžiama, kiemo „elementu“ būtų virstama, kam būtų vadovaujama. Jeigu tad Teilhard'o „daugis“ stovi pačioje pradžioje, tai jis negali būti nebūtis, bet jau esantis „kažkas“ arba „šis tas“.

Tolimesnis paties Teilhard'o aiškinimas, kaip šis daugis santykiuoja su Dievu, dar labiau paryškina negalimybę suprasti jį kaip nebūtį. Teilhard'as vadina Dievą „būties poliumi“, aplinkui kurį viešpataujanti „rami vienybė“. Tačiau kaip priešingybė šiam būties poliui stovįs Dievo akivaizdoje kitas poliūs, aplinkui kurį viešpataujanti visiška nevienybė arba anasai Teilhard'o nuolat kartojamas daugis. Šisai Dievui priešingas poliūs esąs „galimybė (virtualité)“, „būties prašymas“, kuriam Dievas tarsis negališ atsispirti: jis vienijąs ši pakrikusį polių ir tuo būdu kurias⁶¹. Svarbiausia betgi, kad Teilhard'as ši daugį padaro Dievui priešingu poliumi: kurdamas Dievas kaip tik „būtinai veikia ši priešingą polių“; Jis net „kovoja savo kūrimu“ su šiuo poliumi „kaip priešingybė ir iššūkiu“ (p. 103–104). Dar daugiau: „Dievas egzistuoja, — sako Teilhard'as, — griežta prasme tik save vienydamas“ (p. 102). Vadinasi, vienijimas yra ir Dievo buvimo pagrindas. „Tačiau tai ne viskas. Tuo faktu, kuriuo Ji save vienija, kad egzistuočiau, Pirmoji Būtis *ipso facto* kildina kitą priešybę — ne savyje pačioje, bet kaip priešingybė sau pačiai (aux antipodes de lui même)“ (p. 103). Tai ir yra anasai daugis. Tačiau Teilhard'as pamiršta, kad Dievas neturi ir negali turėti jokio priešingo poliaus, į kurį Jis kreiptų savo veikimą. Tai žinojo jau šv. Augustinas, sakydamas: „Nihil ergo habet Deus contrarium“ (plg. De fide et symbolo, 7). Net ir nebūtis nėra Dievui priešingas poliūs, nes ir ji yra Jam palenkta bei Jo įgalinta: Dionisijas Areopagitas net kalba, kad nebūtis esanti Dievo „sukurta“; posakis, be abejo, metaforinis, tačiau prasmingas kaip nurodymas, kad bet kokia Dievo priešingybė esanti nesupratinama. Jeigu tad Teilhard'as „gryną daugį“ laiko Dievui priešingu poliumi, tai jis atkrinta į aną mitologinę Aristotelio „pirminę medžiagą“ (protē hylē),

kurią Krikščionybė savo mokslu apie kūrimą iš nebūties kaip tik ir yra paneigusi. Teilhard'as grįžta prie jos kitu keliu ir vadina ją kitu vardu. Esmėje betgi ji lieka visados ta pati, būtent kažkoks pirmykštis pradas, stovįs šalia Dievo kaip Jo priešingybė, iš kurios vienijimo veiksmu ir yra kuriamas pasaulis.

Šitoje tad vietoje kaip tik ir atsiveria didžiulė praraja tarp kūrimo sampratos, kaip ją pateikia krikščioniškasis tikėjimas, ir Teilhard'o sampratos, kaip ją suvokia jo evoliucinė filosofija. H. de Lubacas, stropiai mėgindamas Teilhard'o sampratą suderinti su krikščioniškąja samprata, galų gale yra priverstas pastebėti: „Pripažinkime, kad jis nepriėjo ligi to, jog savo mintį išreikštų visiškai aiškiai ir visiškai nuosekliai. Galimas daiktas — ir tai beveik tikra, — kad jis norėjo pateikti per daug paprastą visų daiktų sintezę, kitaip tariant, per daug fiziškai prieinamą“⁶². P. Smuldersas prikiša Teilhard'ui, esą šis savo kūrimo teorijoje leidosi suviliojamas „erdvinių fantazijos įvaizdžių“⁶³, mes pasakytume: kiekybinės savo mąstysenos. Tačiau geriausiai Teilhard'o kūrimo sampratą, aną prieštaraujantį „gryno daugio“ aiškinimą, yra apibūdinęs tas pats Smuldersas kitoje vietoje: „Tikėjimas į kūrimą verčia jį teigti, kad absoliutinis daugis yra niekis; tačiau jo metafizika padaro iš šio daugio vis tiek šį tą“ (p. 104). Būdamas krikščionis, Teilhard'as subjektyviai pripažino kūrimą iš nebūties. Būdamas evoliucijos filosofas, jis betgi negalėjo pradėti nebūtimi, nes tokiu atveju būtų netekęs prasmės kūrimas kaip vienijimas ir griuvusi visa sistema, suręsta iš įvairių pakopų kaip vienijimo pasėkų. Todėl Teilhard'o posakis, kad grynas daugis esąs niekis, yra padiktuotas ne jo metafizikos, bet jo tikėjimo; jis kyta ne nuosekliai iš jo filosofijos, bet yra į ją išspraus-tas iš viršaus, kaip priedas, norint apsiginti nuo priekaištų — taip lygiai, kaip toks priedas yra Teilhard'o paaiškinimai apie blogį⁶⁴. Nebūtis, blogis ir laisvė nesudaro Teilhard'o filosofijos organinių pradų, todėl jis jų nė nenagrinėja. Jis juos užsimena tik tada, kai jam prikišama, esą jo sistema esanti monistinė, naiviai optimistinė ir deterministinė. Tačiau šios užuominos bei paaiškinimai nėra jo metafizikos nuoseklus išsivystymas, bet tik mėginimas krikščioniškus pradus išsprauti į evoliucinę sistemą, kas krikščioniškai mąstančiojo žmogaus anaipol nepatenkina ir neįtikina.

5. DIEVAS KŪRĖJAS AR DIEVAS ŽIEDĖJAS?

Jeigu Teilhard'o ontologijoje nėra nebūties ir jeigu kūrimas yra daugio vienijimas, kas tada yra Dievas pasaulio atžvilgiu ir pasaulis Dievo atžvilgiu? Kas yra Dievas aname visuotinio išsivystymo vyksme? Pats Teilhard'as visur vadina Jį Kūrėju. Tai daryti jį verčia, kaip sakėme, krikščioniškasis tikėjimas. Tačiau ar Dievas yra Kūrėjas ir Teilhard'o filosofijoje? Mes galime be niekur nieko sutikti, kad Dievas yra galutinė evoliucijos sąlyga arba evoliuciją įgalinąs pagrindas, kaip kad Jis yra ir kiekvienos būtybės buvimo galutinis pagrindas. Bet tai dar nereiškia, kad Dievas kaip sąlyga ar pagrindas jau tuo pačiu yra ir Dievas Kūrėjas. Evoliuciją įgalinti arba ją grįsti dar anaiptol nereiškia kurti iš nebūties, nes jokia evoliucija neina iš nebūties į būtį. Evoliucija ir Teilhard'o sistemoje eina iš pradinio daugio į suvienytus jo pavidalus. Kas tad yra Dievas, kuris šį vienijimo vyksmą grindžia ir veda?

Vienoje vietoje Teilhard'as yra Dievą pavadinęs „Dievu Išvystytoju (Dieu évoluteur)“ (VII, 254). Jo raštų tyrinėtojai pastebi, kad šis Dievo pavadinimas pasitaiko tik vieną vienintelį kartą⁶⁵. Tačiau jis kaip tik ir yra būdingas visai Teilhard'o sampratai, liečiančiai Dievo santykius su pasauliu. Juk jeigu kūrimas, kaip tai neatlaidžiai tvirtina pats Teilhard'as, yra pradinio daugio vienijimas, tai Dievas pradeda savo santykį su pasauliu ne šiojo sukūrimu iš nebūties, bet anuo daugiu, į kurį kaip tik ir krypsta vienijamasis Dievo veiksmas. Visos būtybės kyla Teilhard'o sistemoje ne iš nebūties, bet iš daugio kaip suvienyti jo pavidalai. Galima priimti Teilhard'o hipotezę, kad Dievas, šį daugį vienydamas, teikia jam dvi energijos rūšis: tangentinę (skirstomąją) ir radialinę (jungiamąją). Šių dviejų energijos rūšių valdoma „visatos medžiaga“ ir pradeda išsivystyti. Tačiau ši hipotezė nė kiek neliečia kūrimo esmės. Ji tik aprašo (tiksliau kalbant, tik spėja), kaip dieviškasis kūrimas vyksta, nieko nepasakodama, kas jis yra savyje. Be abejo, yra visiškai tiesa, kad kosmologinėje arba fenomenologinėje srityje mes visados turime reikalą tik su kūriniais, bet ne su pačiu kūrimu ir kad todėl mokslas visai teisėtai nei kūrimo iš nebūties, nei Dievo Kūrėjo kaip hipotezių išaiškinti pasau-

lio apraiškoms nėra reikalingas. Visai kas kita betgi yra su filosofija ar (juo labiau) su teologija. Jeigu ji kalba apie pasaulį kaip kūrinį, tai ji turi jau iš pat pradžios žinoti, kodėl ji jį „kūriniu“ vadina. Nes ne kiekvienas pasaulis gali būti vadinamas kūrinium, pav., Plotino ontologijoje, kurioje būtybės yra paties Absoliuto išplaukos, arba dialektiniame materializme, kur būtybės yra tos pačios amžinos medžiagos priešingybinės apraiškos. Todėl teisinti Teilhard'ą, esą jis „pasirinko parodyti Kūrėją Omegos taške“⁶⁶, vadinasi, evoliucijos pabaigoje, yra negalima, nes ir šiame taške Dievas, pasak Teilhard'o, pasirodo irgi tik kaip vienytojas: Omegos taške Dievas viską sujungia su savimi. Jau esame anksčiau citavę Teilhard'o žodžius, kad pasaulį kurti Dievo atžvilgiu reiškia vienyti jį patį ir galop jį suvienyti su savimi⁶¹. Kitaip tariant, evoliucijos vyksme Dievas pasaulį vienija savyje, o evoliucijos gale Jis jį suvienija su savimi. Kur tad čia galima rasti Dievą Kūrėją, kuriantį iš nebūties? Visur yra tik Dievas Vienytojas. Štai kodėl mes kaip tik ir kreipiamės į pradinį tašką, į aną Teilhard'o Alfa, ir klausiamo: galgi čia esama Dievo Kūrėjo, nebe vienijančio, bet kuriančio tikra prasme iš nebūties? Bet Jo kaip Kūrėjo nerandame ir čia, nes ir čia Teilhard'as kalba tik apie daugio vienijimą. Vienijimas yra tad pasaulinio proceso lytis — nuo pradžios ligi galo. Jokiamo taške nerandame nė Dievo Kūrėjo. Sekdami Teilhard'u ir eidami evoliucijos keliu — tiek priekin, tiek atgal, — atsidaužiame arba į visuotinę vienybę Omegos taške, arba į gryną daugį Alfos taške. Todėl Teilhard'as nuosekliai ir teigia, kad vienas daiktas yra į pasaulį įvedamas kito daikto (plg. IV, 224). Kad kas nors kiltų iš nebūties, vadinasi, kad kas nors būtų į pasaulį įvedamas nebe kito daikto, o paties Kūrėjo, Teilhard'as savo filosofijoje nežino, nes jis nežino nebūties kaip būties stokos.

Iš viso to plaukia svarbi išvada Dievo sampratos atžvilgiu. Jeigu evoliucija, kaip anksčiau sakėme, yra Teilhard'ui ir jo šalininkams dieviškojo kūrimo būdas ir jeigu šis būdas yra ne kas kita, kaip vienijimas, tai tada kūrimas išsisemia vieno daikto žiedimu į kitą. Veikdamas per minėtas abi energijos rūšis, Dievas, tiesa, keičia daiktus, bet jis jų nekildina iš nebūties. Alfos taške, arba pradžioje, stovi daugis, išskidęs savo įvairybėje, chaotiškas ir belytis. Dievas jį vienija ir tuo būdu kildina

tvarką, lytis ir pavidalus. Štai kodėl Teilhard'as evoliuciją ir vadina „įrengimo vyksmu (processus d'arrangement)" (VI, 117). Šis posakis primena mums Šventraščio pasakojimą, kaip Viešpats įrengė rojų ir jame apgyvendino žmogų (plg. *Pr 2, 8–20*). Kaip Pradžios knygos vaizduose pasaulis iš sykio yra buvęs tuščias: jame neaugę nei žolė, nei krūmų, tik ūkanos sklidusios pakraščiais (plg. *Pr 2, 5–6*), taip ir Teilhard'o ontologijoje iš sykio yra buvęs tik grynas daugis, o paskui pasaulis buvęs pamažu įrengtas, tapdamas vis vieningesnis, vis darnesnis, vis gražesnis, vis labiau persunktas meilės ir taikos. Šis pasaulio įrengimas nesąs, pasak Teilhard'o, pasibaigęs; jis vyksta ir toliau, todėl ir kūrimas nesiliaujas. Tai, kas Šventraštyje pasakojama vaizdais, Teilhard'o sistemoje virsta metafizinėmis sąvokomis; tai, ką Pradžios knyga aprašo po to, kai Viešpats „pradžioje sukūrė dangų ir žemę" (*Pr 1,1*), Teilhard'as perkelia į visą Dievo veikimą santykiuose su pasauliu. Pradžią kaip kilimas iš nebūties Teilhard'ui dingsta, nes kurti reiškia įrengti. Nuosekliai tad Teilhard'as niekur nė nekalba apie Dievo „tebūnie — fiat", kurio atobalsis būtų būtis. Jis kalba tik apie vienijimą, jungimą, įrengimą, tirštėjimą, telkimąsi, vadinasi, tokius veiksmus, kurie tiek logiškai, tiek ontologiškai reikalauja jau esančios būties. Dar daugiau: jie reikalauja medžiaginės būties, vadinasi, kiekybinės būties, nes tik šitokia būtis gali būti vienijama. Dvasinė asmeninė būtis, būdama vientisa (ens simplex) pačia savo esme, negali būti vienijama iš viso. Vadinasi, jau ir kūrimo sampratoje išsina aikštėn materialistinis Teilhard'o monizmas ir kiekybinė jo mąstysena.

Kas tad yra tasai Dievas, kuris gryną daugį vienija, pasaulį įrengia ir nuolatos kuria, atsiremdamas į dvi energijos rūšis, arba, metafiziškai kalbant, į „antrines priežastis"? Ne kas kita, kaip platoniskasis demiurgas. Kaip Platono filosofijoje demiurgas nekildina daiktų iš nebūties, o juos tik žiedžia vieną iš kito, gamindamas tuo būdu „nesuskaitomą kūnų įvairybę" (Timėjas, 57c), taip ir Teilhard'o ontologijoje Dievas veikia pirminį daugį ir išvystydina iš jo vis naujų pavidalų. Tarp Platono Dievo ir Teilhard'o Dievo esama didesnio panašumo, negu lig šiol pastebėta. Skaitant pasaulio kilimo aprašymą Timėjo dialoge, tiesiog sunku nusikratyti įspūdžiu, kad Teilhardas tik išplėtė ir kiek abstrakčiau nusakė tai, ką Plato-

nas teigė sutrauktai ir vaizdingai. Platonas juk prileidžia, kad pirmapradžiai elementai nebuvę „nei vienas į kitą panašūs, nei nebuvę pusiausvyroje“, bet „netaisyklingai svyrinėję į visas puses“ (Teilhard'o sistemoje: gryno daugio nevienybė); nepanašiausi elementai „sklidę kuo toliausiai vienas nuo kito“ (Teilhard'o sistemoje: tangentinė, arba skirstomoji, energija); „panašiausi elementai telkėsi kuo arčiausiai prie vienas kito vienoje vietoje“ (Teilhard'o sistemoje: radialinė jungiamoji energija, arba tirštėjimas); „pridėjęs ranką visatai apipavidalinti, Dievas suteikė (visam tam. — *Mc.*) tam tikrų pavidalų pagal skaičių ir lytį“ (Teilhard'o sistemoje: vienijimas, arba kūrimas) (Timėjas, 53a). Kaip matome, tiek išieties taškas (sąmyšis, nevienybė, daugis), tiek energijos bei jėgos (skirstomoji ir jungiamoji), tiek Dievas kaip vienytojas bei apipavidalintojas anų sumišusių jėgų bei pradų yra bendri tiek Platonui, tiek Teilhard'ui. Todėl nei Platono, nei Teilhard'o filosofijoje nėra nebūties kaip pradžios: jiems abiem pasaulio kilimas yra ne kūrimas iš nebūties, bet tik pradinės maišaties (Platonas) arba gryno daugio (Teilhard'as) vienijimas įvairiausiais pavidalais. Teilhard'o Alfa yra platoniškoji Alfa. Teilhard'o Dievas yra Platono demiurgas: abu yra ne pasaulio kūrėjai, bet tik pasaulio žiedėjai. Tuo tarpu sąvokos „pasaulio kūrėjas“ ir „pasaulio žiedėjas“ yra, kaip H. Heimsoethas teisingai pastebi, „iš esmės skirtingos sąvokos“⁶⁸. Dievas, kuris pasaulį žiedžia iš sumišusių elementų arba iš paskidusio daugio, nėra Dievas, kuris pasaulį kuria iš nebūties.

Tad nieko nepadeda nuolatinė Teilhard'o pastanga rodyti į Dievą kaip į evoliucijos pradžią bei pabaigą, vadinant Jį Alfa ir Omega, nes visi šie nurodymai veda tik į Dievą žiedėją, bet ne į Dievą Kūrėją. Dievas žiedėjas arba išvystytojas bei vienytojas stovi, be abejo, kaip ir Platono demiurgas, pasaulio vyksmo pradžioje ir gali būti pavadintas „Alfa“ kaip pradžios simboliu. Dievas žiedėjas veikia taip pat evoliucijos eigoje ir todėl gali būti pavadintas „evoliucijos galva“, kaip tai Teilhard'as ir daro. Galop Dievas žiedėjas veda pasaulio išsivystymą sąvęspi, jungia visa su savimi kaip su galutiniu tikslu ir todėl gali būti vadinamas „Omega“ kaip atbaigos simboliu. Tačiau visos šios Dievo funkcijos, kurias jis vykdo evoliucijos atžvilgiu, nėra kūrimas iš nebūties, o tik anos

Teilhard'o „visatos medžiagos“ apipavidalinimas. Nuosekliai tad Dievas, kuris nekuria iš nebūties jokiam pasaulio buvimo taške, o tik jungia, vienija, apipavidalina ir tuo būdu pasaulį „įrengia“, tegali būti vadinamas demiurgu arba žiedėju, bet jokių būdu ne Kūrėju krikščioniškąja prasme.

Šitoje vietoje reikia pastebėti, kad krikščioniškoji kūrimo iš nebūties samprata reiškia žymiai daugiau negu tik tai, „kad visa, be jokios išimties, yra Dievo darbas“; „kad visi daiktai pašaukti į būtį laisva Dievo iniciatyva“ (p. 198); „kad pasaulis nieko neturi, kas nepriklausytų Dievo kuriamajam veiksmui“⁶⁹. Tai yra neteisėtai susiaurinta kūrimo sąvoka, nes visa tai tinka ir platoniškajam demiurgui arba Dievui žiedėjui. Ir Dievas žiedėjas kildina daiktus laisva iniciatyva; ir jie visi priklauso jo veikimui; ir be demiurgo pasaulis neturėtų nieko vieningo bei apipavidalinto. Jeigu tad kūrimo iš nebūties samprata tuo ir išsisemtų, kuo tada krikščioniškasis Dievas Kūrėjas skirtųsi nuo platoniškojo Dievo žiedėjo? Iš kitos pusės, ši samprata yra neteisėtai išplėsta ir todėl naikina tiek gamtos dėsnių veiklos būtinybę, tiek žmogaus veiklos laisvę. Kosmologinėje pasaulio plotmėje esama aibės dalykų, kurie kaip tik nėra „Dievo darbas“, bet būtina gamtos dėsnių veikimo pasėka; žvaigždžių kilimas ir irimas, planetų atsiradimas ir jų santykis su sava saule, vandenynų potvyniai ir atoslūgiai, žemės drebėjimai, jos plutos susidėstymas bei kaita, ugnikalnių išsiveržimai ir t. t. ir t. t. Visa tai vadinti „Dievo darbu“ galima tik perkelta prasme, nes Dievas nėra visų šių dalykų autorius nei kūrimo, nei žiedimo atžvilgiu. Štai kodėl mokslas, šiuos reiškinius bei padarus aiškindamas, ir nesišaukia Dievo. Dar aiškiau tai regėti žmogaus laisvės veikloje. Visi veikalai, kilę iš žmogaus laisvės, nėra „Dievo darbai“, nes jie labai dažnai yra kaip tik nukreipti prieš Dievą, neigdami Jo Valią arba net ir Jį patį. Sakyti tad, kad „visa be jokios išimties yra Dievo darbas“, reiškia padaryti Dievą autoriumi ne tik neigiamų, bet net ir nuodėmingų dalykų, sunaikinant tuo būdu tiek žmogaus laisvę, tiek ir patį Dievą, kuris prieštarautų pats sau, vieną sykį tą patį teigdamas, kitą sykį tą patį neigdamas.

Šitoks neteisėtas kūrimo iš nebūties, iš vienos pusės, susiaurinimas, iš kitos — išplėtimas įvyksta Teilhard'o bei jo šalininkų mąstyme todėl, kad jie išleidžia iš akių

pagrindinę Krikščionybės mintį kūrimo atveju, būtent: kūrimas Krikščionybei reiškia ne tik tai, kad pasaulis yra Dievo darbas (toks jis yra ir Platono filosofijoje), bet visų pirma tai, kad šis darbas neturi jokio kito šaltinio kaip tik nebūtį arba niekį. Štai kas yra Krikščionybei sava ir specialu jos kūrimo sampratoje. Kūrimas iš nebūties yra ne tiek pasėkos, kiek kilmės sąvoka. Iš ko pasaulio būtis yra Dievo pašaukta: iš jau esančio ko nors ar iš niekio?— Štai klausimas, kurį Krikščionybė kelia ir į kurį ji atsako savo tiesa, kad Dievas yra „dangaus ir žemės Kūrėjas“. Krikščionybei yra antrinis dalykas, kad pasaulio išsivystymo vyksme nuolatos atsiranda naujų būtybių; kad „kūrinyms gali kildinti (produzieren) naują tikrovę“ ir kad ši tikrovė esanti „būties prieauglis“⁷⁰. Krikščionybei yra svarbiausia, ar šios naujos būtybės yra sukurtos iš nebūties, ar nužiestos iš kokios nors jau esančios būties, vis tiek kaip ją vadintume; ar anas „būties prieauglis“ yra jau esančio daikto išvystymas ligi jo kosmologinės pilnatvės, ar kilęs ontologiškai iš nebūties. Nes tik atsakius į šį klausimą paaiškės, ar Dievas pasaulio atžvilgiu yra krikščioniškasis Kūrėjas, ar tik platoniškasis jo žiedėjas. Teilhard'as šio klausimo niekur nekelia ir todėl jo neatsako. Priešingai, jis, kaip aukščiau minėta, net vengia kalbėti apie pirmąją kilmę, tarsi kilmė būtų tiek pasaulio, tiek ypač žmogaus sampratai abejingas dalykas; tarsi filosofškai būtų vis tiek, ar anasai pradinis daugis stovi Dievo akivaizdoje kaip Jam priešingas polius, kaip Jo iššūkis, kurio kilmė lieka mįslinga, ar jis irgi yra kilęs kuriamuoju Dievo „tebūnie“ iš nebūties; taip pat tarsi antropologijai būtų vis tiek, ar žmogus kaip vienkartinis ir nepakeičiamas asmuo yra Dievo sukurtas iš nebūties, nedalyvaujant jokiame tarpininkui, ar išsivystęs iš visuotinės sąmonės tirštėjimo, tegu ir Dievui „leidžiant“ ar net „norint“. Kilmės klausimas yra ne menkesnės filosofinės ir teologinės vertės kaip ir esmės klausimas, nes tarp šių dviejų dalykų esama neperskiriamos jungties: kilmė nurodo į esmę, ir tam tikra esmė reikalauja atitinkamos kilmės, pav., kaip matysime vėliau, žmogaus asmuo. Apeidamas kilmės klausimą, Teilhard'as savo evoliucijos filosofijoje neišstengia išaiškinti nė esmės klausimo.

Suvokiant, kad kūrimo iš nebūties sampratoje visas svoris gula ant kilmės, t. y. ant nebūties, bus lengva įvertinti ir vad. „evoliucinį“, arba „tęstinį“, kūrimą, kuriuo

dabar paprastai remiasi Teilhard'o šalininkai, mėgindami kūrimą kaip gryno daugio vienijimą aiškinti kūrimo kaip kildinimo iš nebūties prasme. Kas tad yra šis „evoliucinis kūrimas“ ir ar jis iš viso yra galimas?

„Evoliucinis kūrimas“ yra staigaus kūrimo priešingybė. Staigaus kūrimo samprata yra gražiai išreikšta šv. Tomo Akviniečio posakiu, kad Dievas kuria „be judėjimo“ (S. Th. I, 45, 3). Kitaip tariant, kūrimas iš nebūties yra veiksmas, bet ne vyksmas; aktas, bet ne procesas. Tai nuostabiai gili išvalga, paaiškinanti mums kūrimo prigimtį. Kūrimas yra galimas tik kaip dieviškasis aktas, bet ne kaip kūriniškasis procesas. Todėl jis ir yra „be judėjimo“, vadinasi, ne tęstinis, bet staigus, vyksta ne laike, bet amžinojoje dabartyje, kurioje nėra jokios eigos, bet visa yra kartu. Visa, kas yra judėjimas visokeriopa prasme, priklauso jau kūriniui kaip jo reiškimasis, bet ne kūriniui kaip dieviškajam „tebūnie — fiat“. Nuosekliai tad šv. Tomas ir pastebi, kad kūrimą galima suprasti tik negatyviai, būtent atitraukiant nuo kūrinio bet kokį pasikeitimą, judėjimą, išsivystymą; tada pasilieka „tik grynas kūrinio santykis su Kūrėju“ (S. Th. I, 45, 3c)⁷¹. Kas sudaro šį santykį? Ne kas kita, kaip kūrinio buvimas. Sv. Augustinas, apmąstydamas savo „Išpažinimuose“ pasaulio sukūrimą, prasmingai šaukdina dangų ir žemę: „Esame todėl, kad esame sukurti — ideo sumus quia facti sumus“ (Conf. XI, 4). Buvimas yra kūrimo pasėka. Tai reikia ypatingai pabrėžti, nes mes dažnai įsistebime į kūrimo pasėkos prigimtį, jos sąrangą, jos pavidalą, o ne į jos buvimą kaip tokį. Kūrimo veiksmu Viešpats taria savą „fiat“, ir kaip atsakymas į šį šūksnį išnyra iš nebūties buvimas. Svarstant kūrimą krikščioniškąja prasme, ne tiek svarbu, koks šis buvimas yra, bet tai, kad jis yra. Būties anksčiau nebuvo nei kaip tokios ar kitokios, nei kaip medžiagos, ir štai dieviškuoju „fiat“ ji yra. Buvimas užtat ir yra anas „grynas kūrinio santykis su Kūrėju“, nes buvimą galima gauti tik iš Dievo. Todėl šv. Augustinas ir leidžia šaukti dangui bei žemei: „Prieš mūsų buvimą mūsų nebuvo, todėl mes ir negalėjome savęs patys pasidaryti“ (Conf. XI, 4). Daiktas gali sau daug ko pasidaryti: jis gali išvystyti savo galimybes, kurių ribos mes nežinome; jis gali net, atrodo, peržengti savo paties esmę, kaip tai prileidžia ir scholastinė filosofija sava „substancijos kiti-mo (mutatio substantialis)“ sąvoka, virsdamas ne tuo, kuo

jis buvo ligi šiol. Visa tai filosofiškai galima. Tačiau vieno dalyko daiktas negali pasidaryti, būtent: kad jis būtų. Aną tad dangaus bei žemės šauksmą Augustinas ir vadiną savaime aiškiu dalyku—„ipsa evidentia“ (t. p.). Buvimas ontologiškai reikalauja kūrimo ir į šį būtinai nurodo.

Ar gali dieviškasis „fiat“ būti tęstinis, arba evoliucinis? Atsakymas į šį klausimą priklauso nuo kito klausimo, būtent: ar gali buvimo kildinimas iš nebūties vykti dalimis? Bet vos tik ištariame šį klausimą, tuojau pat paaiškėja jo nesąmonė. Buvimas juk yra nedalomas: būtis arba yra, arba jos nėra. Buvimas yra visas kartu. Jis negali būti laipsniuojamas. Visa pasaulio daiktuose galima laipsniuoti, vadinasi, skaidyti ir vykdyti dalimis, išskyrus buvimą. Niekas negali būti daugiau ar mažiau. Buvimas yra vienintelis sukurtosios būties dalykas, kuris vienaprasmiškai tinka tiek smėlio grūdeliui, gulinčiam pajūryje, tiek serafimui, stovinčiam prieš Visagalio sostą (plg. *Api 4, 8*): abu jie paprasčiausiai yra, nors jų esmės ir labai skiriasi viena nuo kitos. Buvimas yra nebuvimo pakeitimas Dievo galia. Kaip tad šis pakeitimas galėtų būti tęstinis? Ir ką jis tada reikštų? Kad būtis yra dar ne-būtis? Kad ji yra dar tik pusiau-būtis? Kad ji yra dar neatbaigta būtis? Visi šie posakiai buvimo atžvilgiu yra nesąmonės. Visi jie tinka būties esmei, kuri iš tikro skleidžiasi ir išvysto bei įvykdo savo galimybes. Bet visi jie netinka būties buvimui, kuris kaip nebūties pakeitimas yra visas iš sykio ir todėl negali būti nei papildytas, nei išskleistas, nei atbaigtas. Būdamas betgi negalimas vykdyti dalimis, buvimas padaro, kad ir jo kildinimas iš nebūties, arba kūrimas, gali būti tik visas iš karto, arba staigus. Tęstinis kūrimas, arba evoliucinis kūrimas, reikštų, kad Dievas būties buvimą išvysto iš nebūties pamažu, bilijonais metų, vadinasi, laiko eigoje. Koks nesusipratimas! Nebūtis kaip būties stoka neturi savyje nieko, iš ko būties buvimas galėtų būti išvystomas. Nebūtis kaip būties stoka gali būti tik iš karto pakeista būties buvimu. Nuosekliai tad tęstinio, arba evoliucinio, kūrimo sąvoka kūrimui iš nebūties visiškai netinka ir jo neišreiškia. Ji tinka ne kūrimui iš nebūties, o tik išvystymui jau esančios būties. Tačiau išvystymas arba išsivystymas nėra tas pat, kas kūrimas. Todėl terminas „kūrimas“ ir neturėtų būti vartojamas, nes jis čia yra tik klaidinanti metafora: kūrimą iš

nebūties ji pridengia išsivystymu iš ko nors. Todėl „evoliucinis kūrimas“ yra ne staigaus kūrimo sampratos pakaitalas, bet tik madinė sąvoka, neturinti ontologinio pagrindo, nes prieštaraujanti tiek kuriamajam Dievo veiksmui, kuris niekad negali virsti vyksmu laike, tiek iš nebūties kilusiam buvimui, kuris visados yra visas kartu ir todėl niekad negali virsti evoliuciniu. Nuosekliai tad ir pati evoliucija nėra ir negali būti dieviškojo kūrimo būdas. Evoliucija ir kūrimas iš nebūties stovi kiekvienas visiškai kitoje plotmėje ir negali būti vienas kitu pakeisti. Jeigu tad Teilhard'as teigia, esą Dievas leidžias daiktam „patiems kurtis“ (IV, 40), tai šis daiktų „kūrimasis“ gali būti įmanomas tik išsivystymo, o ne kilimo iš nebūties prasme. Tai išskleidimas (ar gal net ir pakeitimas) esmės⁷², bet ne kūrimas buvimo. Leisti daiktams kurtis iš nebūties reikštų padaryti daiktus „dievais“. Kurti iš nebūties gali tik Absoliutas kaip Būties Pilnybė. Tačiau absoliutybės deleguoti negalima. Anas Teilhard'o minimas „leidimas“ irgi yra tik metafora, kaip ir daugeliu kitų atvejų.

Staigaus kūrimo samprata tačiau neturi nieko bendro su statiniu pasaulėvaizdžiu, teigiančiu, esą „Dievas sukūrė žmones, gyvulius ir augalus tokioj formoj, kokioj jie dabar yra; Dievas vienu staigiu aktu sukūrė visa, kas laiko bėgyje iš visatos galėtų išsivystyti“⁷³. Tai tvirtino net ir toksai garsus gamtos tyrinėtojas kaip Linné, sakydamas, kad „tiek yra rūšių, kiek pradžioje buvo sukurta — tot sunt species quot ab initio creatae sunt“. Tačiau visi šie teiginiai liečia ne ontologinį kūrimo veiksmą, kuris teikia būčiai buvimą visą kartu, bet kosmologinę jau esančios būties padėtį. Ar vienu aktu staiga sukurta ir todėl jau esanti būtis liks pastovi, ar ji kis laiko eigoje, tai priklausys ne nuo to, kad ji yra, bet nuo to, kokia ji yra. Net ir įvairių galimybių išsivystyti pilna būtis turi gauti savo buvimą iš Kūrėjo staiga, nes ir tokios būties buvimas, kaip sakyta, yra nedalomas. Ir išsivystanti būtis kaip esanti (qua ens) visados yra savo buvime visa kartu. Staigaus kūrimo samprata liečia kūrimo, o ne kūrinio prigimtį ir todėl nieko nesako apie sukurtojo pasaulio pastovumą ar nepastovumą, užbaigimą ar neužbaigimą. Ji tik sako, kad būties buvimas kyła iš nebūties Viešpaties galybe vieną akimirką visas kartu. Štai prasmė šv. Tomo minties, kad Dievas kuria „be judėjimo“. Staigus kūri-

mas nėra nei statinė, nei dinaminė kategorija. Tai antlaikinis paties Dievo veiksmas, kuris su pasaulio vyksmu laike neturi nieko bendro. Antlaikinis gi veiksmas niekad negali būti tęstinis, nes tęstinumas atsiranda tik su laiku arba laike, vadinasi, tik tada, kai būtis jau yra gavusi savo buvimą. Todėl tęstinumas ir liečia ne Dievo veiksmą, bet kūrinio vyksmą arba jo esmės skleidimąsi ir visiškai neprieštarauja staigaus kūrimo sampratai.

Nėra tad dviejų kūrimo teorijų. Yra tik viena kūrimo teorija, būtent staigaus kūrimo. Tęstinio kūrimo teorija yra ne kūrimo, o išsivystymo teorija, mėginanti ir Dievą įjungti į pasaulio vyksmą. Tačiau ši pastanga yra labai abejotinos vertės, nes vargu ar galima būtų logiškai pagrįsti, kad Dievas yra būtinas pasauliui išsivystyti. Kad Jis yra būtinas pasauliui būti, tai savaime aišku, nes buvimą gali teikti tik Absoliutas. Tačiau kad Absoliutas būtų būtinas evoliucijai, vadinasi, jau esančios būties įvairiopam kitimui, galima stipriai abejoti. Ten, kur viena būtybė kyla iš kitos, ten, atrodo, pakanka gamtos dėsnių ar žmogaus proto bei jo valios jėgų. Šauktis Dievo išvystytojo, kaip tai daro Teilhard'as savo teorijoje, yra tas pat, kas ant ledo paslydusiam ir susižeidusiam žmogui tvirtinti, esą jam velnias pakišęs koją. Senas metodinis mąstymo dėsnis, „kas per daug įrodo, nieko neįrodo—qui nimis probat, nihil probat“—tinka ir Dievo santykiui su pasauliu. Kur nėra nebūties, ten nėra nei kūrimo iš nebūties, nei Dievo Kūrėjo krikščioniškąja prasme. O Dievas žiedėjas ar išvystytojas yra nereikalinga, nes nieko neišaiškinanti hipotezė.

6. ASMENS NUVERTINIMAS

Kodėl tačiau mes taip atkakliai ieškome nebūties ir kūrimo iš nebūties? Juk, kaip A. Paškus teisingai pastebi, „žmogaus protas labai sunkiai nuryja absoliutinės pradžios (ex nihilo) sąvoką“⁷⁴. Kodėl tad Krikščionybė šią absoliutinę pradžią taip stipriai pabrėžia, jog ji Dievą Kūrėją supranta tik kaip kūrėją iš nebūties, o ne kaip platoniskąjį demiurgą? Juk, atrodo, esą vis tiek, ar Dievas pasaulį kildina iš nebūties ir todėl yra jo kūrėjas visapusiška prasme, ar Jis jį kildina iš kokios nors būties (gryno daugio, visatos medžiagos, pradinės medžiagos. . .)

ir todėl yra jo žiedėjas, — pats pasaulis kiekvienu atveju yra Dievo padaras. Kodėl tad krikščioniškojoje ontologijoje nebūtis yra viena iš pagrindinių sąvokų, nepaisant to, kad jos teigiamai mąstyti iš viso nėra galima? — Atsakymą į tai duoda žmogus. Kitiems daiktams — medžiagai, augalui, gyvuliui — iš tikro yra vis tiek, ar jie Dievo sukurti iš nebūties, ar nužiesti iš kokios nors kitos būties, ar galop išsivystę visatos jėgų veikiami. Jų esmė, kiek ji mums pažįstama, nereikalauja, kad jie būtinai būtų Dievo tiesiog sukurti iš nebūties, vadinasi, būtų Dievo padarai be tarpininko. Tačiau žmogui tai anaip tol ne vis tiek, nes žmogus yra ne daiktas, bet asmuo, vadinasi, nelygstamas padaras. „Žmogus kaip asmuo savo esmės vienkartiškume negali būti nei pakeičiamas, nei pakartojamas“⁷⁵, kaip jį giliai bei prasmingai apibūdina A. Paškus. Žmogus kaip asmuo yra vienkartinis. Jis neturi rūšies, todėl ir nėra jos individualinė išraiška, kaip kartais asmuo yra maišomas su individu, kuriuo yra kiekvienas gyvis ir net medžiagos gabalas.

Tačiau kaip tik visos šios asmens savybės — nepakeičiamumas, nepakartojamumas, vienkartiškumas, buvimas pats sau tikslu — ir reikalauja, kad asmuo būtų sukurtas iš nebūties, o ne nužiestas iš kokios nors „visatos medžiagos“ ar radialinės energijos išvystytas iš visuotinės sąmonės jos tirštėjimu bei telkimusi vidun. Kodėl?

Nebūtis, kaip jau ne kartą sakyta, yra būties stoka: tai ontologinė tuštuma. Jeigu tad žmogus kyla iš šios tuštumos, tai reiškia, kad jis nekyla iš ko nors. Kitaip tariant, kildamas iš nebūties, jis neturi už savęs absoliučiai nieko, ką galėtų vadinti sava pradžia bei savo kilmės šaltiniu. Tokiu atveju jis pasirodo pasaulyje iš tikro kaip visiškai originali, vienkartinė būtybė, jokia prasme nebuvusi anksčiau kaip daigas ar sėkla, ar padėlys, nes nebūtyje nėra jokių daigų, jokių sėklų, jokių padėlių. Iš nebūties išniręs asmuo yra toks padaras, kuriam visiškas naujumas bei vienkartiškumas yra savai me suprantamos ir būtinos savybės. Ir priešingai! Jei žmogus kyla ne iš nebūties, bet iš ko nors — čia nesvarbu, kaip šį „ką nors“ suprasime, — tai jis minėtų savybių kaip tik negali turėti, nes tokiu atveju jis yra tik ano „ko nors“ perdirbimas, apipavidalinimas, pratęsimas. Tokiu atveju žmogus negali būti nė asmuo, nes asmuo kaip pati vienkartybė negali būti išvystytas iš ko nors arba iš ko nors nužiestas.

Tokiu atveju žmogus gali būti tik vienas iš daugybės šio apipavidalinto „ko nors“ egzempliorių. Jei tad žmogus nekyla iš nebūties, tai jis yra tik individas, kaip ir visi kiti daiktai, o ne asmuo absoliučios vienkartybės prasme. Žmogaus nuvertinimas ligi individo yra neišvengiama pasėka kiekvienos ontologijos, kuri nepažišta nebūties ir tuo pačiu kūrimo iš nebūties.

Teilhard'o šalininkai šio būtino santykio tarp vienkartybės ir kūrimo iš nebūties kaip tik nesuvokia, todėl jiems ir atrodo, esą žmogus būtų galimas kaip asmuo ir jo išsivystymo atveju. Šiuo atžvilgiu yra būdingas A. Paškaus klausimas: „Kas atsitiktų, jei, pvz., Dievas sukurtų akmenį tiesiog iš nebūties, iš ontologinės tuštumos? Ar tada tas akmuo virstų asmeniu, vienkartinium, nepakartojamu, nelygstamu padaru?“ Ir priešingai: „Kas gi atsitiktų tada, jei Dievas, pvz., iš akmens sukurtų žmogų? Tada jau kūrimo iš nebūties nebūtų? (Ar būtų?) Ar toks žmogus būtų asmuo?“⁷⁶ Tačiau šitoks klausimas gali kilti tik iš loginės klaidos. Ne kiekvienas padaras, sukurtas iš nebūties, turi būti asmuo, bet kiekvienas asmuo turi būti sukurtas iš nebūties. Ne nebūtis reikalauja vienkartybės, bet vienkartybė reikalauja nebūties. Dievas gali iš nebūties prikurti to paties asmens egzempliorių, kiek Jis nori, nepaversdamas jų tuo pačiu asmenimis. Tačiau jeigu Jis nori sukurti asmenį kaip vienkartybę savyje, tai Jis net ir sava visagalybe negali sukurti jo iš akmens, nes vienkartybė ir akmuo yra prieštaraujantieji dalykai. Akmuo yra valdomas būtinybės, asmuo yra valdomas laisvės. Kurti asmenį iš akmens reikštų kurti laisvę iš būtinybės. Tai reikštų sunaikinti būtinybę, paversti ją nebūtimi ir iš šios nebūties kildinti laisvą asmenį. Vadinasi, net ir šiuo įsivaizduotu atveju kūrimas asmens vyktų ne iš akmens, bet iš nebūties. Kaip jau anksčiau sakyta, tam tikra esmė reikalauja ir tam tikros kilmės. Ir štai asmens vienkartybė kaip esminė jo savybė ir reikalauja nebūties kaip savos kilmės bei šaltinio. Kas tad asmenį kildina ne iš nebūties, padaro negalimą jo vienkartybę ir tuo pačiu paverčia jį individū, vadinasi, kokios nors bendrybės arba rūšies egzemplioriumi.

Tai kaip tik ir įvyksta Teilhard'o sistemoje. Aprašydami žmogaus kilmę, esame minėję, kad Teilhard'as prileidžia sąmonės visuotinumą: visa turi „sąmonės diegą“ (IV, 327). Radialinei, arba telkimosi, energijai veikiant, šis die-

gas auga — Teilhard'as evoliuciją visur vadina „sąmonės augimu“; nepastebima, tačiau medžiagoje esanti sąmonė tirštėja, traukiasi vidun, kol galop šis tirštėjimas bei traukimasis pasiekia tokio laipsnio, jog jis atsigrižta pats į save, virsdamas tuo būdu savisąmone arba Aš-sąmone. Tai ir yra asmens pasirodymas pasaulyje. Asmuo Teilhard'o sistemoje yra ne kas kita, kaip individualinė visuotinės sąmonės išraiška. Jis yra šios visur esančios sąmonės apipavidalinimas vidinės santalkos lytimi. Jis laikosi šioje sąmonėje ir yra jos apsprendžiamas. Kokiu tad būdu jis galėtų būti vienkartinis? Ir iš kur jis būtų šią vienkartybę gavęs? Juk būdamas visuotinės sąmonės santalka, jis yra lygiai toks pat kaip ir visos kitos šios rūšies santalkos, vadinasi, kaip ir visi kiti žmogiškieji asmens. Manyti, kad aš esu vienintelis ir todėl nepakartojamas, reiškia nesuprasti pagrindinės Teilhard'o minties, kad žmogus yra savisąmone pasiekusi evoliucija. Ši savisąmone manyje yra betgi lygiai tokia pat kaip ir visuose kituose žmonėse. Kokiu tad būdu aš galėčiau būti vienkartinis bei vienintelis? Niekas nėra vienintelis, jei jis turi rūšį. O asmuo Teilhard'o sistemoje kaip tik ir turi rūšį, būtent aną visuotinę sąmonę, kurią jis tik individualiai bei tobuliausiai išreiškia. Nuosekliai tad Teilhard'as apie asmenį kaip vienkartybę niekur nė nekalba.

Nebūdamas vienkartinis, asmuo Teilhard'o sistemoje nėra nė nepakeičiamas. Priešingai, Teilhard'as aiškiai pabrėžia, kad žmogus kaip atskiras asmuo yra nepakeičiamas: „Jei vienas individas žlunga, nors ir ne laiku, tai visados atsiranda kitas individas, kad jį pakeistų. Gyvenimo tąsai jo žlugtis nėra neatstojama“¹¹. Tiesa, čia pat Teilhard'as priduria, kad „žmogus yra neatstojamas“ (p. 271), tačiau ne asmens, o rūšies prasme: tik žmonijos kaip rūšies žlugimas paverstų visatos išsivystymą beprasmybe, nes, Teilhard'o pažiūra, „žemė apsisiautė gyvybe tik vieną vienintelį kartą, taip lygiai tik vieną vienintelį kartą gyvybė pamėgino duoti šuolį į Aš-sąmonę“ (t. p.). Kitaip sakant, vienkartinis yra ne asmuo, bet gyvybės ir žmonijos pasirodymas pasaulyje: tik šios dvi išsivystymo lytys yra neatstojamos bei nepakartojamos. Tik jų žlugimas reikštų visos evoliucijos galutinį nepasisėkimą. Kadangi tai, Teilhard'o nuomone, įvykti negali, todėl jis ir kalba labai optimistiškai apie galutinį evoliucijos tikslą, kurį visata pasieksianti, nes „sustojimas ar atžanga

yra negalimi" (p. 222). Evoliucija einanti aiškiu pažangos keliu, o „pažanga savo esme yra viskas arba niekas" (p. 224). Atskiras asmuo čia nevaizduoja jokio ypatingesnio vaidmens.

Būdamas pakeičiamas bei atstojamas, asmuo tuo pačiu darosi ir peržengiamas. Teilhard'as niekad nėra supratęs, kad savisažmonė kaip atsigrūžimas į save (re-flexio) nesiduoda pratęsiama: savisažmonės peržengti neišmanoma. Kaip psichologinė refleksija, nukreipta į kokį nors psichinį veiksma, čia pat šį veiksma sustabdo (pvz., negalima prie mirusios motinos karsto liūdėti ir svkiu refleksiskai stebėti, kaip čia dabar aš „graudinuosi"; negalima prieš altorių melstis ir sykiu save tyrinėti, kaip čia dabar vyksta mano „malda" ir t. t.), taip lygiai refleksija, virtusi ontologine būtybės struktūra, padaro šią struktūrą negalimą toliau išsivystyti. Savisažmonė yra kiekvienos evoliucijos galas. Tai gerai suvokė Hėgelis, kuris, padaręs žmogų absoliutinės dvasios savisažmonės apraiška, sustabdė dialektinį tapsmą kaip tik žmoguje: suvokusi pati save, absoliutinė dvasia gali pradėti tik naują to paties vyksmo ratą, bet nieku būdu ji negali eiti priekin. Pasiekusi savisažmonę, evoliucija gali tik kartotis, bet negali kildinti naujų tarpsnių bei lyčių. Teilhard'as viso to kaip tik nesuprato ir todėl skelbė visatos asmenėjimą (personalisation) ir po asmens pasirodymo pasaulyje, tarsi asmuo būtų ne galas, bet tik viena iš tolimesnių pasaulinio vyksmo pakopų. Kaip jau anksčiau sakyta, pasaulyje kuriasi, Teilhard'o pažiūra, vad. noosfera, arba vartai „į antžmogiškumą, atsiveria ne privilegijuotiesiems, ne vienai vienintelei tautai kaip išrinktajai tarp kitų tautų"; anaiptol, „vartai atsiveria tik tada, kai visi kartu veržiasi į vieną tikslą" (p. 237). O šis tikslas yra „darnus sąmonės kolektyvas, prilygstaš tam tikros rūšies antsažmonei. Žemė apsidengia ne tik miriadais mąstymo vienetų (t. y. atskirų asmenų.— *Mc*), bet ji apsisupa ir vieningu maštančiu apdangalu, tuo būdu sudarydama vieną vienintelį ir visa apimantį kosminio dydžio atomą" (p. 244). Pasak Teilhard'o, „esama antsielos viršum mūsų sielų" (p. 224), ir šios antsielos linkui kaip tik ir eina visatos išsivystymas, peržengiaš asmenį ir kuriaš savotišką antasmenį, arba antžmogi. Pasak Teilhard'o, esanti klaida manyti, ešą noosferos susidarymas galiaš baigtis neasmeniškumu. „Visuotinė ateitis gali būti tik antasme-

niškumas" (p. 253). Panašumas į Nietzsche yra nepaneigiamas. Kaip Nietzsche's Zaratustra skelbia antžmogį todėl, kad kiekviena gyvių rūšis yra kildinusi kažką už save aukštesnį, taip tokių už save aukštesnį padarą turinti kildinti ir žmonija. Šis padaras — Nietzsche jį taip pat vadina „antžmogiu" — kaip tik ir būsiąs „žemės prasmė" ⁷⁸.

Nuostabiliausia betgi yra tai, kad Teilhard'as asmens peržengimą regi ne tik savisaimonės, bet ir meilės — šio asmeniškiausiu dalyko — atžvilgiu. Bet tai irgi plaukia nuosekliai iš visos jo sistemos. Teilhard'ui yra visuotinė ne tik sąmonė, bet ir meilė: „Bent pradine savo būkle ji yra kiekvienoje būtybėje" (p. 258). Nes „jeigu jau molekulėje — tegu ir nepaprastai menku užuomazginiu laipsniu, tačiau vis dėlto užbrėžtu — nebūtų linkimo jungtis, tai meilės pasirodymas aukštesniame laipsnyje žmogiškąja jos lytimi būtų fiziškai neįmanomas" (p. 258). Kitaip tariant, meilė, jungianti vieną asmenį su kitu (aš su tu), yra ne kas kita, kaip „daugiau ar mažiau tiesioginis pėdsakas, kuriį visata psichiniu atsigrižimu pati į save yra įbrėžusi kiekvieno elemento širdyje" (p. 259). Kaip savisaimonė yra tik bendros sąmonės aukščiausia santalka, taip ir meilė yra tik ano visiems įbrėžto pėdsako tobuliausias išsivystymas. Ir šiuo atžvilgiu asmuo yra tik individualinė visuotinio „linkimo jungtis" išraiška. Todėl Teilhard'as ir teigia, kad „meilė nėra aprėžta tik žmogumi" (p. 258): ji nėra sava tik asmeniui. Ji yra visuotinis dalykas, asmens nešamas individualine lytimi. Nuosekliai tad ir meilė, pasak Teilhard'o, yra palenkta evoliucijai; ir ji išsivysto, kaip ir sąmonė, nuo anos pradinės būklės kiekvienoje būtybėje ligi tokio laipsnio, kai „mūsų meilės jėga apima žmonių ir žemės visumą" (p. 260). Teilhard'o pažiūra, meilė neišsitemia vyro ir žmonos, vaikų, draugų, tėvynės meile, nes jai stinga „kaip tik pagrindinės lyties", būtent „kosminio jausmo" (p. 260) arba „visuotinės meilės" (p. 261), kuri, pasak Teilhard'o, yra „ne tik psichologiškai galima, bet sudaro vienintelį pilnutinį ir atbaigtą mūsų meilės galios būdą" (t. p.). Be abejo, Teilhard'as supranta, kad „bevardžiam skaičiui negalima savęs atiduoti" (t. p.), vadinasi, sueiti su juo į meilės santykį, tačiau jis tiki, kad „kai tik visata įgis veidą ir širdį, kitaip sakant, kai tik ji suasmenės" (t. p.), tuomet „padidėjusio besivienijančios žemės spaudimo dėka atsi-

palaiduos nepaprastos ir dar vis snaudžiančios žmogiškųjų molekulių traukos jėgos" (t. p.) ir suves juos vieną su kitu į visuotinę meilės bendruomenę. Užtat Teilhard'as ir klausia: kodėl meilės atveju „vieną dieną negalėtų pasikartoti visos žemės plotu tai, ką ji kasdien vykdo mažu mastu?" (p. 259). Kaip sąmonės išsivystymas veda į noosferą arba į „maštanti apdangalą", taip meilės išsivystymas veda į „individų ir tautų sintezę" (p. 259), kai „visatos elementai vienas kitam puls į glėbį" (p. 260).

Be abejo, galima būtų visas šias Teilhard'o mintis pavadinti svaichiojimais ir nekreipti į jas dėmesio, jeigu jo šalininkai neregėtų jose tokios filosofijos, „kuri apgaulbia žmogų svaiginančia laisve ir atsakomybe, kuri žemės piligrimui nurodo aiškia keliuone kryptį ir kilnius uždavinius" ir todėl užsitarnauja „personalistinės filosofijos vardą" ⁷⁹. Tačiau argi iš tikro taip yra? Argi konkretus, dabartinis žmogaus asmuo gali savo žemės kelionėje suvokti savą kryptį ir savus uždavinius anos būsimos ant-sąmonės ir antmeilės perspektyvoje? Šveicarų mokslininkas A. Portmannas atsako į tai neigiamai. Jis abejoja, ar anos „milžiniškos laiko perspektyvos, glūdinčios Teilhard'o sistemoje, gali kildinti paskatų, kurių laukia jis pats ir kurios turi pajėgiai apspręsti mūsų veikimą ir mūsų gyvenimą" ⁸⁰. Priešingai, „vienas milijonas, du milijonai metų kaip perspektyva — tai yra atžmogiški, beveik, sakyčiau, nežmogiški mastai, pasilieka anapus bet kokio tikrovinio supratimo; tai skaičiavimo mastai", neišvengiami mokslininkui. Tačiau „milijonai metų" — ką jie reiškia konkrečiam žmogaus gyvenimui? „Šiuo atžvilgiu,— sako Portmannas,— kiekvieno iš mūsų džiaugsmas ir skausmas darosi bereikšmis, ir atskiro žmogaus likimas visiškai pradingsta", nes mes esame gimę ir gyvename siaurame pasaulyje (t. p.). „Man atrodo, kad tasai žvilgis, kurį mums atveria evoliucija Omegos linkui, glūdi anapus mūsų gyvensenos. Ir aš bijau, kad šis žvilgis į neaprėpiamus laiko tolius maža mums padės ten, kur reikės apspręsti artimuosius mūsų ankšto gyvenimo istorijos tikslus" (p. 60). Ar šie Portmanno žodžiai nėra teišūs? Pažiūrėkime tik kiek arčiau į konkretaus asmens reikšmę Teilhard'o filosofinėje sistemoje.

Visų pirma Teilhard'as niekur aiškiai nekalba nei apie atskiro asmens nemirtingumą, nei apie pomirtinį jo likimą. Tiesa, jis yra įsitikinęs, kad ateityje esama ne tik to-

limesnio, bet ir aukštesnio mūsų gyvenimo, tačiau čia pat priduria: „kažkokia bent kolektyvine lytimi“⁸¹. Asmenimis nemirtingumas jam lieka neaiškus ir net neįdomus.

Kas liečia mane patį,— rašo Teilhard'as,— tai aš visiškai mažai domiuosi, ar aš mirtį pergyvensiu. Jei man gyvenimo vaisiai bus nemirtingi, tai man visai vis tiek, ar aš pats šiame nemirtingume dalyvausiu, ar ne. Sakau tai visai nuoširdžiai: mano asmeninis išganymas manęs nedomina. Esu laimingas žinodamas, kad geriausia mano dalis gyvens kažkame, kas yra gražesnis ir didesnis" (VI, 153). Tai lygiai tas pat, ką jau Horacijus yra išreiškęs žinomame savo eilėraštyje „Pastačiau paminklą — Exegi monumentum“, kalbėdamas apie savo poeziją, kurioje jis tikisi gyvensiųs amžinai: „Ne visas mirsiu, gyvens mano dalis". Išmąstytas tačiau ligi galo, šis nesidomėjimas savo paties likimu po mirties kaip tik ir paskandina asmenį objektyvinėje pasaulio eigoje: arba biologinėje kartų tasoje (vaikai ir vaikų vaikai), arba kultūrinės kūrybos vyksme (mokslo bei meno kūriniai). Šioje eigoje žmogus gyvena toliau arba kaip biologinis pradininkas, arba kaip kultūrinis savo idėjų objektyvuotojas, bet nieku būdu ne kaip vienkartinis aš asmenine būtimi. Teilhard'as čia betgi pamiršta, kad tiek žmonija kaip biologinė rūšis, tiek kaip kultūros kūrėja yra mirties visiškai realiai grasoma. Kritikuodamas pozityvistinę pažangos teoriją, Teilhard'as teisingai pastebi: „Kas tuo laimima, jei evoliucijos priekyje yra atrandamas koks nors židiny, jeigu tačiau šis židiny vieną dieną gali ir turi sudužti?“⁸² Bet ar ši pastaba netinka ir jo paties evoliucijos teorijai? Tiesa, Teilhard'as mėgina Omega išskirti iš visuotinės žlugties: ji turinti būti „nepriklausoma nuo evoliucijos jėgų nuopuolio" (t. p.). Tačiau kas gi yra ši paslaptinga Omega? Jei gi ji yra Dievas, tai savaime aišku, kad Jis yra nežlungamas. Jei gi betgi ji yra galutinis visatos evoliucijos taškas, tai kaip įrodyti, kad šis taškas nebus visuotinė katastrofa? Kur tada gyvens ana „geriausia mano dalis", jeigu aš pats negyvensiu? Ir kaip iš viso galima logiškai kalbėti apie visatos atbaigimą Omegos taške, nespren-džiant atskiro asmens likimo? Kas gi ten bus atbaigiama, jei man visiškai yra vis tiek, ar aš pats šiame atbaigime dalyvausiu, ar ne?

Be abejo, Teilhard'o nesidomėjimą pomirtiniu savo paties likimu būtų galima suprasti ne ontologiškai, bet

sociologiškai, aiškinant jį kaip stiprų socialinį polinkį, kuris žmogų tiek paskandina visuomeninėje veikloje, tiek persunkia rūpesčiu kitais, jog jo paties asmuo tarsi pradingsta iš akių: jis visas tokiu atveju savo artime bei šioje meilėje. Tačiau šitokia samprata griūva prisiminus Teilhard'o laiškus, rašytus Pirmojo pasaulinio karo metu, kuriame ir jis pats dalyvavo. Iš šių laiškų aiškiai matyti, kad Teilhard'as nevertina ne tik savo paties, bet ir kitų asmens. Karas jam atrodo esąs parama gamtos išsivystymui; jis pats jaučiąs didelę garbę kare dalyvauti ir tuo prisidėti prie šio išsivystymo; jis apgailėstauja, kad kaip kunigas turįs eiti sanitaro pareigas, vadinasi, tikrai vykdyti meilės pareigą kito asmens atžvilgiu; jis betgi „šimtą kartų mieliau mėtytų granatas ir šaudytų iš kulkosvaidžio" ir „tuo būdu būtų daugiau kunigas", negu tvarstydamas sužeistųjų žaizdas⁸³. Ir čia pat Teilhard'as pateikia sukrečiantį klausimą: „Argi kunigas nėra tasai, kuris išlaiko gyvenimo pusiausvyrą?" (t. p.). Šio teiginio prasmė yra ta, kad mirtis ir gyvybė turinčios būti pusiausvyroje. Karas kaip mirties skleidimas sunaikina eilę nereikalingų gyvybių ir todėl šią pusiausvyrą palaiko, įsijungdamas tuo būdu į visuotinę evoliuciją. Jei tad karas yra prasiveržęs, tai kunigo uždavinys yra ne gelbėti gyvybę, bet ją naikinti ir tuo būdu savo veikla prisidėti prie gyvenimo pusiausvyros išlaikymo. Todėl Teilhard'as ir nori šimtą kartų mieliau žudyti, mėtydamas granatas ir šaudydamas, bet ne gelbėti sužeistuosius ir tuo būdu būti „atliekamas", kaip jis žodiškai vadina sanitarinį savo darbą (t. p.). Jis kalba net apie „karo estetiką", kurią tačiau gali patirti tik tada, „kai kvėpuotų stipria pirmųjų linijų atmosfera": todėl jį nuolatos pagaunaš „fronto ilgesys" (t. p.). Einant karui į galą, Teilhard'as yra parašęs specialų rašinį „Fronto ilgesys — La nostalgie du Front" (1917).

Tai nėra nei Teilhard'o socialinis polinkis, nei „evoliucijos komisaro jausmų šaltis", kaip tai jam prikiša E. Benzas⁸⁴. Tai tik visiškai logiška išvada iš blogio sampratos, kaip ją randame Teilhard'o sistemoje. Piešdamas savo veikale „Le Phénomène humain" visatos išsivystymą arba, kaip jis pats sako, pateikdamas „visatą apimančią apžvalgą"⁸⁵, jis „niekur neištarė žodžio skausmas ar kaltė" (p. 308). Tai prisipažįsta jis pats. Bet kaip tik tai davė pagrindo šios knygos skaitytojams nustebti

ir jo „optimizmą laikyti naiviu ar net perdėtu“ (t. p.). Todėl leisdamas naują minėto veikalo laidą (1948), jis prikerė trumputį priedą, pavadinęs jį „Keletas pastabų apie blogio rangą bei vaidmenį evoliuciniame pasaulyje“ (p. 308–311). Jau pats šių pastabų trumpumas yra būdingas Teilhard'o nusistatymui. Blogio klausimas yra toks sunkus, jog jis savaime kiekvienoje filosofijoje pažadina ilgų ilgiausius svarstymus. Tuo tarpu Teilhard'ui jis sutelpa trijuose puslapiuose. Juo susidomi jis tik tada, kai jo vizijoms padaromas priekaištas, esą jos esančios naivios. Tada jis ginasi ir teigia, esą „blogis tiesiog kyšote kyšo iš visų jo atstovaujamos sistemos skylių, plyšių ir sunėrimų“ (p. 308). Tačiau ir vėl: blogiu Teilhard'as vadina evoliucijos mėginimus, jos formų dingimą, augimą, mąstymo atbudimą „tamsioje visatoje“ (p. 309) ir kitus išsivystymo netobulumus. Jis mini taip pat, kad „vidun besitelkianti visata“ savaime reikalauja „vargo visatos, nuodėmės visatos, skausmo visatos“, nes už „tvarką ir vidun linkimą“, kaip ir už „lipimą kalnų viršūnėn“ arba už „oro erdvės apvaldymą“, reikia „brangiai užmokėti“ (p. 310). Todėl visiškai nuosekliai Teilhard'as ir daro išvadą: „Skausmas ir kaltė, ašaros ir kraujas yra ištiesai antriniai produktai, pagaminti noogenezės jos veikimo metu“ (p. 310). Kokį tad ypatingą vaidmenį galėtų turėti šie antriniai produktai? Ir kodėl reiktų dėl jų jaudintis? Svarbu tik, kad pirminis produktas, būtent visuotinė evoliucija kaip sąmonės augimas ir noosferos kūrimasis bei jos atbaigimas Omegos taške, būtų pasiekiamas. O tai, pasak Teilhard'o, yra tikra. Todėl ką gi reiškia „tiek daug nelaimių, palyginus jas su vienu vieninteliu šventuoju“ (p. 309). Teilhard'as net cituoja Kristaus žodžius (p. 309): „Neišvengiamas dalykas, kad neatsirastų papiktinimų“ (*Lk 17, 1*). Tačiau tolimesnės Kristaus pastabos „bet vargas tam, per kurį jie ateina“ (t. p.) jau nebėra, nes tai yra pasmerkimas, netelpas Teilhard'o sistemon. Juk kaip galima būtų smerkti evoliucijos antrinius produktus? Ar gi jie kalti, kad yra antriniai, o ne pirminiai? Ar gi kalta evoliucija, kad nepajėgianti iš sykio pagaminti anų pirminių produktų be atmatų? Krikščioniui visa tai skamba labai keistai, nes, šitaip sumenkinus nuodėmę bei kaltę, ir Kristaus mirtis atrodo tarsi koks nesusipratimas: Kristus mirė dėl antrinių produktų, dėl obliuojamos lentos

skiedrų, nesuvokęs, kad visa tai neverta ne tik mirties, bet net nė Gilesnio svarstymo...

Jeigu betgi klaustume, iš kur Teilhard'o sistemoje ky-la šis blogio sumenkinimas ir tuo pačiu žiaurus kenčian-čio bei puolusio žmogaus nepaisymas, tai atsakymas bū-tų tik vienas: iš evoliucinės pažangos. Vienaime laiške iš Pekino (1941) Teilhard'as rašo, kad esame atsidūrę aki-vaizdoje didžiulio žmonijos skilimo, pažadinto „tikėjimo ar netikėjimo į dvasinę kolektyvinę žemės pažangą": vie-ni šią pažangą tiki ir todėl apsisprendžia už ateitį, kiti šia pažanga netikį ir todėl telkiasi apie dabartį. Teilhar-d'as, be abejo, laiko save „pažangos idėjos bei tikrovės gynėju" ir ryžtasi „pasipriešinti kiekvienam, kuris šią pažangą neigtų religiniais ar pasauliniais motyvais"⁸⁶. Jis eina su visais, kurie pažangą pripažįsta, vis tiek ar jie būtų krikščionys, ar nekrikščionys, nes visi šie žmo-nės sudarą „vienalytę kategoriją" (V, 110): tai „Šventoji Sajunga" arba „bendras frontas" tų, „kurie tiki, kad vi-sata žengia priekin ir kad esame pašaukti šią jos pažangą įtaigoti" (t. p.). Kame ši pažanga glūdi, esame jau minėję (plg. III, 3). Čia galima būtų tik papildyti, kad Teilhar-d'as, aprašinėdamas pirmą atominės bombos sprogdinimą Arizonos smėlynuose, su dideliu užsidegimu piešia evoliu-cinės pažangos vaizdą, kuris bombos žybtelėjimu jam iš-sklaidęs „visas abejones" (V, 193). Štai šio vaizdo san-trauka: 1) medžiagos įgyvybinimas, sudarant antmoleku-les, 2) žmogaus organizmo pertvarkymas hormonais, paveldėjimo bei lyties kontrole, 3) vidinis sielos laisvėji-mas psichoanalitinių jėgų pagalba, 4) pažadinimas bei ap-jungimas protinių jėgų, snaudžiančių žmonių masėje (kažkas panašaus į kiniečių „kultūrinę revoliuciją"). Žmo-gus vis labiau suvokiąs, kad jam reikia ne tik daugintis bei turtėti mechaniškai, bet ir „biologiškai save didinti bei atbaigti" (V, 192–193). Kad tai žmogus pasieks, Teil-hard'as nė kiek neabejoja. Tiesa, esama galimybės, kad žmogus nuo šio pašaukimo nususuktų ir tuo būdu žengtų į „kolektyvinę mirtį" (V, 393). Tačiau tai esanti tik ga-limybė. Jos išraiška esąs nuobodis. Be abejo, nuobodis yra, pasak Teilhard'o, evoliucijos „priešas nr. 1" (V, 194). Juk viso pasaulio viltis telkiasi žmoguje. Užtat žmogus negalėtų sustoti ar susmukti, nesužlugdydamas tuo pačiu ir visatos. O tai esąs, pasak Teilhard'o, absurdas⁸⁷.

Šiame tikėjime į visuotinę pažangą kaip tik ir glūdi konkretaus asmens nuvertinimo šaknys. Sutikime valandėlę, kad žmonija tikrai eina pažangos keliu ir kad ji po milijonų metų — Teilhard'as nuolatos pabrėžia, kad dar turime prieš save milijonus metų ir kad žmogus kaip visatos apraiška yra dar labai jaunas (plg. V, 95, 99), — pasieks antžmogišką savo išsivystymo laipsnį. Tačiau čia pasilieka neatsakytas klausimas: kas atsitinka su visais tais asmenimis, kurie jau yra mirę ir kurie anų milijonų metų eigos metu dar mirs, būsimo antžmogiškumo nepasiekę, noosferoje nedalyvavę ir todėl evoliucijos pralenkti? Jeigu jie yra dingę — Teilhard'as, kaip sakytą, asmeninio nemirtingumo niekur nepabrėžia, — tai asmuo tada yra tik priemonė, tik traša saujelei išrinktųjų evoliucijos pabaigoje. Tačiau kuo anie išrinktieji yra vertesni už visus kitus buvusius žmones, jei asmuo yra vienkartinis, nepakeičiamas, pats sau tikslas? Ar tokiu atveju gali vienas asmuo būti traša kitam asmeniui? Čia kaip tik ir išeina aikštėn tai, ką N. Berdiajevas vadina „istorijos gundymu“⁸⁸. Tai gundymas paaukoti asmenį kokiam nors „kilniam“ reikalui, turinčiam bendruomeninės ar net visuotinės reikšmės; gundymas, kurį gražiai išreiškė Kaja-ias, reikalaudamas, kad Kristus, nors ir nekaltas, būtų nužudytas žydų tautos labui (plg. *Jn 11, 47–53*). Šiam gundymui pasiduoda kiekviena pažangos teorija, vis tiek ar ji būtų Apšvietos, ar marksizmo. Šiam gundymui yra pasidavusi ir Teilhard'o teorija, nespręsdama klausimo, koks likimas ištinka tuos, kurie lieka šalia anos visuotinės smegeninės kaip visiško žinojimo ir pilnutinės laisvės laido. Teilhard'o šalininkų atsakymas, esą šie žmonės po savo mirties „susijungs meilėje su Omega“⁸⁹, yra krikščioniškas, bet ne teilhardiškas. Krikščionybė, nesirem-dama jokia evoliucija, atskiro asmens likimą sudeda į jo paties sąžinės ir į Kristaus atpirkimo rankas. Todėl jei žmogus gyvena pagal savo sąžinę, tai po Kristaus jis iš tikro, baigęs savo žemiškąją kelionę, susijungs meilėje su Dievu, vis tiek ar jis būtų Naujosios Gvinėjos laukinis, ar kokios nors amerikietiškos kolegijos psichologijos profesorius. Tačiau Teilhard'o sistemoje šitoks atsakymas yra sprogdinantis visą jo filosofiją. Juk jeigu asmens likimas priklauso nuo Kristaus (objektyviai) ir nuo paties žmogaus sąžinės (subjektyviai), tai kam tada yra reikalinga visa ta evoliucija? Kokios reikšmės turi tada anos noosfe-

ros kūrimasis ir asmenų įjungimas į šią visuotinę antsa-
monę ir antmeilę? Ką anoj „hipercelėj“ ir „megasintezėj“
dalyvaują asmens turės daugiau negu mes, kurie joje ne-
dalyvaujame? Ir štai Teilhard'as čia kaip tik ir atsiduria
prieš dilemą: arba išganymas priklauso nuo Kristaus ir
žmogaus sąžinės, ir tada visi asmens yra lygūs, prade-
dant pirmuoju žmogumi ir baigiant paskutiniuoju, arba
jis priklauso nuo evoliucijos eigos, ir tada visi buvusieji
bei būsimieji asmens ligi anos „megasintezės“ yra tik
pakopa išrinktiesiems. Pirmoji šios dilemos dalis yra
krikščioniškas atsakymas, antroji — teilhardiškas, nes lo-
giniu būtinumu plaukiąs iš visos jo sistemos. Todėl net ir
Teilhard'o šalininkai sutinka, kad evoliuciją „veda ma-
žiau nei 2 procentai; kiti tik dirvą paruošia“⁹⁰.

Bet kaip tik čia ir pasirodo, kiek šiuo atžvilgiu Teil-
hard'as yra nutolęs nuo Krikščionybės, kuri atskiro bei
konkreto asmens likimą laiko pirmaeiliu savo rūpesčiu
ir jį sprendžia čia pat jo gyvenimo pabaigoje, nelaukda-
ma milijonų metų, kol susikurs „maštantis apdangalas“
ar meilė įgis „individų sintezės“ lygį. Krikščionybei yra
visiškai nesvarbu, ar mes aną noosferą pasieksime. Jai
tik svarbu, ar mes jau šiandien pavalgydinsime alkaną,
pridengsime nuogą, pagirdysime alkstantį, aplankysime
ligonį ir kalinį (plg. *Mt 25, 34–46*). Ši mastą Krikščiony-
bė taiko ne tik dabar atskiram žmogui, bet jį laiko jį
paties Kristaus paskelbtu mastu ir tada, kai Jis ateis
kaip Teisėjas, vadinasi, kai pasaulis jau bus atsidūręs
Omegos taške. O tai Krikščionybė daro todėl, kad jai
kiekvienas asmuo turi nelygstamą vertę. Tuo tarpu
Teilhard'o sistemoje ši vertė nublunka, nes asmuo joje
yra tik evoliucijos bangų telkinys, o ne vienkartinis
tikslas pats sau. Argi nebūdinga, kad Teilhard'ui asmuo
arba, kaip jis sako, „tai, kas žmoguje vadinama jo „Aš“,
yra ne kas kita, kaip į save pačią atomiškai reflektuojanti
banga“ (V, 193). Tada, žinoma, žmogiškieji asmens tarsi
potvynio bangos ateina ir praeina, nesudarydami ypatingos
problemos ir nereikalaudami ypatingo sprendimo, nes
šios bangos neturi nė ypatingos vertės: jos yra tik evo-
liucijos potvynio individualinė, pranykstanti, kintanti iš-
raiška. Juokinga juk būtų jūros bangai teikti kažkokią
nelygstamą reikšmę. Reikšminga yra tik pati jūra, o ne
banga, kuri į krantą „ripuliuodama dyla“ (Putinas). Ta-
čiau šitokia sistema, kurioje asmuo yra tik banga, ir už-

sitarnauja to paties priekaišto, kuri Berdiajevas daro kiekvienai pažangos teorijai: „Ji sukelia prieš save religinę bei dorinę žmonijos sąmonę“, todėl „nėra ir negali būti pripažinta kaip teisinga“⁹¹. Tuo labiau ji negali būti pripažinta krikščioniška. Teilhard'o šalininkų pažiūra, esą „gal nė viena filosofija savo pagrinduose taip neiškėlė žmogaus, kaip Teilhard'o“⁹², yra dviprasmė: Teilhard'o filosofija iškėlė žmogų kaip rūšį (phylum), tačiau ji nepaprastai jį sumenkino kaip asmenį. Argi Teilhard'as nežino, kad, kolektyvui augant bei stiprėjant, mažėja tiek asmens mąstymo originalumas, tiek jo apsisprendimo laisvė? O vis dėlto jis būsimoju žmonijos kolektyvu gėrisi ir jo laukia, tarsi jis nejaustų, kad šis visuotinis kolektyvas vieną dieną gali virsti diktatūra, užgniaužiančia kiekvieną asmens mintį ir kiekvieną jo laisvą elgesį. O tikėtis, esą ana „megasintezė“ būsianti vadovaujama išminties bei meilės pilnų vyrų, reiškia arba Dievo Karalystės įvykimą perkelti į istorijos eigą, arba užliūliuoti save naivomis, bet pavojingomis išmonėmis. Štai kodėl aukščiau minėtasis A. Portmannas ir bijosi, kad mūsų pasaulio tamsios jėgos tikisi „iš tokių teorijų išvesti joms patinkamą determinizmą ir jį, pridengusios gryno mokslinio tyrinėjimo apvalkalu, įjungti į savo pražūtingą darbą“; pražūtingą todėl, kad šių jėgų sukurtame pasaulyje kaip riedančiame būtinybės keliu „nebėra jokios vietos laisvam apsisprendimui“: šiuo atžvilgiu, pasak Portmanno, Teilhard'as mus palieka „neramia širdimi“⁹³.

7. RELIGIJOS NUVERTINIMAS

Kokios išvados religijai plaukia iš to, kad Dievas Teilhard'o sistemoje yra ne Dievas Kūrėjas, bet tik Dievas išvystytojas arba žiedėjas? Krikščionybė grindžia religiją tuo, kad žmogus kaip asmuo yra tiesioginis Dievo kūrinys, vadinasi, sukurtas iš nebūties be tarpininko ir todėl turįs ontologinį sąlytį su Dievu kaip su savo buvimo autoriumi ir pagrindu. Bet ar gali žmogus būti vadinamas Dievo kūriniumi Teilhard'o sistemoje? Be abejo, kasdieniškai kalbant, galima jį šitaip vadinti, kaip kiekvieną švarką galima vadinti siuvėjo „kūriniumi“. Tačiau kaip yra pačia giliausia, t. y. ontologine šio žodžio prasme? Teilhard'as mėgina šį klausimą, kaip jau esame užsiminę ir

aukščiau, apeiti tuo būdu, kad visą klausimo svorį perkelti ne į žmogaus kilmę, o į jo esmę: „Galų gale nesvarbu, kaip žmogus yra atsiradęs; svarbu tik, kad laiduojama jo transcendencija“ (IV, 231). Juo seka ir jo šalininkai teigdami, esą „gal žmogus ir pasilieka žmogumi, nesvarbu, kaip jis būtų atsiradęs“⁹⁴. Tačiau jeigu žmogaus kilmė iš tikro būtų tokia nesvarbi, tai kokios prasmės tada turėtų visas Teilhard'o darbas? Juk visi jo veikalai kaip tik ir sprendžia klausimą, kaip žmogus yra iš anos „visatos medžiagos“ kilęs ir kaip jis toliau vis dar kilsiąs, kadangi jis dar nėra baigtas. Apie žmogaus transcendenciją arba apie jo buvimą kaip esmės skleidimąsi Teilhard'as kalba kuo mažiausiai. Iš kitos pusės: kaip galima laiduoti žmogaus transcendenciją, paliekant šalia jo kilimo klausimą? Juk puodas kaip tik todėl nėra molio transcendencija, kad jis yra iš to paties molio! O kad molio gabalas yra tuščiaaviduris, kad jis yra apvalus ar pailgas, kad jis turi rankenėlę ir snapelį, — visa tai dar nėra puodo transcendentinės savybės. Kilmė — tai pabrėžiame dar sykį — nurodo į esmę, ir tam tikra esmė reikalauja tam tikros kilmės. Tai tinka kiekvienam padarui, tai tinka ir žmogui. Kaip gali žmogus iškilti savo esme viršum gamtos (o tame kaip tik ir glūdi jo transcendentškumas), jeigu jis savo kilme išnyra „iš kosminę substanciją apimančios srovės“, kuri visur esančią sąmonę jungia „į vis aukštesnius molekulių telkinius“ (IV, 330)? Kodėl šis aukštesnis molekulių telkinys turėtų būti transcendentinis, palyginus jį su žemesniu tų pačių molekulių telkiniu? Kodėl tad ši „žmogiškoji molekulė“, kaip žmogų Teilhard'as visur vadina, kurioje „medžiaga yra pasiekusi didžiausią vidinį sudėtingumą ir labiausiai centralizuotą organizaciją“ (IV, 331), turėtų turėti kažkokią „transcendenciją“? Aukščiau minėtas olandų teologas P. Smuldersas mėgina Teilhard'o evoliucinę antropologiją pateisinti prielaida, esą žmogus turįs „tiesioginį sąlytį su Dievu ir priklausąs tiesiog nuo Dievo“⁹⁵. Bet kuo gi yra ši prielaida Teilhard'o atveju pagrįsta? Kurgi slypi tasai tiesioginis žmogaus sąlytis su Dievu ir toji tiesioginė jo priklausomybė nuo Dievo, jeigu žmogus, kaip ir pats Smuldersas pripažįsta, „atsiranda kaip tikras ir vidinis gyvybės srovės tęsinys“ (t. p.)? Gyvybės srovės pratęsimas žmoguje ir žmogaus samprata kaip šios srovės santalkos pastato jį juk toje pačioje plotmėje, kurioje stovi ir vi-

šios kitos būtybės, kilusios iš šios visuotinės srovės. Galimas daiktas, kad ši srovė yra veikiamą Dievo jai įdiegtų energijos rūšių (tangentinės ir radialinės). Tačiau ji yra tos energijos veikiamą visose būtybėse. Kodėl tad žmogus turėtų turėti tiesioginį sąlytį su Dievu, o visos kitos būtybės tik netiesioginį? Šis Teilhard'o sistemoje niekuo nepateisinamas žmogaus išskyrimas kaip tik ir parodo, kaip nepakanka šauktis žmogaus esmės transcendentiškuo (iš kur mes žinome, kad žmogus turi transcendentinę esmę?), aplenkiant jo atsiradimo klausimą arba aiškinant šį atsiradimą kaip lygų su visų kitų būtybių atsiradimu. Jeigu žmogus savo esme yra transcendentinė būtybė, tai jis yra tada ir transcendentinės kilmės. Ir priešingai, jeigu žmogus nėra transcendentinės kilmės, tai tada jis neturi nė transcendentinės esmės. Iš šios dilemos nėra jokios išėities, nes iš kurgi žmogus galėtų gauti savo transcendentinę esmę, nebūdamas kilęs iš pačios Transcendencijos? Žmogaus transcendentiškas gali būti laiduojamas tik tuo atveju, jeigu jis yra Dievo sukurtas iš nebūties, vadinasi, yra tiesioginis Jo kūrinys be jokio tarpininko. Teilhard'o sistemoje betgi viso to kaip tik nėra.

Kaip tad santykiuoja su Dievu ši „iš kosminės substancijos srovės“ (IV, 330) išnirusi „žmogiškoji molekulė“? Kaip jau sakyta, Teilhard'o sistemoje žmogus nėra sukurtas iš nebūties, nes šioje sistemoje nebūties iš viso nėra, tuo pačiu negali būti nė kūrimo iš nebūties. Joje yra tik ano pirminio daugio apipavidalinimas, šį daugį vienijant. Žmogus yra irgi tik viena šio vienijimo apraiška. Jis kyla iš „visatos medžiagos“ tarpiškai ir iš „gyvybės srovės“ netarpiškai arba tiesiog. Kitaip tariant, tarp žmogaus ir Dievo stovi trečias pradas kaip tarpininkas. Sutikime, kad Dievas veikia per minėtas energijos rūšis aną tarpininką, ir šis išvysto iš savęs žmogų. Tačiau tokiu atveju žmogus kyla ne iš tiesioginio Dievo veiksmo (kūrimas iš nebūties), o iš tiesioginio kokios nors energijos ar medžiagos, ar gyvybės veikimo. Sutikime, kad Dievas yra visų šių veiksmų sąlyga ir galutinis pagrindas, nes jei Dievo nebūtų, tai nieko nebūtų. Tačiau Jis stovi užnugarėje, veikia tik per energiją, medžiagą, gyvybę, kurios jau pačios išvysto žmogų. Dievas Teilhard'o sistemoje nestovi betgi prieš žmogų taip, jog Jis jį savo veiksmu tiesiog paliestų, pašaukdamas jį netarpiškai iš nebūties. Be to, Dievo veikimas per energiją, medžiagą ir gyvybę

ontologiškai yra labai abejotinos vertės. Tai tik hipotezė. Bet kam gi Dievas kaip hipotezė yra reikalingas? Juk jei-gu visa yra „visatos medžiagos“ telkiniai bei suvienyti pavidalai, jeigu šioje medžiagoje veikia dvi energijos rūšys, tai kodėl nepakanka visų šių jėgų kilti gyviam ir žmogui? Kokiam reikalui čia dar prikergiamas Dievas? Ar tai nėra nesąmoningas atkritimas į senąją sampratą, kai buvo manoma, esą Dievas reikalingas išaiškinti kiekvienam gamtos įvykiui, kiekvienam naujo padaro pasirodymui pasaulyje, tarsi pasaulis neturėtų savos autonomijos, o būtų tik paties Dievo veiklos erdvė? Iš tikro, jeigu atidžiau pasklaidytume Teilhard'o ontologiją ryšium su dieviškąja veikla pasaulyje, rastume labai primityvų šios veiklos supratimą, nes jis įjungia Dievą į kosmologinę pasaulio plotmę, padarydamas Jį evoliucijos pradininku, evoliucijos galva ir evoliucijos atbaigėju. Viskas tada yra dieviškasis kūrimas, ir kiekvienas padaras yra tiesioginis Dievo kūrinys. Šitaip galima kalbėti psichologiškai ir morališkai. Ontologiškai betgi visa tai yra didžiulis primityvumas arba — panteizmas.

Tiesioginis žmogaus sąlytis su Dievu yra galimas tik tada, kai žmogus yra Dievo kūrinys iš nebūties, vadinasi, kai jo kilmė yra dieviška ne kosmologine, bet ontologine prasme. Kildamas iš nebūties, žmogus esti taip surišamas su Dievu, kad Dievas jam tampa artimesnis negu jis pats sau (šv. Bonaventūras). Kadangi tačiau Teilhard'o sistemoje žmogus nekyla iš nebūties — tai pripažįsta ir Teilhard'o šalininkai: „deja, čia nėra žmogaus kūrimo iš nebūties“⁹⁶, — tai jis turi turėti tarpininką, kuris stovi tarp jo ir Dievo ir tik per kurį jis patiria Dievo veikimą. Tiesioginio žmogaus sąlyčio su Dievu, vadinasi, sąlyčio be tarpininko, Teilhard'o sistemoje nėra ir negali būti. Šioje sistemoje žmogus susiliečia tiesiog tik su gyvybės srove, iš kurios jis kyla kaip didžiausia jos santalka ir kaip labiausiai koncentruota jos molekulė. Tiesa, kažkur evoliucijos pradžioje glūdi Dievas-Alfa, bet žmogus neturi su Juo tiesioginio sąlyčio, nes tarp žmogaus ir anos Alfos stovi neaprėpiama daugybė visokių visokiausių evoliucijos laipsnių. Kažkur evoliucijos gelmėse veikia Dievas — „evoliucijos Galva“, bet žmogus ir su šia Galva neturi tiesioginio sąlyčio, nes tarp jo ir anos Galvos stovi radialinė energija, gamtos dėsniai, gyvybės srovė ir t. t. Kažkur evoliucijos gale laukia Dievas-Omega, bet nė su

juo žmogus neturi tiesioginio sąlyčio, nes ši Dievą-Omega pasieks tik anasai antžmogis kaip visuotinės smegeninės apraiška, o ne atskiri dabarties žmoneliai, kurie evoliucijos eigoje gema ir miršta kaip visuotinės srovės bangos. Nesusipratimas tad yra Teilhard'o sistemoje norėti rasti tiesioginį žmogaus sąlytį su Dievu, žmogaus kaip konkretaus asmens. Juk jeigu žmogus visas kyla iš gyvybės srauto, tai jis ir susisiečia tiesiog tik su šiuo srautu, o ne su Dievu.

Tiesioginio sąlyčio su Dievu stoka Teilhard'o sistemoje turi lemiančią reikšmę ir religijai kaip žmogaus santykiui su Dievu. Juk religija, visų pirma krikščioniškoji, yra ne kas kita, kaip dviasmėnis santykis; vadinasi, santykis tarp žmogaus kaip asmens ir Dievo kaip asmens: santykis tarp Aš ir Tu. Religijoje Dievas yra žmogaus Tu, ir žmogus yra Dievui Tu. Tačiau šis Aš—Tu santykis išskiria bet koki tarpininką, nes ten, kur santykiauja du asmens, negali būti jokio trečiojo, kuris juodu jungtų. Aš—Tu santykis yra pati tiesioginybė. Kad kito asmens „aš“ taptų manuoju „tu“, reikia, kad šis „aš“ man atsivertų, kad mane į save priimtų, kad savo egzistenciją sulietų su manąja. Aš—Tu santykis yra esmėje susijungimas, kurį vadiname meile. Lyčių santykiyje jis eina ligi kūnų susijungimo, Dievo ir žmogaus santykiyje ligi Dievo ir žmogaus susijungimo Kristuje ir ligi gyvybės paaukojimo už žmogų. Kristus įvykdė šį susijungimą arba meilę aukščiausiu laipsniu kaip tik tuo, kad mirė už mus, nes „niekas neturi didesnės meilės kaip ta, kad kas guldo savo gyvybę už savo prietelius“ (*Jn 15, 13*). Krikščionis taip pat įvykdo šį santykį aukščiausiu laipsniu, jei gyvena Kristuje ir miršta už Kristų. Kur tad čia gali būti vietos kokiam nors trečiam pradui, kuris stovėtų tarp žmogaus ir Dievo, tarp žmogaus ir Kristaus? O jei toks pradas vis dėlto yra, kaip tai ryšku Teilhard'o filosofijoje bei teologijoje, tai šis trečiasis pradas kaip tik ir sunaikina aną Aš—Tu santykį. Juk negalima mylėti per tarpininką, nes per tarpininką negalima atsiverti ir kito priimti į save. Jeigu religija yra Aš—Tu santykis tarp žmogaus ir Dievo, tai šis santykis reikalauja tiesioginio sąlyčio, vadinasi, sąlyčio be tarpininko. Kur toks tarpininkas yra, ten tiesioginio sąlyčio nėra. O kur nėra tiesioginio sąlyčio, ten nėra nė Aš—Tu santykio, vadinasi, religijos. Tarpininko gi nėra tik tada, jei žmogus yra Dievo su-

kurtas iš nebūties. Todėl tik kūrimo iš nebūties atveju yra galimas tiesioginis sąlytis, vadinasi, Aš—Tu santykis arba religija. Užtat Teilhard'o atveju ir galioja dilema: arba Dievas kuria žmogų iš nebūties tiesioginiu savo paties veiksmu, ir žmogus tada grindžia religiją ontologiniu sąlyčiu su Dievu, arba Dievas leidžia žmogų kildinti kokiam nors tarpininkui (energijai, visatos medžiagai, gyvybei), ir tada žmogus neturi tiesioginio sąlyčio su Dievu, neturėdamas tuo pačiu su Juo nė Aš—Tu santykio arba religijos. Teilhard'o sistemoje, nesant kūrimo iš nebūties, religija netenka ontologinio pagrindo ir yra galima tik kaip psichologiškai moralinis nusiteikimas. Tačiau grynas psichologinis santykis, neturįs ontologinio pagrindo, nėra nei krikščioniškas, nei vertas žmogaus didybės.

Šis betgi psichologiškai moralinis žmogaus apsisprendimas kaip tik ir klaidina Teilhard'o šalininkus, kurie subjektyvinį religingumą maišo su objektyviniu ano religingumo pagrindu arba su religija. Religingumas išauga iš religijos, o ne priešingai. Religingumas juk yra ne kas kita, kaip ontologinio žmogaus sąlyčio bei sąryšio suvokimas, pažinimas, pripažinimas ir jo vykdymas kasdienoje. Jeigu tad kokioje nors filosofinėje sistemoje tokio ontologinio pagrindo nėra, tai ir religingumas pakimba ore. Nuosekliai tad Krikščionybė niekad neremia religijos subjektyviu pasivedimu Dievui, net jeigu šis pasivedimas siektų ir mistinių viršūnių. Krikščionybė reikalauja, kad pasivedimas Dievui būtų išraiška to, kad žmogus yra Dievo kūrinys iš nebūties, vadinasi, išraiška santykio tarp Kūrėjo ir kūrinio, išraiška ontologinio sąlyčio tarp Aš ir Tu, nes tik tokiu atveju Dievo meilė yra objektyviai pagrįsta ir subjektyviai garbinga. Kitaip kodėl gi žmogus turėtų mylėti Dievą, jei Dievas nėra Jo Kūrėjas, jei jis neturi su Juo tiesioginio sąlyčio ir todėl nėra jam Tu? Žinoma, žmogus gali Dievą ir tokiu atveju pamilti, kaip pamilstamą bet koks daiktas ar idėja. Betgi šitokia Dievo „meilė“ kaip tik ir nėra krikščioniška, nes ji yra savyje tuščia, o nukreipta Dievo linkui, net klaidinga. Krikščionybė kaip tik ir yra stipri tuo, kad ji nesileidžia būti nuvedama į subjektyvius klystkelius, bet reikalauja psichologiškai moralinį santykį su Dievu arba žmogaus konkretų pasivedimą Dievui atremti į ontologinį Kūrėjo ir kūrinio santykį, ko Teilhard'o sistemoje kaip tik nėra.

Tiesioginio sąlyčio su Dievu nebuvimas kaip tik ir verčia Teilhard'ą maža paisyti, kaip jau minėta, pradžios, o visą dėmesį telkti apie pabaigą; maža kalbėti apie Dievą mumyse, apie dabarties Dievą, o labai daug apie Dievą priešais mus arba apie ateities Dievą. Dievas kaip mūsų kilmės autorius dingsta evoliucijoje nesurandamai. Užtat labai ryškiai šviečia Dievas kaip evoliucijos galas, kurio linkui žygiuoja visata. Tai Dievas-Omega, kuriam Teilhard'as skiria gražiausius savo raštų puslapius. Šis Dievas-Omega traukia į save gamtą ir žmoniją. Tai lyg atnaujintas Aristotelio „pirmasis Judintojas“, tačiau visa judinąs „iš priekio“, kaip pats Teilhard'as sako: „Šaka kyla ne kamieno nešama, bet traukiama to, kas bus“ (III, 323). Tai būdingas posakis, kuriame yra sutraukta visa teilhardinė religijos samprata. Dievas, su kuriuo žmogus santykiuoja, yra ateities Dievas, stovis visatos kelio pabaigoje. Religija yra Teilhard'ui „laukimo ir vilties jėga“ (IV, 337). Be abejo, tai skamba labai gražiai ir beveik krikščioniškai, nes ir Krikščionybė kalba apie Dievą kaip Atbaigėją, kurio laukiame „dūšaudami ir vaitodami šiame ašarų klonyje“ (Salve, Regina; plg. *Rom 8, 23–24*). Tačiau šis mūsų lūkestis bei viltis yra pagrįsti tik tada, jei esame su Dievu susieti tiesioginiu būdu; vadinasi, jei esame kilę tiesioginiu Jo veiksmu ir todėl esame tiesioginiai Jo kūriniai tikra šio žodžio prasme. Jeigu betgi savo kilme nesame susieti su Dievu netarpiškai, jei liečiamės su Juo tik per koki nors tarpininką, tai kokiu būdu susijungsime su Juo meilėje evoliucijos pabaigoje? Kas mus suriš tiesiog su Dievu ateityje, jei tokio ryšio su Juo neturime dabartyje? Be to, ką gi reiškia man šis „Dievas priešais mus“ arba „ateities Dievas“, jeigu ašen kaip konkretus dabartinis asmuo Jo nepasiekiu — paprasčiausiai todėl, kad mirsiu pirma, negu susiformuos ana hipercelė bei megasintezė kaip evoliucijos atbaiga? Ką gi reiškia tasai Dievas-Omega visiems tiems bilijonams žmonių, kuriuos evoliucijos srautas jau yra pralenkęs ir toliau vis labiau pralenks? Koks jų likimas? Teilhard'as ir jo šalininkai pamiršta, kad savisažmonė yra visų pirma klausimas, atkreiptas į manąją Aš. Tai žvilgsnis į save patį, o ne į kažkokį neapbrėpiamą toli; tai atsigręžimas į mano absoliutinę dabartį, o ne nusikreipimas į absoliutinę ateitį. Savisažmonė yra visų pirma mano paties likimo sąžmonė. Ir kol šis mano paties likimas man pačiam

nėra išspręstas, tol bet koks nurodymas į būsimuosius amžius, į anuos bilijonus metų, kurie dar žmonijos laukia, lieka man be jokios prasmės. Dievas priešais mane yra mano Dievas tik tuo atveju, jei Jis visų pirma yra Dievas manyje, vadinasi, mano dabarties Dievas. Teilhard'o sistemoje šio „Dievo manyje“, arba „dabarties Dievo“, kaip tik nėra. O Jo nesant, anasai „Dievas priešais mus“, arba „ateities Dievas“, darosi toks tolimas, tarsi žiūrėtum į Jį pro apverstą teleskopą, kaip teisingai pastebi E. Benzas⁹⁷.

Nukėlus Dievą į evoliucijos pradžią, į evoliucijos gelmes ir į evoliucijos galą, padarius Jį evoliucijos sąlyga bei pagrindu, bet atitraukus Jį nuo atskiro žmogaus kaip asmens kilmės, darosi negalimas nė minėtas Aš—Tu santykis su tokiu Dievu. Kokiu būdu šis Dievas gali būti mano Tu? Juk aš net nežinau, ar jis iš viso yra asmeninis! Evoliucijos sąlyga, veiksnys ir galas nebūtinai turi būti asmeninis, nes pati evoliucija nėra asmeninis vyksmas. Kaip tad galėčiau aš šią evoliucijos sąlygą garbinti? Kaip galėčiau šiam evoliucijos veiksmui nusikalsti ir prašyti jį atleidimo? Kaip galėčiau anam evoliucijos galui aukotis ir jaustis jo įpareigotas savoje sąžinėje? Visi šie religiniai veiksmai darosi prasmingi tik tada, jei Dievas yra mano Tu: mano Kūrėjas ir mano Viešpats, mano Tėvas ir mano Draugas. Visi jie tačiau lieka absurdiški, jei Dievas yra evoliucijos Dievas; vadinasi, jei Jis pasiekia mane tik per kokį nors tarpininką, nes toks Dievas nėra man Tu, ir ašen nesu Jam Tu. Jeigu žmogus Teilhard'o sistemoje ir galėtų turėti kokią nors religiją, tai ji būtų ne Aš—Tu santykis su Dievu, bet kažkoks bendras santykis su anuo tarpininku, per kurį Dievas mane veikia, būtent santykis su medžiaga.

Šitokios „religijos“ pradų kaip tik ir žymu Teilhard'o pasaulėžiūroje, o ypač jo mistikoje, kurioje Dievas kaip žmogaus Tu ištirpsta kažkokiose bendrybėse, virsdamas visuotiniu fluidu, viską, tiesa, perskverbiantį, tačiau kaip tik todėl neasmeniniu. Net ir Kristus Teilhard'o vizijose netenka asmeninių bruožų. Mistiniame savo rašinyje „Pasaulio Mišios“ Teilhard'as regi Kristaus krūtinėje „tikėtai žėrinčią krosnį“. Toliau žodiškai: „Ir juo labiau aš išsižiūriu į šią degančią liepsną, juo labiau man atrodo, kad Tavo Kūno apybraižos tirpsta, kad jos vis labiau plečiasi be ribų, kol galų gale Tavvyje neregiau jokių kitų

bruožų, o tik liepsnojančio pasaulio pavidalą"⁹⁸. Kristaus susiliejimasis su pasauliu čia išsina aikštėn visu ryškumu – tegu ir mistinėje vizijoje, kuri betgi yra ne kas kita, kaip Teilhard'o ontologijos iliustracija. Tai nėra joks Kristaus išleidimas „iš aristotelinio narvo“ ir Jo sugražinimas „į šv. Pauliaus jam nurodytą vietą – visatos centrą“⁹⁹, kaip norėtų visas šias vizijas aiškinti Teilhard'o šalininkai. Nes visų pirma Bažnyčia niekad nebuvo Kristaus į tokių narvą uždariusi (plg. viduramžių pasaulėvaizdį, kur Kristus kaip tik yra visatos centre), o antra, Kristus yra visatos centras anaipol ne kosmologine, vadinasi, evoliucijos prasme, kaip tai gražiai pastebi vokiečių dogmatikas L. Scheffczyk, kritikuodamas Teilhard'o „kosminį Kristų“: Kristus „kaip galutinis kūrybinis visatos pagrindas kaip tik neprivalo būti suprastas kosmologiškai, o kaip antpasaulinė galybė bei tikrovė“¹⁰⁰. Kitaip tariant, Jis neprivalo ištirpti pasaulyje, virsdamas jo pavidalu. Mistinės vizijos turi savo prasmę, o ši prasmė atsiskleidžia mistiko ontologijoje ir dogmatikoje.

Teilhard'as yra turbūt vienintelis krikščionis, parašęs maldą medžiagai. Tai žinomos maldos „Anima Christi, sanctifica me“ perdirbimas: „Medžiaga, kuri žavi ir stiprini; medžiaga, kuri glamonėji ir grūdini; medžiaga, kuri turtini ir griauni, – pasitikėdamas dangiškąja įtaka, padariusia tavo vandenį kvepiančius bei švairius, aš pasiduodu tavo galingiems sluoksniams. Kristaus jėga yra įėjusi į tave! Tad pritrauk mane savo trauka, maitink mane savo gyvybės sultimis, stiprink mane savo stangrumu! Savo šėlsmu išvaduok mane! Ir galop sudievinink mane savimi pačia“ (II, 122). Tai anaipol ne piktžodžiavimas. Tai Teilhard'o teologijos santrauka. Dieviškoji Kristaus jėga yra perėjusi į medžiagą, ją apvaliusi (nuo ko?) ir perkeitusi. Todėl dabar žmogus ir mezga santykį su šia „visa galinčia“ medžiaga, meldamas ją įvykdyti tai, ko krikščionis paprastai prašo iš Dievo, būtent jį stiprinti, vaduoti, laisvinti ir sudievininti. Ir tai labai nuoseklu. Tiesiog iš medžiagos kilęs ir esmingai joje laikąs žmogus jaučia sąlytį su savo kilme bei nešėju taip stipriai, jog šis sąlytis, išgyventas ligi galo, virsta religiniu garbinimo santykiu. Medžiaga atsistoja Dievo vietoje ir Dievui atstovauja. Ji nėra, kaip šv. Pranciškaus Asyžiečio „Saulės giesmėje“, nurodymas į Dievą: „De Te, Altissimo, portā significatione“. Ne! Teilhard'ui medžiaga yra Dievo vie-

tininkė. Tai tasai tarpininkas, stovįs tarp žmogaus ir Dievo. Todėl į jį krypsta visų pirma žmogaus religingumas. Aukščiau minėta loginė būtinybė, kad žmogus, kilęs iš medžiagos ar iš gyvybės, gali turėti tiesioginį ir tuo pačiu religinį santykį tik su šiuo savo šaltiniu, o ne su Dievu, Teilhard'o maldoje medžiagai kaip tik ir pasitvirtiną egzistenciniu pavidalu.

Bet kaip tik todėl Teilhard'as ir apverčia aukšтын kōjomis visa, kas Krikščionybėje priskiriama Dievui. „0 Galingasis ir Dieviškasis, sakyk, koks Tavo vardas?“ — klausia Teilhard'as savo vizijose. Atsakymas: „Aš esu ugnis, kuri degina; vanduo, kuris verčia; meilė, kuri atveria; tiesa, kuri praeina (nuostabus tiesos pavadinimas. — Mc). Aš esu visa, kas veržiasi; visa, kas atsinaujina; visa, kas atspalaiduoja; visa, kas susijungia; aš esu jėga, patyrimas, pažanga; aš esu Medžiaga — štai kas esu“¹⁰¹. Ar tai neprimena mums Mozės klausimo, kai šis išvydo dykumose degantį ir nesudegantį erškėtkrūmį? Tačiau koks milžiniškas atsakymų skirtumas. Dievas Mozei atsakė: „Esu, kurs esu“ (*Iš 3, 14*). Šiame atsakyme krikščioniškoji tradicija matė Dievo esmę: būti yra Dievo esmė. Dievas tuo ir peržengia kiekvieną būtybę, kad Jo esmė yra buvimas ir kad todėl Jis yra pati būtis (*ipsum esse*). Atsakydamas Teilhard'ui, Dievas pasivadina medžiaga ir susilieja su jos tapsmu (atkreipkime dėmesį į visus tuos tyksmo veiksmazodžius, kuriuos Dievas sau priskiria!). Tai ontologinis monizmas, kuriame nėra dviejų plotmių, nėra ontologinio skirtumo tarp būtybės ir Būties, tarp kūrinio ir Kūrėjo. Čia yra tik viena vienintelė plotmė, būtent visa apimančios ir išsivystančios medžiagos plotmė. Medžiaga yra tiek Dievo vardas, tiek tasai šaltinis, iš kurio plaukia visos pasaulio būtybės, pradedant atomu ir baigiant žmogaus asmenimi. Visos jos yra vienos vienintelės medžiagos tirštėjimo molekulės. O kai ši išsivystanti medžiaga „žmogiškojoje molekulėje“ pasiekia savisamones laipsnio, tai sava refleksija ji atsigrįžta pati į save ir išvysta savo didybę bei jėgą. Tada žmogus — ši sąmoninga „molekulė“ — ir taria savam šaltiniui: „O Medžiaga, tu matai, kaip dreba mano širdis! Sakyk man, ko nori, kad ašen daryčiau?“ (p. 77). Tai šv. Pauliaus klausimas, kai šis, kelionėje į Damaską apakintas „šviesos iš dangaus“, sukniubęs ant žemės girdėjo Kristaus balsą ir todėl Jį klausė: „Viešpatie, ko nori, kad daryčiau?“ (*Apd*

9, 3-6). Kristaus atsakymas Pauliui skambėjo: „Kelkis, eik į miestą, tenai tau bus pasakyta, kas tau reikia daryti“ (*Apd 3, 6*). Paulius buvo pasiūstas į Bažnyčios bendruomenę. Medžiagos atsakymas į tą patį klausimą Teilhard'o vizijose skamba: „Atverk savo būtį mano įkvėpimui; priimk gelbstinčią žemės dvasią“ (t. p.) Teilhard'as yra siunčiamas į gamtinę visatą. Pauliui gelbėjimas ateina iš Bažnyčios, Teilhard'ui iš žemės. Gelbstinti dvasia jam yra žemės dvasia. Jeigu betgi Dievo vardas yra Medžiaga, tai Dievo Dvasia ir žemės dvasia susilieja į vieną: „Dievas šviečia medžiagos viršūnėje, kurios srautai Jam atnešė dvasią“ (p. 87). Išganymas išijungia į evoliuciją ir virsta viena jos funkcija. Jokio lūžio su Dievu, jokio nuodėmės demoniško, jokios tragikos istorijos eigoje, jokios grėsmės iš anų šv. Pauliaus minimų tamsybės valdovų bei piktybės dvasių (plg. *EI 6, 12*). Dramatinė ir asmeninė išganyimo sąranga bei eiga Teilhard'ui yra visiškai išsprūdusi iš akių. Jos vietą užima nuoseklus išsivystymas kosmologinėje plotmėje, kurios srautai savaime iškelia Dievą iš medžiagos gelmių tarsi žvaigždę Kalėdų eglutės viršūnėn. Su Kryžiaus drama, prasidėjusia Kalvarijos kalne ir trunkančia visą istorijos metą, tai turi labai mažą bendrą.

UŽBAIGA

DIDŽIŲJŲ KLAUSIMŲ REIŠMĖ

Šios knygos skaitytojai bus, be abejo, jau pastebėję, kad anie trys dabarties klausimai čia buvo svarstomi gana kritiškai. Autorius mėgino „iširti dvasias“, kitaip tariant, netikėti „kiekvienai dvasiai“, kuri sakosi esanti „iš Dievo“, kurios tačiau pasaulis mielai klausosi (plg. *1 Jn 4, 1–5*). Juk Kristus, būdamas „ženklas, kuriam bus prieštaraujama“ (*Lk 2, 34*), niekad nėra pasaulio priimamas užsidegus, nes Evangelija ne tik skelbia, kad „Dievo Karalystė priartėjo“ (*Mk 1, 15*), vadinasi, kad išaušo naujas istorijos metas, sykiu ji ir šaukia: „Darykite atgailą“ (t. p.), vadinasi: „Pasikeiskite“. Naujam istorijos metui reikia ir naujo žmogaus. Ir štai šio atgailos šauksmo, šio vidinio pasikeitimo pasaulis kaip tik ir nenori priimti. Tai paliudija visa dvitūkstantmetė Krikščionybės praeitis. Jeigu tad kuriuo nors metu neiprastai susižavima viena ar kita religine teorija, tai dažniausiai dėl to, kad joje Kristus esti skelbiamas ne tik kaip ramybės, bet ir kaip kalavijo nešėjas, vadinasi, kaip toks, koku Jis pats nenorėjo būti (plg. *Mt 10, 34–36*). Pasauliui mielas, tačiau netikras Kristus paprastai ir esti tokio susižavėjimo pagrindas. Nūn tiek pasaulio sekuliarizacija, tiek evangelijų numitinimas, tiek Teilhard'o de Chardino evoliucinė filosofija bei teologija yra pasidarę šiandien pasauliui taip priimtini, jog tik šis vienas dalykas jau verčia mastantį krikščionį suabejoti visų anų teorijų pagrindais ir pabandyti juos giliau patyrinti Krikščionybės šviesoje. Tai ir buvo šios knygos uždavinys.

Baigdamas savo darbą, autorius norėtų dabar valandėlę stabtelėti, žvilgtelti tarsi nuo kalnelio viršūnės atgal ir paklausti: ką visa tai reiškia? Ką reiškia, kad mūsų dienomis pasaulis nudievinamas, evangelijos paverčiamos

idėjų rinkiniu, evoliucija paskelbiama mūsų egzistencijos lytimi? Visa tai juk nėra atsitiktinybė. Tai greičiau kažkokio gilesnio dvasios perversmo proverža. Ką tad reiškia ši proverža? Į ką ji nurodo? Ko ji iš mūsų reikalauja? Štai klausimai, kurie savaime kyla ir prašosi knygos gale bent trumpai atsakomi, kad kritinė minėtų teorijų sklaida būtų pervesta į tolimesnį kūrybinį mūsų ryžtą.

1

Pasaulio sekularizacija, kaip sakyta, stipriai linksta į ateizmą — ne tuo, kad ji nudievina pasaulį kosmologinėje jo plotmėje, bet tuo, kad ji atitraukia jį nuo Dievo ontologiškai, vadinasi, paskelbia jį esant autonominiį pačiu savo buvimu. Pasaulis kaip Viešpaties kūrinys čia dingsta. Jo vietą užima pasaulis kaip niekieno daiktas, kurį žmogus pasiima kaip savo nuosavybę. Nuosekliai tad pasaulio sekularizacijos akivaizdoje visu svoriu ir išnyra Dievo problema. Tiesa, šiandien daug kalbama apie tikėjimą — apie jo vidinį patyrimą asmens viduje ir viršinį reiškimąsi visuomenės tvarkoje, — bet labai maža apie Dievą kaip tikėjimo objektą bei pagrindą. Viltinga religijos ateitis grindžiama tuo, esą krikščionija jau pasukusi visiškai kita linkme: ji nepasitenkinanti malda bei sakramentais, atgaila bei gerais darbais, bet reikalaujanti teisingumo socialiniuose ir tarptautiniuose žmonių santykiuose, kovojanti už žemiškojo gyvenimo gerinimą bei jo sąrangos keitimą ir veikliai remianti pagrindinių žmogaus teisių vykdymą. Tai regį ir pripažįstą net ateistai.

Visa tai, be abejo, tiesa. Pakitusios krikščionių sąmonės neigti negalima. O vis dėlto čia lieka neatsakytas pats pagrindinis klausimas: kokios reikšmės visa tai turi, jei Dievo nėra? Ir atvirkščiai. Sutikime, kad krikščionys minėtų darbų nedarė, kad jie gyvenę užsidarę, kad pasaulio svetimybės priekaištas juos liečiąs teisingai. Šis priekaištas šiandien juk daromas tiek krikščionijos praeičiai, tiek tiems jos dabarties atstovams, kurie veiklą kultūrinėje bei socialinėje srityje menkai tevertina arba yra jai net priešingi. Sutikime, kad visa tai irgi tiesa. Tačiau ir vėl: kokios reikšmės visa tai turi, jei Dievas yra? Juk krikščionių veikla pasaulyje Dievo nesukuria, jei Jo nėra.

ra. Ir priešingai, krikščionių neveikia pasaulyje Dievo nesunaikina, jei Jis yra. Ateistai klysta mėginami krikščionių nuodėmėmis grįsti Dievo nebuvimą ir religijos neigimą. Tikintieji klysta mėginami krikščionių dorybėmis grįsti Dievo buvimą ir religijos reikšmę bei ateitį. Visi šie abiejų pusių mėginimai yra tik tada prasmingi, jei visų pirma išsprendžiame klausimą: yra Dievas ar Jo nėra? Ir štai šitoje vietoje mums kaip tik ir aiškėja, kad Dievo problema turi būti keliami bei sprendžiama visiškai kitaip. Tačiau kaip?

Pasaulio sekuliarizacija kaip tik ir atskleidžia šitą „kaip“. Visų pirma neigiamu atžvilgiu. Būdama pasaulio nudievinimas kosmologinėje bei antropologinėje plotmėje ir šiuo atžvilgiu (bet tik tai šiuo!) pripažinta II Vatikano susirinkimo (plg. I, 235–236), sekuliarizacija rodo, kad pasaulio regimybė nėra kelias į Dievą, nes šioje regimybėje Dievas, būdamas nereikalingas, nesireiškia ir todėl negali būti joje nė randamas. Pasaulio regimybė susiklosto pagal būtinybės ir laisvės pradus, kurių pakanka išaiškinti šios regimybės kilmei, pavidalam ir kaitai. Šia prasme sekuliarizacija reiškia dvasios išvalgą, kur Dievo rasti neįmanoma ir kur ankstesnis mąstymas klydo, Jo ieškodamas. Tai išvalga, kad jokia pasaulio regimybės sritis — nei kilusi iš būtinybės (gamta), nei iš laisvės (žmogaus kūriniai) — savęs pačios neperžengia ir todėl objektyviai transcendencijos neapreiškia. Subjektyvaus gi pergyvenimo — sakysime: gamtos grožio ar artimo meilės — nepakanka, kad jis galėtų būti pagrindas Dievo buvimui. Ir Dievui nesant nėra jokio loginio prieštaravimo gamta grožėtis ar artimą mylėti.

Būdama betgi pasaulio nudievinimas ontologinėje srityje, vadinasi, neigdama pasaulį kaip Dievo kūrinį ir šiuo atžvilgiu (tačiau irgi tik tai šiuo!) II Vatikano susirinkimo atmesta (plg. I, 15, 204, 210, 211), sekuliarizacija jau visiškai teigiamai mums rodo, kur Dievo ieškoti, būbent pasaulio kūriniškume. Juk jeigu tiesa, kad pasaulį Viešpats sukūręs iš nebūties, tai tokiu atveju Dievas kaip tik ir turi būtinu būdu atsiskleisti kūriniškoje pasaulio būties struktūroje, nes kūrinys yra logiškai negalimas be kūrėjo. Kūrinys yra santykinė sąvoka. Esant vienam šio santykio nariui — mūsų atveju pasauliui kaip kūriniui, — turi būtina būti ir kitas jo narys — mūsų atveju pasaulio kūrėjas, arba Dievas. Nuosekliai tad atidengus kūri-

niškąją struktūrą pasaulio būtyje, savaime atsiskleidžia ir Dievo kaip Kūrėjo buvimas. Šia prasme sekuliarizacija yra didžiulis mąstančio krikščionies iššūkis: ji verčia mus ontologiškai teigti tai, ką ji ontologiškai neigia. Ji skatina mus nuo pasaulio regimybės eiti į pasaulio gelmes, į pačią jo būtį ir joje ieškoti veikalo sąrangos. Kaip Dievo kūrinys pasaulis juk būna kūriniškai, vadinasi, jis būna kaip veikalas.

Tai ir yra išeities taškas Dievo problemai. Tai mūsų meto kelias į Dievą; tiesa, naujas kelias, tačiau sekuliarizacijos akivaizdoje vienintelis, jeigu norime šį dvasios reiškinį ne tik kritiškai vertinti, bet ir kūrybiškai nugalėti. Kosmologinės bei antropologinės pasaulio sklaidos šiandien nepakanka, nes šioje srityje sekuliarizacija yra teisi. Šiandien mums reikia ontologinės pasaulio sklaidos, jo būties kaip santykinės sklaidos, kuri ir turėtų iškelti 'iienos švieson šios būties kūriniškąją struktūrą. Atskleidus gi šią struktūrą, atsiskleis ir pasaulio sakrališkumas, nes kūrimas kaip tiesioginis kūrinio santykis su Dievu padaro kūrinių šventą jo būtyje. Pasaulis nėra sakralinis savo regimybėje, bet jis yra sakralinis kaip kūrinys. Pasaulis nėra Dievas, bet pasaulis yra Dievo. O visa, kas yra Dievo, yra šventa savaime. Tačiau Dievo yra pasaulis ne savo apraiškomis, bet savo būties gelme kaip kūrinys. Todėl kaip kūrinys pasaulis ir yra šventas. Atmesdama pasaulį kaip kūrinių, sekuliarizacija paneigia šį pačios būties šventumą ir tuo būdu viską suveda į vieną pilką, kasdieninę sritį, kurią vadiname profanine: sekuliarizacija virsta pasaulio profanizacija. Šiuo atžvilgiu ji yra irgi didžiulis iššūkis, skatinąs krikščionį atstatyti pasaulio šventumą (consecratio mundi), tačiau randant jį ne kosmologinėje ar antropologinėje, bet ontologinėje srityje, vadinasi, ten, kur pasaulis yra grynas santykis su Dievu, vadinasi, kur jis būna kaip Viešpaties veikalas, o ne kaip gamtinės būtinybės ar žmogiškosios laisvės padaras.

2

Evangelijų numitinimas yra pastanga suprasti Krikščionybę ne kaip įvykį, bet kaip idėją: įvykis čia turįs mitinį pobūdį ir todėl reiškiąs ne tikrovę, o tik tą ar kitą mintį, galimą kartoti bei vykdyti tam tikru elgesiu vi-

sur ir visados. Šia prasme numitinimas susikerta su pačiu Krikščionybės pagrindu, būtent su Dievo tapimu žmogui Jėzuje Kristuje. Pabrėždamas evangelijų istoriškumą, II Vatikano susirinkimas tuo pačiu paneigė numitinimo teoriją, vadinasi, mėginimą evangelijose pasakojamus įvykius laikyti vaizdiniu idėjų apvalkalu, o ne tikroviniiais faktais (plg. I, 115—116). Literatinių formų — istorinis aprašymas, pranašystė, poezija, parabolė — pripažinimas Šventajame Rašte neturi nieko bendro su mitu, nes ir literatinės formos gali kalbėti apie tikrovinis įvykius, nė kiek nesumenkindamos jų tikroviškumo, nors ir nebūdamos tokios tikslios kaip grynas istorinis aprašymas. Sakysime, „Eiliuotinė Livonijos kronika“ (13 šimt. pabaigoje) savo forma yra irgi poezijos kūrinys, pilnas stilistinių ano meto formulių ir nešamas šv. Augustino dviejų santvarkų — *civitas Dei et civitas diaboli* — idėjos. Ir vis dėlto jos „autorius niekada sąmoningai nenukrypo nuo teisybės ir negalėjo sugalvoti naujų dalykų... Kronikos tekstas rodo, kad jos autoriui buvo žinoma daugiau faktų, nei jis savo poezijoje apdainavo“ (Z. Ivinskis. Liet. Enciklopedija, V, 397). Argi ne tas pat yra ir su evangelijomis? Literatinė forma dažnai įvyki ne tik aprašo, bet ir aiškina, ieškodama gilesnės jo prasmės ir egzistencinės jo reikšmės, tačiau ji pati savimi anaiptol nepaverčia įvykio idėjos vaizdu arba mitu. Nuosekliai tad formalinė Šventraščio sklaida, taip labai išpiliētūnusi dabarties egzėgezeje, ir negali nieko esmingo pasakyti apie pagrindinę evangelijų pastangą liudyti „įvykusius mūsų tarpe dalykus“ (*Lk 1, 1*) bei pabrėžti, kad šis „liudijimas tikras“ (*Jn 21, 24*). Šaukdamasi literatinių Šventraščio formų kaip įrodymo numitinimo reikalui, numitinimo teorija nepastėbi šios pagrindinės evangelijų pastangos — skelbti ne idėjas, bet įvykius, nors ir nušviestus prisikėlusiojo Jėzaus šviesa.

Numitinimo akivaizdoje užtat visu aštrumu iškyla apreiškimo problema. Kas yra apreiškimas: žodis ar įvykis? Štai klausimas, kuris virsta krikščionies iššūkiu numitinimo atžvilgiu ir kuriam spręsti numitinimas gali būti taip pat gera gairė, nurodanti tiek neigiamą, tiek teigiamą šio sprendimo pobūdį.

Neigiamu atžvilgiu numitinimo teorija kreipia mūsų dėmesį nuo žodžio į įvyki. Mes taip labai jau esame įpratę apreiškimą vadinti „Dievo žodžiu“, jog dažnai nė ne-

jaučiame, kad šis „Dievo žodis“ anaipol nėra idėja ar mintis, bet įvykio skelbimas arba pats įvykis kaip toks. Kitaip tariant, žodinė apreiškimo lytis yra išstūmusi mūsų sąmonėje įvykinį apreiškimo turinį. Numitinimo teorija kaip tik ir yra įvykio sąmonės aptemimo viršūnė. Suvedama evangelijų turinį į tam tikrų idėjų kerigimą, ši teorija taip labai pabrėžia žodį, jog jis virsta vieninteliu apreiškimo būdu, iškreipdamas tuo ir patį apreiškimą, kaip jis yra Viešpaties duotas žmonijai. Čia todėl ir glūdi numitinimo teorijos reikšmė: ji skatina krikščionių iš naujo atsikreipti į apreiškimą ir iš naujo jį persvarstyti, patikrinant jo turinį. Vykdamas šį uždavinį, galima gana lengvai pastebėti, kad apreiškimo tarpsnių pradžioje visados esama įvykio ir kad Viešpaties nurodymai, išsakymai, pabarimai, grasinimai yra tik išvados iš ano pirmųjų idėjų įvykio. Apreiškime žmonija esti pastatoma įvykio aki-vaizdoje ir turi jo atžvilgiu apsispręsti. O šiam apsisprendimui Viešpats nurodo būdų bei priemonių. Jose esama, be abejo, įvairių minčių bei idėjų, tačiau jos niekad nėra be ryšio su anuo įvykiu. Štai keletas trumpų pavyzdžių.

Pats pradinis apreiškimo dalykas yra žmogaus puolimas, apsprędęs tiek jo prigimtį, tiek jo žemiškąją istoriją. Gali teologai bei egzegetai svarstyti ir ginčytis, kam glūdinti šio puolimo esmė ir koku būdu jis apimamas visus žmones net ir tuo atveju, jei šie būtų kilę iš ne vienos poros. Tačiau joks krikščionis negali neigti, kad apreiškimas čia perteikia ne filosofinę idėją, esą blogis yra visuotinis dalykas, bet pasakoja apie visiškai konkrečių įvykių (plg. *Pi 3, 1–5*), kuriuo blogis kaip tik ir įsiveržęs į žmogaus gyvenimą (plg. *4, 5–8*). Tarp Viešpaties kūrimo, kuris buvęs „geras“ (*Pi 1, 10–13*), net „labai geras“ (*Pi 1, 31*), ir žmogaus veikimo, kuris pasidaręs vargingas, skausmingas (plg. *Pi 3, 1–17*) ir kaltas (plg. *Pi 4, 13*); kaip tik ir glūdi anas mišlingas įvykis, vadinamas puolimu, arba pirmaprade nuodėme. Tas pat yra ir Nojaus atveju. Jeigu jo religija, kaip kalbėta pirmame šios knygos skyriuje, ir laikome gamtine religija, tačiau ir šiuo atveju Viešpaties apsireiškimas vyko įvykio būdu. Dievas paskelbė Nojui besiantinantį tvaną (plg. *Pi 6, 17*), vadinasi, ne kokią nors idėją, bet tikrą gamtinę katastrofą, kuri nusiaubė ano meto žemės plotus. Jis sudarė su Nojumi ir visa gamta savotišką sutartį ir nurodė į vai-

vorykštę kaip šios sutarties bei jos ištikimybės ženklą (plg. *Pr 9, 12–17*), vadinasi, taip pat į įvykį, tegu ir grynai gamtinio pobūdžio. Tas pat yra ir Viešpaties sąjungoje su Abraomu. Ir čia Viešpats kalba ne apie kokias nors bendras idėjas ar dorinius pamokymus, bet pažada Abraomui kildinti iš jo didžią tautą ir duoti jai ištisą kraštą kaip jos gyvenvietę ir jos istorijos erdvę (plg. *Pr 15, 4–7*), vadinasi, skelbia įvykius, nors Abraomas ir nelabai buvo linkęs visa tai tikėti (plg. *Pr 15, 8*). Mozės pasiuntinybė yra ištisa istorinių įvykių grandinė – nuo jo pašaukimo dykumose iš degančio, bet nesudegančio erškėtkrūmio (plg. *Iš 3, 2*), iš kurio Viešpats taip pat skelbė ne kilnias mintis, bet liepė eiti pas faraoną ir išvesti tautą iš Egipto (plg. *Iš 3, 10*), ligi pat jo mirties Nebo kalne, nuo kurio Viešpats jam parodė „visą žemę“ (*Ist 34, 1*), kadaise pažadėtą „Abraomui, Izaokui ir Jokūbui“ (*34, 4*), vadinasi, kaip anos pradinės sąjungos įvykį. Visa tolimesnė Izraelio tautos istorija buvo ne kas kita, kaip įvairių įvykių pynė, per kuriuos Viešpats reikėsi, savo tautą čia globodamas bei laimindamas, čia atiduodamas priešam bei bausdamas. Apreiškimo perkėlimas iš istorijos į asmenį taip pat prasideda įvykiu, būtent Jėzaus Kristaus gimimu, patraukusiu paskui save kitus įvykius, kaip Erodo baimę netekti sosto ir iš to išplaukusias žudynes (plg. *Mt 2, 3–19*), vėliau fariziejų bei žydų vyresniųjų sąmokslą prieš Kristų (plg. *Mt 21, 15, 26, 4*,- *Mk 11, 18*,- *Lk U, 54, 22, 2*), Kristaus nužudymą ir Jo prisikėlimą. Tolimesnė Bažnyčios, kaip ir anksčiau Izraelio tautos, istorija irgi yra ne kas kita, kaip šių įvykių plėtimasis laike bei erdvėje, reikalaujantis iš žmonių apsisprendimo jų atžvilgiu, kaip kad jo buvo reikalaujama iš Adomo, Nojaus, Abraomo ir Mozės su visais jo tautiečiais.

Dievo apsiareiškimas žmonijai yra santykis, kuriame veikia ir Dievas, ir žmogus; tai įvykio santykis. Todėl yra per maža ir net klaidinga apreiškimą vadinti „žodžio klausimu“. Viešpaties žodis skelbia įvykį ir reikalauja veiklaus apsisprendimo šio įvykio atžvilgiu. Žodis čia yra arba įvykio paskelbimas, arba jo kaip jau įvykusio pranešimas, arba išvada iš šio įvykio, nurodanti žmogaus elgesį jo atžvilgiu. Apreiškimo žodis niekad nėra žodis be įvykio, t. y. grynai filosofinė ar dorinė idėja, paskelbta atitrauktime lytimi viršum erdvės bei laiko. Šiuo at-

žvilgiu numitinimo teorija, stumdama šalin Evangelijos įvykių tikroviškumą, virsta didžiule teigiama krikščionies paskata šį tikroviškumą kaip tik pabrėžti ir apreiškimą esmėje suprasti kaip įvykį, o ne tik kaip žodį. Tai ir yra mūsų meto kelias į Šventraštį; kelias ne visiškai naujas, nes ir anksčiau buvo kreipiama daugiau dėmesio į tai, ką evangelijos apie Kristų pasakoja, o ne į tai, kaip jos pasakoja. Tačiau šiandien šisai „ką“ numitinimo akivaizdoje yra pasidaręs ypatingai svarbus. Juk Šventraščio reikšmė bei vertė šiandien yra nuolatos keliami, jį atsidėjus tiriant moksliskai, jį platinant kiekviena proga (net viešbučiuose!), jį skaitant tiek pamaldų metu (Dievo Žodžio liturgija), tiek studijų būreliuose. Tačiau čia dažnai pamirštama, kad Šventraštis yra reikšmingas bei vertingas ne tiek tuo, kad jis mums skelbia eilę dorinių bei socialinių idėjų, kiek tuo, kad jis mums pasakoja eilę tikrovinių įvykių, apsprendžiančių tiek asmeninį mūsų pačių, tiek visos žmonijos likimą. Užtat dabartinis krikščionies uždavinys ir yra Šventraščio esmę, reikšmę bei vertę regėti kaip tik šiuose įvykiuose, o jo žodį suprasti kaip šių įvykių perteikimą naujoms kartoms. Tik atgaivinus įvykio sąmonę Šventraščio atžvilgiu ir šia sąmone pagrindus kelią į Šventraštį, numitinimo teorija galės būti ne tik kritiškai įvertinta, bet ir kūrybiškai pergalėta.

3

Evoliucijos ir religijos santykis taip pat yra krikščionies iššūkis ir sykiu paskata šį santykį iš naujo permaštyti ir jį giliau suvokti, negu tai regime P. Teilhard'o de Chardino teorijoje. Evoliucija šiandien yra skelbiama egzistencijos lytimi: ne tik gamta, bet ir žmonija būna išsivystydamos. Tai reiškia: jos būna vyksme, bet ne atbaigtame būsme. Tačiau tą patį skelbia juk ir Krikščionybė. Ir jai žemiškasis gyvenimas yra buvimas pakeliui — in via, vadinasi, neatbaigtas, kintąs, siekias tam tikro tikslo ir tuo skirijasis nuo amžinojo gyvenimo kaip nekintančio būsimo — in termino. Užtat čia ir kyla klausimas: kas yra šis „pakeliui“ evoliucinei teorijai ir kas jis yra Krikščionybei? Atsakymas, formaliai žiūrint, yra gana lengvas. Evoliucinei teorijai pasaulio vyksmas yra nuolatinė pažanga, apsiareiškianti visatos vienijimu tiek pažinimo, tiek

meilės srityse. Krikščionybei pasaulio buvimas pakeliui yra išganymas — pirmoje eilėje mūsų pačių, o per mus ir viso gamtinio pasaulio (plg. *Rom 8, 19–23*). Tačiau šis atsakymas tučtuojau pažadina tolimesnį ir jau patį svarbiausią klausimą: kas yra išganymas ir koks jo santykis su pažanga? Kalbėdami apie išsivystymo ir kūrimo santykį evoliucinėje teorijoje, matėme, kad kūrimas yra suprantamas kaip išsivystymo būdas: Dievas kuria daiktus, juos išvystydamas arba, tiksliau kalbant, leisdamas jiems išsivystyti ir tuo būdu kurti save pačius. Ten pat matėme, kad šitokia kūrimo samprata negali atsispirti nei krikščioniškajai religinei, nei filosofinei kritikai. Betgi šis kūrimo ir išsivystymo tapatinimas kaip tik ir skatina mus pažvelgti į kitą evoliucinės teorijos idėją, būtent į išsivystymo pažangą, ir pasvarstyti, kaip ši imanentinė pažangą santykiuoja su Krikščionybės skelbiamu pasaulio išganymu.

Evoliucinė teorija, laikydama pasaulio vyksmą pažanga, savaime yra nukreipiama į ateitį. Visas jos dėmesys darosi sutelktas ne apie tai, kas buvo ar yra, bet apie tai, kas dar bus: išsivystymo atbaiga yra pagrindinė šios teorijos idėja. Šia prasme evoliucinę teoriją galima iš tikro laikyti eschatologine, nes galo (eschaton) sąvoka čia vaidina sprendžiamąjį vaidmenį. Juk tik atbaigos šviesoje galima kalbėti apie blogį kaip nepavykusios evoliucijos bandymus, nepaisyti atskirų nelaimių, nepabrėžti atskiro asmens vertės ir net nesidomėti savu išganymu. Laimingo galo akivaizdoje visa tai nublunka, nustoja vertės ir net išnyksta, kaip yra išnykusios žemėje dinozaurų rūšys. Pati pažangos sąvoka reikalauja, kad pasaulio vyksmas būtų suprastas kaip nuolatinis kilimas aukštyn, nuolatinis tobulėjimas, kuris vis labiau apima pasaulį ir galop pasiekias aukščiausio laipsnio, viską sujungdamas su Omega kaip galutiniu savo eigos tašku. Nuosekliai tad evoliucijos teologijai Dievo Karalystė įvyksta istorijoje. Kaip kad kūrimas yra pačių daiktų veiksmas, kaip žmogus net ir savuoju Aš „gema“ iš visatos medžiagos, taip ir pasaulio atbaigimas arba, religiška kalbant, išganymas esti pažangos įvykdomas kaip šiosios atbaigimas. Evoliucinė eschatologija yra imanentinė pačia savo esme. Pasaulio pažanga yra išganyimo būdas, kaip kad išsivystymas yra kūrimo būdas. Štai kodėl šiandien taip viltingai ir net džiugiai kalbama, esą reikia tik, kad krikščionys taptų

tikrais krikščionimis, ir pasauliui gresia pavojai praeisia savaime, nes Bažnyčia savo veikla palenksianti visa Kristui kaip Galvai (A. Hulsbusch). Nauja žemė, apie kurią kalba Naujasis Testamentas (plg. 2 Pt 3, 13; Apr 21, 1), evoliucinei teologijai išnyra iš pačios istorijos kaip aukščiausias jos pažangos vaisius. Jokio staigos istorijos galo, kuri tiek pats Kristus (plg. Mt 24, 43), tiek apaštalai (plg. 2 Pt 3, 10) vaizdavo vagies išilaužimo prasmenimi ir kuris turįs žemėje visa sunaikinti (plg. 2 Pt 3, 10), evoliucinė teologija nežino, nes ši mintis yra su pažanga nesuderinama. Pažanga yra prasminga tik tada, kai ji yra nuolatinė bei pasilieanti. Todėl evoliucinė eschatologija ir regi istorijos pabaigą lėtame pažangos atbaigime, o ne staigioje bei visa griauančioje katastrofoje.

Tačiau kaip tik šia istorijos pabaigos samprata evoliucinė teorija ir skiriasi nuo Krikščionybės. Tiek evangelijos, perteikdamos Kristaus pranašavimą apie pasaulio galą (plg. Mt 24, 20–31; 25, 31–46,– Mk 13, 24–37; Lk 21, 25–28), tiek šv. Jono Apreiškimas, vaizduodamas mūsų istorijos eigą bei jos išsimezgimą, kalba apie tris dalykus: 1) apie vis didėjantį Bažnyčios stūmimą iš viešojo gyvenimo ir net apie jos augantį persekiojimą, 2) apie gamtinės ir kultūrinės santvarkos sudužimą ir su juo susijusius įvairius negandus ir 3) apie Kristaus kaip Teisėjo pasirodymą ir žmoniją perskiriantį Jo sprendimą. Tai esminiai krikščioniškosios eschatologijos pradai. Šie pradai betgi aiškiai sako, kad išganymas kaip vyksmas anaiptol nėra nuolatos auganti pasaulio pažanga meilėje bei pažinime, taikoje bei sutarime, bet atvirkščiai, tai auganti įtampa tarp tų, kurie apsisprendžia už Kristų, ir tų, kurie apsisprendžia prieš Jį. Jokios visa apimančios pažangos žemiškajame gyvenime Krikščionybė nepažįsta, nes ji nuolatos atsimena Kristaus žodžius: „Tarnas ne didesnis už savo valdovą: jei jie mane persekiojo, persekios ir jus“ (Jn 15, 20). Bažnyčios santaikos su pasauliu tarpiniai yra trumpi ir apgaulingi. Jų metu Bažnyčia dažniausiai tiek supasaulėja, jog darosi visiem priimtina ir net miela. Tačiau kai tik ji atsimena tikrąją savo pasiuntinybę ir pamėgina supasaulėjimu nusikratyti, tuojau pat susilaukia ujimo, priespaudos ir persekiojimų. Ir juo pasaulis darosi vieningesnis, juo Bažnyčios priespauda darosi planingesnė bei sistemingesnė. Religinio ekumenizmo akivaizdoje auga ir antireliginis ekumenizmas. Kas to ne-

regi, tas iš tikro nesuvokia krikščioniškosios eschatologijos. Istorijos eigos ir jos galo atžvilgiu evoliucijos teorija yra gal labiausiai nutolusi nuo religijos tikrovės. Įsisa-
moninti šį skirtumą ir išmąstyti jį ligi pat pačių galutin-
nių išvadų ir yra vienas iš dabartinių krikščionies užda-
vinių evoliucinės teorijos akivaizdoje.

4

Kokia tad yra didžiųjų dabarties klausimų reikšmė? Visų pirma ta, kad jie mus nuteikia kritiškai, ragindami mus persvarstyti pagrindus visų tų teorijų, kurios šian-
dien pasaulio priimamos beveik be jokios kritikos, būtent: pasaulio nudievinimą ligi pat jo būties gelmių, evangeli-
jų pavertimą vien dorinių idėjų rinkiniu ir išsivystymo sutapdymą su kūrimu, o pažangos — su išganymu. Iš ki-
tos pusės, anie visi klausimai nuteikia mus kūrybiškai, skatindami mus atsigręžti į visa tai, ką jie neigia, ir mė-
ginti šį neiginį paversti pagrįstu bei išvystytu teiginiu. Konkrečiai kalbant, sekuliarizacija mus skatina iš naujo kelti bei spręsti Dievo problemą ir tuo būdu teigiamai spirtis vis labiau plintančiam ateizmui — ne tik psicho-
loginio dialogo, bet ir ontologinio svarstymo būdu; evan-
gelijų numitinimas skatina mus suvokti Šventraštį kaip įvykių skelbimą ir kelti šį įvykinį jo turinį aikštėn visais galimais būdais, keliant tuo pačiu iš naujo apreiškimo problemą; evoliucijos teorija ragina mus visu griežtumu svarstyti išganymo problemą, išvelgiant skirtumą tarp evoliucinės ir krikščioniškosios eschatologijos ir suabejo-
jant dabar taip madiniu optimizmu ateities atžvilgiu. Tai pagrindinės problemos, kurios anų klausimų yra savai-
me pažadinamos ir kurios laukia teigiamo bei išsamaus spren-
dimo kūrybiniu mūsų darbu.

Šias problemas nurodyti vertė autorių du dalykai. Vi-
sų pirma jis nenorėjo susilaukti priekaišto, esą jis tik kri-
tikuoja dabarties teorijas, nepateikdamas savo pozityvaus sprendimo. Be abejo, kritiškai vertinant tą ar kitą pažiū-
rą, nėra galima jos spręsti visu plotu. Nuosekliai tad ir ši knyga jau iš pat pradžios neturėjo tikslo pasaulio seku-
liarizaciją, evangelijų numitinimą ir evoliucijos bei reli-
gijos santykių svarstyti pozityviu atžvilgiu, kalbant onto-
logiškai apie pasaulį kaip Viešpaties kūrinį, sklaidant

egzegetiškai Šventraščių kaip įvykių kerigmą ir nagrinėjant teologiškai išganymą kaip Viešpaties malonę bei teismą. Ir vis dėlto reikėjo visus šiuos klausimus bent trumpai paminėti. Skaitytojas turėjo patirti, kad pozityvaus anų visų dalykų sprendimo iš tikro esama ir kad šis sprendimas kaip tik yra mūsų laiko reikalavimas, jei norime ne tik murmėti, bet ir kurti. Didieji dabarties klausimai, kaip sakyta, yra pakitusios dvasios proverža; dvasios, linkstančios į ateizmą, į moralizmą ir į progresizmą. Užtat mums ir kyla pareiga atsakyti į šią proveržą Dievo tikrovės, apreiškimo turinio ir išganymo pobūdžio sklaida. Kokia linkme ši sklaida turėtų būti vykdoma, autorius kaip tik ir norėjo nurodyti užbaigos žodyje. Įvado žodyje jis nurodė savo darbo metodą. Užbaigos žodyje jis nurodo tolimesnio uždavinio turinį, organiškai kylantį iš anų klausimų svarstymo.

Antras dalykas, kuris nulėmė šių problemų paminėjimą, buvo autoriaus noras sudominti jomis mūsų jaunus mąstytojus — filosofus, o ypač teologus. Savo metu St. Šalkauskis yra teigęs, kad tauta pergali liaudinį savo kultūros laipsnį ir pakyla į nacijos rangą tik tada, kai pradeda dalyvauti anttautinių problemų sprendime. Šiam reikalui yra visai nesvarbu, ar tauta yra didelė, ar maža, nes ir maža tauta — ir net jos dalis — gali teikti savo įnašą anų problemų sprendimui ir tuo būdu pergalėti gryną savinimąsi to, ką kiti yra sukūrę. Tai tinka visom problemom. Tai tinka ir religinėm problemom. Ir religinės problemos yra anttautinės, nepaisant to, kad Bažnyčia savo regimomis lytimis šiandien ir tautėja. Todėl ir religinių problemų sprendimas padaro tautą nacija, išvesdamas ją iš pirminio liaudies tarpsnio, kurio metu daug savinamasi, o maža kuriama. Olandija yra ryškus tokio dalyvavimo ir todėl tautinio subrendimo pavyzdys. Olandijos katalikai, ilgus laikus buvę tik pasyvūs pasisavintojai svetimų vertybių, pastaruoju metu nuostabiai kūrybiškai atbudo religinėje srityje ir pasiekė tokio laipsnio, jog jų teologija šiandien yra iš tikro Europoje pirmaujanti. Galima nesutikti su atskirais šios teologijos sprendimais, tačiau negalima neigti jos kūrybinio pobūdžio ir tuo pačiu jos įnašo anttautinėm problemom. Olandijos pavyzdys kaip tik ir patvirtina Šalkauskio mintį, kad tautos didumas ar mažumas čia yra antrinis dalykas. Svarbiausia yra ryžtas pralaužti gryno pasisavin-

tojo padėti ir imtis kūrybiškai jungtis į bendrą žmonijos darbą.

Į tą tad ryžtą autorius ir nori užbaigos žodžiu paskatinti visus mūsų mąstančiuosius krikščionis, pirmoje eilėje tuos, kurie specialiai religinę sritį tyrinėja arba ją mąsto. Mes turime jau gražų būrelį kultūrininkų, kurie dalyvauja įvairių kitų anttautinių problemų sprendime — gamtamokslio, psichologijos, kalbotyros, literatūros, meno, — tačiau vargu ar galėtume kalbėti apie dalyvavimą anttautinių problemų sprendime religinėje srityje. Tuo tarpu ši sritis šiandien nėra nė kiek mažesnės vertės tiek žmonijai, tiek pačiai mūsų tautai. II Vatikano susirinkimas, atvėręs naujų kelių Bažnyčiai, buvo ne tik kitiems, bet ir mums. Todėl ir mums reikėtų ne tik pasyviai įsisa-
moninti, kas šiuo Susirinkimu pradėta, bet ir kūrybiškai išvystyti jo mintis, atsiliepiant į visa tai, kas šiandien yra keliamą anttautinėje plotmėje, sykiu nesibijant didesnių užmojų bei drąsesnių sprendimų. Šiam uždaviniui naujoji mūsų mąstytojų karta, išaugusi užsienyje, vadinasi, pasisavinusi kitų laimėjimus ir atsivėrusi kelią į šiuos laimėjimus studijų platumu bei kalbų turtingumu, kaip tik ir yra geriausiai pasiruošusi ir tuo pačiu labiausiai pajėgi. Sykiu ji yra šiam uždaviniui pašaukta ir net įpareigota: tai vienas iš patriotinių jos uždavinių. Daugiau negu prieš 35-ius metus šios knygos autorius yra parašęs žodžius, kuriais jis norėtų prabilti į mūsų naująsias kartas ir tuo pačiu užsklęsti šią knygą: „Žmonijos gyvenimas ry-
mo ant tam tikrų idėjų, kurios istorijos vyksme pamažu skleidžiasi ir nuo kurių priklauso vienoks ar kitoks žmo-
nijos likimas. Subrendusi tauta negali nedalyvauti jų aiškinime ir vykdyme, nes jų išsprendimas jos pačios gyvenimui duoda kryptį bei prasmę. Kaip žmogaus as-
muo pilnai subręsta ir įprasmina savo gyvenimą, tik dirb-
damas antasmeniniam tikslam, taip tauta pateisina savo buvimą ir įprasmina savo kultūrą, tik aktyviai dalyvau-
dama anttautinių uždavinių vykdyme. Visuotinės reikš-
mės problemų sprendimas atbaigia tautos tapimą nacija”.
O kas gi galėtų neigti, kad religinės problemos yra ne-
tekusios visuotinės reikšmės? Kas galėtų atsitverti nuo jų sprendimo ir tikėtis, kad toks atsitvėrimas nekenkia tau-
tiniam reikalui? Šios tad išvalgos ir šio kūrybinio ryžto mes ir tikimės sulauksią iš naujosios mūsų mąstytojų kartos.

DIDIEJI DABARTIES KLAUSIMAI

Pirmas skyrius

PASAULIO SEKULIARIZACIJA

¹ *Arnold E. Loen*. Saekularisation. Von der wahren Voraussetzung und angeblichen Gottlosigkeit der Wissenschaft.— Muenchen, 1965.— P. 12.

² II Vatikano susirinkimo dokumentai: 3 t./ Vertė prel. V. Balčiūnas ir A. Tamošaitis SJ. — Boston, 1967—1969.

³ *Jean Daniélou*. Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen // Kuenftige Aufgaben der Theologie.— Muenchen, 1967.— P. 143; plg. II Vatikano susirinkimo dokumentai.— T. 2.— P. 284.

⁴ Plg. *Mircea Eliade*. Ewige Bilder und Sinnbilder.— Olten, 1968; *Jean Daniélou*. Op. cit.— P. 137.

⁵ *Heraklit*. Tekstai, išleisti H. Quiring — Berlin, 1959.— P. 77; plačiau apie tai plg.: *A. Maceina*. Dievo avinėlis.— Putnam, 1966.— P. 200—204.

⁶ *Max Scheler*. Gesammelte Werke — Bern, 1954.—T. 5 — P. 261.

⁷ *Romano Guardini*. Der Herr: Betrachtungen ueber die Person und das Leben Jesu Christi — Wuerzburg, 1937.—P. 282.

⁸ *Piet Schoonenberg*. Theologie der Suende: Ein eschatologischer Versuch — Einsiedeln, 1966.—P. 138.

⁹ Plg. *Romano Guardini*. Op. cit.— P. 195; *Piet Schconenberg*. Op. cit.— P. 125.

¹⁰ Plg. *Friedrich Nietzsche*. Die froehliche Wissenschaft.— 1882.— Nr. 125; plačiau apie tai plg.: *A. Maceina*. Ateizmas ir komunizmas // Aidai.— 1969.— Nr. 8.— P. 341—344.

¹¹ *Otto Semmelroll*. Säekularisierung als Frage an die Theologie // Stimmen der Zeit.— 1968.— Nr. 12.— P. 388.

¹² Ši skirtumą bandyta nusakyti ir dviem terminais: „sekuliarizacija“ ir „sekuliarizmas“ (plg. *Friedrich Gogarten*. Verhaengnis und Hoffnung der Neuzeit: Die Säekularisierung als theologisches Problem.— Stuttgart, 1953). Kalbiniu tačiau atžvilgiu tarp jų yra tik tapsmo-būsimo skirtumas: „sekuliarizmas“ yra „sekuliarizacijos“ pasėka (plg. atomizacija — atomizmas, pauperizacija — pauperizmas). Gal dėl to „sekuliarizmas“ antikristinės sekuliarizacijos prasme ir neįleido šaknų teologinėje literatūroje, nors retkarčiais jis dar ir šiandien tebėra vartojamas (plg. *Enrique Dussel*. Von der Säekularisierung zum Saekularismus der Wissenschaft // Concilium.— 1966.— Nr. 8—9.— P. 536—547). Šioje knygoje vartojame mums įprastą terminą „sekuliarizacija“, pabrėždami betgi dvejoją jo prasme.

¹³ Plg. *Hermann Lübbe*; Saekularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs.—Freiburg—Br., 1965 — P. 109.

¹⁴ *Peter Wust.* Gesammelte Werke.— Muenster, 1966.— T. 6.— P. 107, 301.

¹⁵ *Peter Wust.* Op. cit.— T. 3—1.— P. 36.

¹⁶ *Pig. Alired Müller-Armack.* Das Jahrhundert ohne Gott: Zur Kultursoziologie unserer Zeit.— Muenster, 1948; *Michael Piliieger.* Die religioese Situation.— Graz, 1948.

¹⁷ *Bernard Deligauw.* Geschichte als Fortschritt.— Koeln, 1966.— T. 3.— P. 131.

¹⁸ *Johann Baptist Metz.* Die Zukunft des Glaubens in einer hominierten Welt // Weltverstaendnis im Glauben.— Mainz, 19C6.— p. 46, 54.

¹⁹ *Pig. Johann Baptist Metz.* Op. cit.— P. 51.

²⁰ *Joseph Comblin.* Saekularisierung: Mythen, Realitaeten und Probleme // Concilium.— 1969.— Nr. 8—9.— P. 550.

²¹ *Joseph Comblin.* Op. cit.— P. 549—550.

²² Tai aiškiai pripažįsta ir II Vatikano susirinkimas, kalbėdamas apie žmogaus veiklą pasaulyje: „Daugelį gėrybių, kurių žmogus kitados laukė iš nežemiškų galių, šiandien pasirūpina savo paties apsukrumu“ (I, 201).

²³ *Pig. Johann Baptist Metz.* Op. cit.— P. 51; *Enrique Dussel.* Op. cit.— P. 536—537; *Robert Ledogar.* Tischgebet und Eucharistie // Concilium.— 1970.— Nr. 2.— P. 131.

²⁴ II Vatikano susirinkimo dokumentai.— T. 1.— P. 201.

²⁵ Sakysime: galima teisėtai abejoti, ar iš tikro šiandien „žmonių bendruomenės likimas darosi vienas ir jau nebesiskaldo tarsi į atskiras įvairias istorijas“ (I, 173). Juk tiek komunizmo valdomos šalys, tiek atbudusios Azijos bei Afrikos tautos kaip tik mėgina išvystyti savas istorijas, sąmoningai atsisiedamos nuo Vakarų istorijos. Taip pat abejotina, ar „biologinių, psichologinių ir visuomeninių mokslų pažanga... padeda žmogui geriau pažinti save“ (t. p.). Nes visi šie mokslai žmogaus asmens gelmių (žmogaus kaip aš) nepasiekia, o be šių gelmių savęs pažinimas visados lieka paviršutiniškas. Šios knygos autorius drįstų net teigti, kad Sokratas, Augustinas ar Bonaventūras žymiai giliau pažino žmogų negu J. Rostandas (biologas), S. Freudas (psichologas) ar J. Marcuse (sociologas).

²⁶ Tokio sankirčio pavyzdžiu mūsų laikais yra laikoma pop. Pijaus XII enciklika „*Humani generis*“ (1950), kurioje šiandien taip madinė evoliucijos teorija yra vadinama „dar neįrodyta nesugriaunamai — *nondum invicte probatum*“ (§ 5), o šv. Tomo Akviniečio metodas skelbiamas kaip „prašokstas visus kitus — *singulari praestantia eminere*“ (§ 31) — teiginiai, kuriems nenusilenkią nei gamtininkai, nei filosofai (płg. *Ignace Lepp.* Le Monde chrétien et ses malfaçons.— Paris, 1956). Tokio sankirčio regima ir pop. Pauliaus VI enciklikoje „*Humanae vitae*“ (1968), kurią Tiubingeno u-to kat. teologijos profesorius H. Kuengas tiesiog pavadino „antruoju Galilėjaus atveju“ ir kuriai prikišama, ešą jos argumentai neatitinka šiandienos mokslų pažangos (płg. Zur Problematik einer paepstlichen Entscheidung // Herder-Korrespondenz—1968,—Nr. 9.—P. 393—399). Tačiau, gretinant šias dvi enciklikas, pamirštama, kad pop. Pijaus XII teiginiai, liečia evoliuciją ir filosofijos metodą, nėra nei tikėjimo, nei dorovės dalykai, todėl verti tiek, kiek paremti įrodymais. Tuo tarpu pop. Pauliaus VI skelbimas, kad „tyčiomis nevaisingu padarytas moterystės veiksmas yra nedoras pačiu savimi (*intrinsece*)“ (§14), yra dorinis dėsniis savo esme ir todėl atsiremia ne į mokslo įrodymus, bet, kaip pats popiežius

pastebi, į jam „Kristaus paliktos pareigos galia“ (§ 6). Tikėjimo ir doros dėsniai, kaip įpareigoją sąžinę, gali būti skelbiami tiktai Dievo vardu, nes tik Dievas gali sąžinę įpareigoti. Tačiau Dievas neargumentuoja: Jis tik skelbia. Todėl ir Bažnyčios skelbiami tikėjimo *tiesų* ir dorinių dėsnių šaltinis yra ne koks nors mokslas — tegu ir pažangiausias, — bet Viešpaties apreiškimas ir šio apreiškimo autentinis aiškinimas bei išvystymas mokomąja Kristaus perteikta Bažnyčiai galia. Bažnyčios skelbime naudojami „argumentai“ gali būti ir labai silpni (kartais net klaidingi), tačiau paties skelbimo jie nesugriauna, nes ne jie yra šio skelbimo pagrindas. Tai šiandien dažnai pamirštama kritikuojant ne tik popiežiaus politines, socialines ar ekonomines pasiūlas, bet ir dorinių dėsnų skelbimą; dėsnų, kuriuos popiežius neišranda ir nesukuria, o tik paskelbia.

²⁷ *Otto Semmelroth*. Op. cit.— P. 393.

²⁸ *Joseph Comblin*. Op. cit.— P. 549.

²⁹ Apie šią svarbą yra autorius rašęs straipsnyje „Kultūros prasmė Krikščionybėje“ (Aidai.— 1963.— Nr. 10.— P. 425—434) ir šioje knygoje anų minčių nekartoja, nenorėdamas susprogdinti jos rėmų.

³⁰ Mintį, esą kultūra sudaro medžiaginių religijai pagrindą, kaip gamta tokią pagrindą sudaro kultūrai, skelbė jau Stasys Šalkauskis daugiau negu prieš 40 metų (plg. Kultūros filosofijos metmens. — Kaunas, 1926,— P. 85—88).

³¹ *Helmut Thielicke*. Der Mensch des Saekularismus // *Universitäts*.— 1946.— Nr. 9.— P. 1069.

³² *Hans Urs von Balthasar*. Die Gottesfrage des heutigen Menschen — Wien, 1956 — P. 149.

³³ *Johann Baptist Metz*. Op. cit — P. 47, 48, 62.

³⁴ *Hans Urs von Balthasar*. Gott begegnen in der heutigen Welt // *Weltverstaendnis im Glauben*.— Mainz, 1966.— P. 13.

³⁵ Plačiau apie šį pranciškonišką ir esmėje krikščionišką pasaulio daiktu kaip Viešpaties ženklų pergyvenimą autorius rašo „Saulės giesmėje“.— Brooklyn, 1954,— P. 22—29.

³⁶ *Karl Raliner*. Wissenschaft als Konfession? Gott, seine Offenbarung und das moderne Weltbild // *Wort und Wahrheit*.— 1954.— Nr. 11.— P. 812.

³⁷ *Otto Semmelroth*. Op. cit.— P. 389.

³⁸ *G. Tabidze*. Narod // *Družba narodov*.— 1957.— Nr. 11.— P. 38.

³⁹ *Plg. A. Maceina*. Didysis inkvizitorius.— Schweinfurt, 1950.— P. 73.

⁴⁰ *Ludwig Feuerbach*. Das Wesen des Christentums.— Berlin, 1956.— T. 2.— P. 409.

⁴¹ *G. V. Plechanov*. Izbrannyje filosofskije proizvedenija.— Moskva, 1957.— T. 3.— P. 377.

⁴² Plg. *Karl Rahner*. Gegenwart des Christentums.— Freiburg—Br., 1963,— P. 38—39; *Karl Rahner*. Glaube, der die Erde liebt: Christliche Besinnung im Alltag der Welt.— Freiburg—Br., 1966.— P. 88—04; *Johannes Baptist Metz*. Der Unglaube als theologisches Problem // *Concilium*.— 1966.— Nr. 6.— P. 484—492.

⁴³ *Paul Overhage* ir *Karl Rahner*. Das Problem der Hominisation.— Freiburg—Br., 1961.— P. 373.

⁴⁴ Evoliucijos teorija to padaryti negali kaip tik todėl, kad, kaip P. Overhage'as pastebi, „šis sprendžiamasis išeities taškas nėra pagrindžiamas iškasenomis“ (Op. cit.— P. 368).

⁴⁵ Kaip ši didžiai vargingą žmogaus išsivystymą suderinti su pirmykšte malonės būseną, vadinama rojumi, yra sunkus teologijos uždavinys (plg. *Paul Overhage* ir *Kati Rahner*. Op. cit.— P. 84–97), šiandien mėginamas išspręsti tuo, kad iš naujo permašoma gimtosios nuodėmės esmė (plg. *Piet Schoonenberg*. Theologie der Suende.— Einsiedeln, 1966; *Karl-Heinz Weger*. Theologie der Erbsuende.— Freiburg—Br., 1970; Urs *Eaumann*. Erbsuende?—Freiburg—Br., 1970). Šiame permašyme betgi dažnai linkstama gimtajai nuodėmę aiškinti dorinio pritarimo ar pasėkimo prasme, atsidaužiant tuo būdu į krikšč. dogmą, skelbiančią, kad ši nuodėmė yra perteikiama ne pasėkimu, bet gimimu: „*non imitalione, sed generatione*“.

⁴⁶ K. *Klohstermeier*. Das Problem des Ursprungs der Religion // Ursprung der Religion.— Berlin, 1961.— P. 15.

⁴⁷ Atrodo, kad ši kitimą turi galvoje ir laiško žydams autorius, rašydamas: „Dievas, daug kartu ir tūleriopu būdu kalbėjęs kitados tėvams per pranašus, paskiausiai, šiomis dienomis kalbėjo mums per Sūnų“ (Žyd 1, 1–2). Vadinasi, Apreiškimo tūleriopumas yra paliudijamas paties Šventraščio (plg. sudėt, veikalą „Mysterium Salutis: Die Grundlagen heilsgeschichtlicher Dogmatik“ / Red. Johannes Feiner ir Magnus Löhrer — Einsiedeln, 1965.—T. 1.— P. 162–169.

⁴⁸ Savo mintis Jean Daniélou yra išdėstęs savo knygoje „Essai sur le mystère de l'Histoire“ (Paris, 1953), kuria čia ir naudojames. Trumpai jis jas yra sutraukęs ir kitose savo studijose: „Le mystère du salut des nations“ (Paris, 1952), „Christentum und die nichtchristlichen Religionen“ // Kuenftige Aufgaben der Theologie.— Muenchen, 1967.—P. 134–156.

⁴⁹ *Jean Daniélou*. Essai sur le mystère de l'Histoire.— P. 24.

⁵⁰ II Vatikano susirinkimo dokumentai.— T. 1.— P. 283.

⁵¹ Plg. *Sören Kierkegaard*. Furcht und Zittern // Gesammelte Werke.—Duesseldorf, 1950.—T. 4.—P. 7–22.

⁵² Plačiau apie šv. Jono Krikštytojo kaip pirmatako ryši su Kristumi plg. *A. Maccina*. Dievo avinėlis.— P. 1–24.

⁵³ Plg. *Kari Rahner*. Chancen der Priestergruppen // Stimmen der Zeit.— 1970.— Nr. 3.— P. 176.

⁵⁴ *Michel Meslin*. Kirchliche Institutionen und Klerikalisierung in der fruehen Kirche // Concilium.— 1969,— Nr. 8–9.— P. 497; plg. p. 512–519.

⁵⁵ *Arnold E. Loen*. Saekularisierung.— P. 12.

⁵⁶ Šis pavyzdys yra ypač būdingas. Kai prieš keliolika metų sovietiniai gydytojai Rusijoje paskelbė suradę priemonių beskausmiam gimdymui, tai italų gydytojai katalikai kreipėsi į pop. Fijų XII klausdami, ar jie kaip krikščionys galį šiomis priemonėmis naudotis ir tuo būdu nuimti paties Dievo materiai uždėtą bausmę, išreikštą Šventraščio pradžioje: „Aš padidinsiu tavo sunkenybės nęštumo metu, ir tu gimdysi skausmuose“ (*Pr 3, 16*). Pop. Pijaus XII atsakymas buvo teigiamas kaip gamtos sekuliarizacijos išdava: gimdymo skausmai nebėra Viešpaties bausmės ženklas, o paprastas biologinio gamtos dėsningumo reiškinys.

⁵⁷ Plg. *Sergej Bulgakov*. Ikona i ikonopočitanije.— Paris, 1933; *V. Losski*. Der Sinn der Ikonen.— Bern, 1952; *L. Ouspensky*. Essai sur la théologie de l'icône dans l'église orthodoxe.— Paris, 1960.

⁵⁸ *Arnold E. Loen*. Op. cit.— P. 54; plg. *Henricus Fortmann*. Der Primitive, der Dichter und der Glaebige: Randbemerkungen zur

Psychologie der Saekularisation // Concilium.— 1969.— Nr. 8—9.— P. 505.

⁵⁹ *Enrique Dussel*. Op. cit.— P. 536.

⁸⁰ Platonizmo, vyravusio viduramžių mąstyme visą priešscholastinį tarpinį (plg. *Endre v. Ivanka*. *Plato christianus*.— Einsiedeln, 1964.— P. 309), nenugalėjo šiuo atžvilgiu nė aristotelizmo ištvirtinimas scholastikos pavidalu, nes, kaip teisingai pastebi filosofijos istorikas J. Hirschbergeris, „metafiziniai Aristotelio pradai visad yra platoniški; todėl atsidėti metafizikai pagal Aristotelį esmėje reiškia visados eiti Platono keliu (*platonisieren*)“ (*Johannes Hirschberger*. *Geschichte der Philosophie*.— Freiburg—Br., 1949.—T. 1.—P. 177).

⁶¹ Plg. *Hans Urs von Balthasar*. *Die Gottesfrage des heutigen Menschen*.— P. 149.

⁶² Plg. *Jourdain, Bishop*. *Die „Gott-ist-tot“ Theologie*.— Duesseldorf, 1968.

⁶³ Plg. *Heinz Zähmt*. *Gott kann nicht sterben: Wider die falschen Alternativen in Theologie und Gesellschaft*.— Muenchen, 1970: „Teologija be Dievo yra arba gryna antropologija, arba nesąmonė“ (57 p).

⁶⁴ *Heinz Zahrnt*. Op. cit.—P. 55.

⁶⁵ *Nikolai Berdiajev*. *Wahrheit und Luege des Kommunismus*.— Baden-Baden, 1957.—P. 11.

Antras skyrius

EVANGELIJŲ NUMITINIMAS

¹ *Rudolf Bultmann*. *Neues Testament und Mythologie: Offenbarung und Heilsgeschehen*.— Muenchen, 1941; ši paskaita yra priinama rinkinyje „*Kerygma und Mythos*“. — Hamburg, 1952—T. 1.— P. 15—48.

² *Heinz Zahrnt*. *Die Sache mit Gott: Die protestantische Theologie im 20 Jahrhundert*.— Muenchen, 1966.— P. 275.

³ Plg. *Heinz Zahrnt*. Op. cit.—P. 277.

⁴ Plg. *G. Hasenbüttl*. *Der Glaubensvollzug: Eine Begegnung mit Rudolf Bultmann aus katholischem Glaubensverständnis*.— Essen, 1963. Šiai knygai pats Bultmannas yra parašęs įvadą, pastebėdamas, esą jos autorius yra jo mintis ne tik supratęs, bet ir atskleidęs toli siekiantį atitikimą tarp numitinimo ir katalikų tikėjimo sampratos.

⁵ *Heinrich Fries*. *Entmythologisierung und theologische Wahrheit // Gott in Welt* (leidinys, skirtas Karlo Rahnerio 60 m. sukakčiai).— Freiburg—Br., 1964.—T. 1.—P. 366—367.

⁶ Šios knygos autorius vartoja terminą „numitinimas“, o ne „numitologinimas“, nes „mitologija“ reiškia arba mitų sistemą, arba mitų mokslą ir todėl neturi nieko bendro su mūsų klausimu. Evangelijas galima tik numitinti, jeigu jos yra mitai, o ne „numitologinti“. Štai kodėl net ir vokiečių teologai (F. Gogarten, H. Zahrnt) laiko terminą „Entmythologisierung“ nevykusiu ir naudoja pastaruoju metu jau „Entmytisierung“.

⁷ *Karl Barth*. *Das Wort Gottes und die Theologie*.—Muenchen, 1924.— P. 28; plačiau apie K. Barthą ir dialektinę teologiją plg. *Heinz Zahrnt*. *Die Sache mit Gott*.—P. 13—65.

⁸ *Karl Barth*. *Der Roemerbrief*.— Zuerich, 1954.— P. V.

⁹ *Heinz Zahrnt*. *Die Sache mit Gott*.—P. 275—276.

¹⁰ *Heinz Zahrnt*. Op. cit.— P. 265.

- ¹¹ *Friedrich Gogarten*. Entmythologisierung und Kirche.— Stuttgart, 1953.— P. 19; plg. p. 21–22; plg. *Heinrich Fries*. Entmythologisierung und theologische Wahrheit.— P. 366.
- ¹² Plg. *Heinz Zahrnt*. Op. cit.—P. 281–284.
- ¹³ *Rudolf Bultmann*. Neues Testament und Mythologie // cit. Kerygma und Mythos.— Hamburg, 1951.— T. 1. — P. 15.
- ¹⁴ *Rudolf Bultmann*. Kerygma und Mythos.— T. 1.— P. 136; plg. *Heinz Zahrnt*. Op. cit — P. 279.
- ¹⁵ *Heinz Zahrnt*. Op. cit — P. 309.
- ¹⁶ Plg. *Heinz Zahrnt*. Op. cit — P. 310.
- ¹⁷ Plg. *Heinz Zahrnt*. Ten pat.
- ¹⁸ *Felix Flüchiger*. Existenz und Glaube.— Wuppertal, 1966,— P. 86–87.
- ¹⁹ *Arnold E. Loen*. Saekularisation.— P. 19.
- ²⁰ *Felix Flüchiger*. Op. cit.— P. 84.
- ²¹ S. Th. I, q 70, a 1, ad 3; plg. pop. Pijaus XII encikliką „Divino afflante Spiritu” (1943), nagrinėjančią Šventraščio tyrinėjimą bei studijas (§ 1).
- ²² *Felix Flüchiger*. Op. cit.— P. 90.
- ²³ *Rudolf Bultmann*. Kerygma und Mythos.— T. 1.— P. 46.
- ²⁴ *Friedrich Gogarten*. Entmythologisierung und Kirche.— P. 70, 77.
- ²⁵ Plg. *Rudolf Schnackenburg*. Christologie des Neuen Testaments // *Mysterium Salutis*.— T. 3—1.— P. 230–232.
- ²⁶ *Rudolf Schnackenburg*. Op. cit.— P. 231; tikėjimas į prisikėlimą kaip evangelijų rašymo principas yra, pasak Schnackenburg, pabrėžiamas ne tik pastarųjų Naujojo Testamento tyrinėtojų, bet pripažintas ir Romos Biblinės komisijos instrukcija 1964 m. bal. 21 d. (plg. p. 231, 5 išnaša).
- ²⁷ *Herbert Haag*. Die Buchwerdung des Wortes Gottes in der Heiligen Schrift // *Mysterium Salutis*.— T. 1.— P. 331.
- ²⁸ *Karl Rahner*. Das Problem der Entmythologisierung // *Concilium*.— 1968,— Nr. 3.— P. 167.
- ²⁹ Plačiau apie tai plg. *Anton Vögtle*. Offenbarung und Geschichte // *Concilium*.— 1967.— Nr. 1.— P. 20–22.
- ³⁰ *Rudolf Bultmann*. Glauben und Verstehen.— Tuebingen, 1933.— T. 1.— P. 208.
- ³¹ *Joachim Jeremias*. Der Gegenwaertige Stand der Debatte um das Problem des historischen Jesus // *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus*.— Berlin, 1962.— P. 17.
- ³² *Herbert Haag*. Op. cit.— P. 331.
- ³³ *Leo Bakker*. Welche Rolle hat der Mensch im Offenbarungsgeschehen? // *Concilium*.— 1967.— Nr. 1.— P. 15.
- ³⁴ *Rudolf Bultmann*. Kerygma und Mythos.— T. 1.— P. 45.
- ³⁸ *Arnold E. Loen*. Saekularisation.— P. 14–15.
- ³⁶ *Heinz Zahrnt*. Die Sache mit Gott — P. 283.
- ³⁷ *F. M. Dostoievskij*. Sobranije sočinenij.— Moskva, 1958.— T. 9.— P. 139.
- ³⁸ *Heinrich Fries*. Entmythologisierung und theologische Wahrheit.— P. 377.
- ³⁹ *Karl Rahner*. Das Problem der Entmythologisierung.— P. 163.
- ⁴⁰ *Heinz Zahrnt*. Die Sache mit Gott.— P. 325.
- ⁴¹ Plačiau apie tai plg. *Anton Vögtle*. Das neue Testament und die neuere Katholische Exegese.— Freiburg—Br., 1966.— P. 68–72;

Anton Vögle. Offenbarung und Geschichte.—P. 19—22; Rudolf Pesch. Neuere Exegese. Verlust oder Gewinn? — Freiburg—Br., 1968.

⁴² Plg. Arnold E. Loen. Saekularisation.—P. 176—177.

⁴³ Thomas Worden. Herr, zu wem sollen wir gehen? // Concilium.—1969.—Nr. 12.—P. 788—789.

⁴⁴ Jose-Maria González-Ruiz. Entmythologisierung der "anima separata" // Concilium—1969.—Nr. 1.—P. 37.

⁴⁵ Plg. Weltliches Sprechen von Gott: Arbeitsgemeinschaft "Weltgespräch".—Freiburg—Br., 1967.—T. 1.—P. 58.

⁴¹³ Karl Jaspers. Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung.—Muenchen, 1963.—P. 227.

⁴⁷ Plg. Karl Rahner. Chancen der Priestergruppen // Stimmen der Zeit.—1970.—Nr. 3.—P. 178.

⁴⁸ Romano Guardini. Christliches Bewusstsein: Versuche ueber Pascal—Muenchen, 1962.—P. 35.

⁴⁹ Karl Rahner. Allgemeine Grundlegung der Protologie und theologische Anthropologie // Mysterium Salutis.T—T. 2.—P. 411.

⁵⁰ Cit. W. Weyemann-Weye. Revolution im christlichen Denken.—Freiburg—Br., 1967.—P. 42.

⁵¹ Karl Jaspers. Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung.—P. 226.

⁵² Karl Jaspers. Philosophie —Berlin, 1948.—P. 786.

⁵³ Karl Jaspers. Der philosophische Glaube.—P. 227.

⁵⁴ Karl Jaspers. Op. cit — P. 253.

⁵⁵ W. Weyemann-Weye. Revolution im christlichen Denken.—P. 278.

⁵⁶ Plg. A. Maceina. Tikėjimo krizė ir pasauliečiai // Aidai.—1969.—Nr. 1.—P. 7—8.

⁵⁷ Pataisų leidinio tiražas olandų kalba buvo tik 15 000, tuo tarpu paties katekizmo jau pirmaisiais 10 mėnesių buvo parduota per 400 000 egzempliorių. Anksčiau išėjusieji vertimai anglų, prancūzų ir vokiečių kalbomis šių pataisų priedo iš viso neturi.

⁵⁸ Plg. Glaubensverkuendigung fuer Erwachsene: Deutsche Ausgabe des Hollaendischen Katechismus.—Freiburg—Br., 1969.—P. V.

⁵⁹ Plg. Willi Marxen. Die Auferstehung Jesu als historisches und theologisches Problem.—Guetersloh, 1965.

⁶⁰ Westfaelische Nachrichten.—Muenster, 1968 (Osternummer).

⁶¹ Karl Lehmann. Zumutung des Glaubens // Publik.—1969.—Nr. 8.—P. 25; dar įsakmiau apie tai kalba ir prisikėlimą kaip istorinį įvykį neigia kat. religijos filosofas Heinz-Rudolf Schielte. Ephanie und Geschichte.—Muenchen, 1966; platesnę šio klausimo apžvalgą randame straipsnyje „Zur Diskussion um die Auferstehung" // Herder-Korrespondenz—1968.—Nr. 322—328.

⁶² Plg. Herbert Haag. Kommt das Boese vom Teufel? // Wort und Wahrheit.—1970—Nr. 2.—P. 99—113; taip pat visas „Concilium" 1970 m. 6—7 nr. yra skirtas dorinio blogio santykiui su krikščioniškuoju tikėjimu.

⁶³ Vincas Mykolaitis-Putinas. Raštai. — Vilnius, 1959.—T. 1.—P. 257.

⁶⁴ Heinz Zahrnt. Die Sache mit Gott.—P. 226.

⁶⁵ Heinz Zahrnt. Op. cit.—P. 344.

⁶⁸ Cit. Bernhard Schultze. Russische Denker.—Wien, 1950.—P. 37.

⁶⁷ Šią negalimybę yra savo metu iškėlęs M. Scheleris, pabrėždamas: „Niekas negali aprašyti sielos pergyvenimų maldingo kataliko,

klausančio šv. Mišių, jei pats netiki į realų Kristaus buvimą Šv. Sakramente" (Max *Senelei*. Vom Ewigen im Menschen // Werke.— Bern, 1954.— T. 5 — P. 155).

⁶⁸ *Alexe* *Chomjakov*. Izbrannyje sočinenija.— New York, 1955.— P. 281; plg. *Serge Boulgakotl*. L'Orthodoxie.— Paris, 1958.— P. 15—17.

⁶⁹ *Serge Boulgakotl*. Op. cit.— P. 17.

Trečias skyrius

EVOLIUCIJA IR RELIGIJA

¹ Plg. *Paul Overhage* ir *Kari Ratinei*. Das Problem der Homination.— P. 5—6.

² *Kail Löwith*. Vortraege und Abhandlungen; Zur Kritik der christlichen Ueberlieferung.— Stuttgart, 1966.— P. 156.

³ Plg.: Teilhard de Chardin im Dialog zwischen Katholiken und Marxisten // Herder-Korrespondenz.— 1967.— Nr. 5.— P. 215.

⁴ Plg. *A. Hulsbosch*. Die Schoepfung Gottes: Schoepfung, Suende und Erloesung im evolutionistischen Weltbild.— Freiburg—Br., 1965.

⁶ Plg. *Aidai*.— 1968.— Nr. 5 ir 1969 — Nr. 5; *Draugas*.— 1967 — Kovo 13 ir 1968.— Kovo 28. Lietuviškių teilhardininkų mintis šios knygos autorius mėgina organiškai įjungti į bendrus svarstymus ir juos taip lygiai kritiškai vertinti, kaip ir paties Teilhard'o idėjas.

⁸ Plg.: Schriften zum Verstaendnis Teilhards // Die Welt der Buecher: Literarische Beihefte zur Herder-Korrespondenz.— 1968.— Nr. 10.— P. 512, 526. Teilhard'o filosofijos pagrindų pavyzdiniu gvildeni-mu apžvalgininkas laiko studija: *Michael Wiede*. Die Einheit von Materie und Geist bei Teilhard de Chardin.— Limburg—Lahn, 1964.

⁷ Plg. *Henri de Lubac*. La Pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin — Paris, 1962.

⁸ *Pierre Teilhard de Chaidin*. Werke: 8 t.— Freiburg—Br., 1961—1967. Šis leidimas ir yra čia naudojamas, nurodant tomą ir puslapį. Teilhard'o raštai, neįėję į šį leidimą arba jame dar nepasirodę, cituo-jami skyrium, nurodant pilną bibliografinį jų pavadinimą.

⁹ *Paul Ovei-hage* ir *Kail Rahnei*. Das Problem der Hominisation.— P. 371; plg. taip pat p. 372—373.

¹⁰ Plg. *Hans Eduard Hengstenberg*. Evolution und Schoepfung: Eine Antwort auf den Evolutionismus Teilhard de Chardins.— Muen-chen, 1965.— P. 17.

¹¹ *Andreas G. M. van Meisen*. Evolution und Philosophie.— Koeln, 1966. — P. 12; plg. *Karl Loewith*. Vortraege und Abhandlungen.— P. 139.

¹² *Hans Eduard Hengstenberg*. Op. cit.— P. 30.

¹³ *Hans Eduard Hengstenberg*. Op. cit.— P. 31.

¹⁴ *Norbert A. Luyten*. Teilhard de Chardin: Eine neue Wissen-schaft? — Freiburg—Br., 1966,— P. 71.

¹⁵ Plg. *Ernst Borne*. Gott ist nicht tot: Ueber das Aergernis und die Notwendigkeit des Atheismus.— Graz, 1966.— P. 34; *Antanas Ma-ceina*. Bažnyčia ir pasaulis.— Chicago, 1970.— P. 128—134.

¹⁶ Perėjimą Vakarų mąstyme nuo substancijos (būties) prie struk-tūros (tapsmo) ontologijos išsamiai vaizduoja *Heinrich Rombach*. Subs-tanz, System, Struktur: Die Ontologie des Funktionalismus und der

philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft: 2 t.—Freiburg—Br., 1965—1966.

¹⁷ *Antanas Paškus*. Teilhard'o Dievas: Keletas pastabų A. Maceinos „Religijos ir evoliucijos“ klausimu // *Aidai*.—1969.—Nr. 5.—P. 194.

¹⁸ *Antanas Paškus*. Op. cit.—P. 194—197.

¹³ *Heinrich Rombach*. Substanz, System, Struktur.—T. 2.—P. 487—488.

²⁰ *Heinrich Rombach*. Op. cit.—P. 508—509.

²¹ *Heinrich Rombach*. Op. cit.—P. 508.

²² *Antanas Paškus*. Op. cit.—P. 194.

²³ *Heinrich Rombach*. Op. cit.—P. 508.

²⁴ *Claude Tresmontant*. Les Idées maîtresses de la Métaphysique chrétienne.—Paris, 1962.—P. 7; plg. *Claude Tresmontant*. La Métaphysique du Christianisme et la Naissance de la Philosophie chrétienne.—Paris, 1961.

²⁵ *Claude Tresmontant*. Les Idées maîtresses. . .—P. 10.

²⁶ *Friedrich Engels*. Dialektik der Natur // *Karl Marx—Friedrich Engels Werke*—Berlin, 1962.—T. 20.—P. 327.

²⁷ Plačiau apie šį krikščionybės dinamizmą plg.: *Antanas Maceina*. Dievo avinėlis.—P. 206—208.

²⁸ *Ernst Benz*. Schoepfungsglaube und Endzeiterwartung: Antwort auf Teilhard de Chardins Theologie der Evolution.—Muenchen, 1965.—P. 242.

²⁹ Plg. *Aidai*. — 1965. — Nr. 5.—P. 195: *Ernst Benz*. Op. cit.—P. 300.

³⁰ Tai pradedama pastebėti ir Vakaruose; plg. *Karl Vladimír Truhlar*. Teilhard und Solowjew: Dichtung und religioese Erfahrung.—Freiburg—Br., 1966.

³¹ Plg. *Peter Schütz*. Charisma Hoffnung: Von der Zukunft der Welt.—Hamburg, 1962.—P. 56.

³² *Karl Löwith*. Vortraege und Abhandlungen.—P. 176.

³³ Plg. *Teilhard de Chardin*. Lobgesang des Alls.—Ölten, 1961.—P. 89.

³⁴ *Georges Crespy*. Das theologische Denken Teilhard de Chardins.—Stuttgart, 1963.—P. 63.

³⁵ *Heinrich Rickert*. Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft.—Tuebingen, 1926.—P. 115.

Plg. *Theodor Litt*. Naturwissenschaft und Menschenbildung.—Heidelberg, 1963.—P. 44—47.

³⁷ *P. Teilhard de Chardin*. Lobgesang der Alls.—P. 87—90.

³⁸ *Paul Overhage* ir *Karl Rahner*. Das Problem der Hominisation.—P. 81.

³⁹ Plg. *Michael Wrede*. Die Einheit von Materie und Geist bei Teilhard de Chardin.—Limburg—Lahn, 1964.—P. 22, 34, 42.

⁴⁰ Šveicarų biologas A. Portmannas taip pat pastebi, kad ne vienas evoliucijos teoretikas regi virusuose tarpininką tarp medžiagos ir gyvybės. „Tačiau tikrieji gamtininkai yra atsargesni“, nes virusai „juk yra parazitai: savo buvimui ir dauginimuisi jie yra reikalingi aukštesnių gyvybės formų. Visi stebėjimai nuolatos patvirtina, kad šie akimi neregimi padarai gali išsivystyti tik kitame organizme — augale ar gyvulyje, bet niekad ne patys vieni“ (*Adolf Portmann*. Alles fließt: Wege des Lebendigen.—Freiburg—Br., 1967.—P. 81). Parazitinė būtybė niekad negali būti pirmą kartą, kad ji reikalauja kitos būtybės, kuri ją jos buvime palaiko. Tad Teilhard'o spė-

jimas, esą virusai yra pirmoji gyvybės forma, kurioje sąmonė pasirodžiusi apčiuopiamu pavidalu, nėra biologijos patvirtinamas.

⁴¹ P. Teilhard de Chardin. Der Mensch im Kosmos: Le Phénomène humain.—Muenchen, 1959.—P. 211.

⁴² P. Teilhard de Chardin. Op. cit.—P. 212—213.

⁴³ Antanas Paškus. Teilhard'o Dievas.—P. 203.

⁴⁴ Antanas Paškus. Op. cit.—P. 203. Šitoje vietoje A. Paškus seka K. Rahneriu: plg. Das Problem der Hominisation.—P. 59—60.

⁴⁵ P. Teilhard de Chardin. Der Mensch im Kosmos.—P. 168.

⁴⁶ P. Teilhard de Chardin. Op. cit.—P. 273.

⁴⁷ P. Teilhard de Chardin. Lobgesang des Ails.—P. 89.

⁴⁸ P. Teilhard de Chardin. Der Mensch im Kosmos.—P. 271.

⁴⁹ P. Teilhard de Chardin. Op. cit.—P. 272.

⁵⁰ Jakob' von Uexküll. Niegeschaute Welten.—Hamburg, 1957.—P. 90.

⁵¹ P. Teilhard de Chardin. Der Mensch im Kosmos.—P. 288.

⁵² Andreas G. van Meisen. Evolution und Philosophie.—P. 167.

⁵³ Antanas Paškus. Teilhard'o Dievas.—P. 201.

⁵⁴ Antanas Paškus. Op. cit.—P. 195.

⁵⁵ Antanas Paškus. Op. cit.—P. 194.

⁵⁶ Hans Eduard Hengstenberg. Evolution und Schoepfung.—P. 91.

⁵⁷ Pierre Smulders. Theologie und Evolution: Versuch ueber Teilhard de Chardin.—Essen, 1963.—P. 71.

⁵⁸ Plg. Antanas Paškus. Teilhard'o Dievas.—P. 200.

⁵⁹ Plg. Henri de Lubac. La Pensée religieuse du P. Teilhard de Chardin.—P. 281—289.

⁶⁰ P. Teilhard de Chardin. Der Mensch im Kosmos.—P. 289—290.

⁶¹ Cit. Pierre Smulders. Theologie und Evolution.—P. 103.

⁶² Henri de Lubac. Op. cit.—P. 106.

⁶³ Pierre Smulders. Op. cit.—P. 106.

⁶⁴ Plg. P. Teilhard de Chardin. Mensch im Kosmos.—P. 308—311.

⁶⁵ Plg. Pierre Smulders. Op. cit.—P. 74.

⁶⁶ Antanas Paškus. Teilhard'o Dievas.—P. 201.

⁶⁷ Plg. P. Teilhard de Chardin. Der Mensch im Kosmos.—P. 290.

⁶⁸ Heinz Heimsoeth. Sechs grosse Themen der abendlaendischen Metaphysik.—Stuttgart, 1964.—P. 2.

⁶⁹ Antanas Paškus. Op. cit.—P. 200—201.

⁷⁰ Paul Overhage ir Karl Rahner. Das Problem der Hominisation.—P. 63.

⁷¹ Plg. Hans Eduard Hengstenberg. Evolution und Schoepfung.—P. 29.

⁷² Plg. Karl Rahner. Op. cit.—P. 65—67.

⁷³ Antanas Paškus. Op. cit.—P. 199.

⁷⁴ Antanas Paškus. Op. cit.—P. 206.

⁷⁵ Antanas Paškus. Op. cit.—P. 204.

⁷⁶ Antanas Paškus. Ten pat.

⁷⁷ P. Teilhard de Chardin. Der Mensch im Kosmos.—P. 270.

⁷⁸ Plg. Friedrich Nietzsche. Also sprach Zarathustra.—T. 3.—

P. 3.

⁷⁹ Antanas Paškus. Op. cit.—P. 199.

⁸⁰ Adoli Portmann. Der Pfeil des Humanen: Ueber P. Teilhard de Chardin.—Freiburg—Br., 1960.—P. 59.

⁸¹ P. Teilhard de Chardin. Der Mensch im Kosmos.—P. 225.

⁸² P. Teilhard de Chardin. Op. cit.—P. 264.

- ⁸³ *P. Teilhard de Chaidin*. Genèse d'une pensée: Lettres 1914—1919—Paris, 1961.—P. 222 (laiškas 1917 m. vas. 15 d.).
- ⁸⁴ *Einst Benz*. Schoepfungsglaube und Endzeiterwartung.—P. 249.
- ⁸⁵ *P. Teilhard de Chaidin*. Der Mensch im Kosmos.—P. 2.
- ⁸⁶ *P. Teilhard de Chaidin*. Pilger der Zukunft: Neue Reisebriefe 1939—1955.—Freiburg—Br., 1962.—P. 53—54.
- ⁸⁷ Plg. *P. Teilhard de Chaidin*. Der Mensch im Kosmos.—P. 271.
- ⁸⁸ *Nicolas Beidiaeti*. De l'Esclavage et de la Liberté de l'Homme.—Paris, 1946.—P. 285.
- ⁸⁹ *Antanas Paškus*. Teilhard'o Dievas.—P. 206.
- ⁹⁰ *Antanas Paškus*. Ten pat.
- ⁹¹ *Nicolai Berdiajew*. Der Sinn der Geschichte.—Tuebingen, 1950—P. 279—280.
- ⁹² *Antanas Paškus*. Op. cit.—P. 205.
- ⁹³ *Adolt Poitmann*. Der Pfeil des Humanen.—P. 60—61.
- ⁹⁴ *Antanas Paškus*. Op. cit.—P. 204.
- ⁹⁵ *Piene Smuldeis*. Theologie und Evolution.—P. 100.
- ⁹⁶ *Antanas Paškus*. Op. cit.—P. 204.
- ⁹⁷ Plg. *Ernst Benz*. Schoepfungsglaube und Endzeiterwartung.—P. 249.
- ⁹⁸ *P. Teilhard de Chaidin*. Lobgesang des Ails — P. 37.
- ⁹⁹ *Antanas Paškus*. Op. cit.—P. 205.
- ¹⁰⁰ *Leo Scheilczyk*. Die "Christogenese" Teilhard de Chardins und der kosmische Christus bei Paulus // Tuebinger Theologische Quartalschrift.—1963.—Nr. 2—P. 162.
- ¹⁰¹ *P. Teilhard de Chaidin*. Lobgesang des Ails — P. 37.