

CEĻŠ

Teologisks
rakstu
krājums

2



Latvijas evaņģēliski luteriskā Baznīca

C E Ļ Š

Teoloģisku rakstu krājums

Nr. 7

Rīga 1990

Jirgens Moltmanis (dzimis 1926. gadā) - rietumvācu domātājs, teoloģijas profesors, viens no t. s. cerības teoloģijas teorētiķiem. Viņš atzīst sociālo pārmaiņu nepieciešamību pasaulē, bet kategoriski to saista ar Dieva iekļaušanos vēstures procesā. Viņa koncepcijā apvienojas pozitīva attieksme pret cilvēka sociālpolitisko aktivitāti ar fundamentālu ticību uz Kristus otro atnākšanu, pasaules galu, vispārēju augšāmcelšanos un dzīvi mūžībā. Moltmaņa uztverē kristīgā cerība ir veids, kā atklāties nākotnei, Dieva transcendencei. Jirgena Moltmaņa galvenie darbi: "Cerības teoloģija" (1964), "Krustā sistais Dievs" (1972), "Trīsvienība un Dieva Valstība" (1980).

R e d a k c i j a s k o l ē ģ i j a: prāvests Jānis Liepiņš (*galvenais redaktors*), mācītājs, mag. theol. Juris Rubenis (*galvenā redaktora vietnieks*), Dr. theol. Roberts Akmentiņš, Dr. theol. (ASV) Arvids Ziedonis, prāvests Arturs Kaminskis, prāvests Modris Plāte, mācītājs Jānis Vagns.

R e d a k t o r s: Guntis Dišlers

JIRGENS MOLTMANIS

TEOLOĢIJA ŠODIEN

JURGEN MOLTSMANN

THEOLOGY TODAY

No angļu valodas tulkojis Guntis Dišlers

Priekšvārds Teoloģijas klātbūtne

1984. un 1988. gadā "Enciclopedia del Novecento" Romā lūdza mani uzrakstīt divus garākus rakstus. Viens no tiem bija "Teoloģija divdesmitajā gadsimtā" un otrs par "Mediatīvo teoloģiju" šodien. Tā kā šī visaptverošā "Encyclopedia of the Twentieth Century" tiek izdota tikai itāļiski, es esmu pateicīgs "Herder Verlag" par iespēju tos publicēt oriģinālā vāciski. Protams, tā nav divdesmitā gadsimta teoloģijas vesture. Es nepretendēju uz pilnību un daudzi cilvēki veltī meklēs vārdus, kuri viņiem nozīmīgi. Kolēģi brīnīsies, kāpēc viņi nav pieminēti. Es ceru, ka šie trūkumi tiks pamanīti un ka lasītājs koncentrēsies uz to, ko es esmu pateicis, nevis uz to, ko es neesmu pateicis.

Mans uzdevums vispirms ir dot plašu pārskatu par mūsdienu teoloģiju, tās uzdevumiem, problēmām un nozīmīgākajiem virzieniem. Perspektīva ir manis paša, t. i., tāda, kuru šī teoloģija ietekmē un kurš arī to veido pats. Es neesmu centies dot tīri objektīvu pārskatu, jo tā vicalga būtu subjektīva iejaukšanās procesā, kaut arī pārgērbta aukstas bezkaislības drānās. Nedz arī es centos noliegt sevi. Šodien jebkura teoloģiska saruna par teoloģiju šodienā noteikti ir subjektīva. Tas, kurš par to runā, no tā nevar izbēgt. Es ļoti labi apzinos šos manas pozīcijas trūkumus.

No otras puses, tieši šī iemesla dēļ es esmu daudz dziļāk pārliecinājies par nepieciešamību padarīt teoloģiju par klātesošu un par šī darba grūtībām, ar ko teologiem, īpaši mūsdienās, nākas cīnīties. Teoloģija, kas ir klātesoša, nav tikai šodienas teoloģija hronoloģiskā nozīmē. Teoloģijai, kas ir klātesoša, jābūt klātesošai kairoloģiskā nozīmē. Būt klātesošai ir kristīgās teoloģijas pastāvīgs uzdevums, ko tā savā vēsturē nekad nav izpildījusi līdz galam, un tas ir sevišķi kristīgās teoloģijas uzdevums, jo šī teoloģija ir vēsturiskas, nevis mistiskas ticības atspulgs. Tā runā par Dievu Kristus dēļ un, tāpat kā jūdu teoloģija, tā ir vērsta uz vēsturisko atmiņu un mantošanu, kas šo atmiņu nodod tālāk. Tai "jāpadara par klātesošu"

fundamentāla vēsturiskā Kristus atminēšanās, lai šīs atminēšanās gaismā varētu interpretēt pagātņi un varētu tuvoties nākotnei, kas vēsturiskajai pagātnei iet pa priekšu. Kamēr ticība vēstures atminēšanā atklāj nākotni šodienai, tā ir dzīva un tās teoloģiskais atspulgs ir nozīmīgs. Tiklīdz tas vairs nav iespējams, vēsturiskā Kristus atminēšanās izzūd pagājības tūlumā un tagadnes teoloģiskā orientācija pāriet citās rokās. Tāpēc Kristus vēsturisko atminēšanos un viņa evaņģēlija tradīciju padarīt par klātesošu ir vitāli svarīgs kristīgās teoloģijas uzdevums.

Par to domāja pāvests Jānis XXIII, par Otrā Vatikāna koncila atklāšanas paroli minēdams terminu 'aggiornamento'. Šis vārds nenozīmē tikai adaptāciju, modernizāciju; būtībā tas nozīmē "padarīt kaut ko par tagadnē esošu". Kā teoloģija var kļūt saprotama laikabiedriem, ja tā tradīciju netulko tagadnes valodā? Adaptācijai nevajadzētu vest pie atšķelšanās; drīzāk evaņģēlija būtība kļūst atpazīstama vienīgi tad, ja tradīciju tulko šodienā. Atšķirības starp viduslaikiem un moderno laikmetu un starp moderno laikmetu un to, ko varētu saukt par "postmoderno" laikmetu var uzskatīt tikai par teoloģijas ārējo ietērpu.

Daļa no šīs "klātbūtnes" ir arī tas, kā Kristus vēstīj pretojas ar vanu, tā sagādājot nepelnītas ciešanas. Ticībai, kas atpestī, vienmēr ir terapeitisks uzdevums, un vēsturiskas ticības teoloģijai ir arī hermenētisks uzdevums. Teoloģiju padarīt par klātesošu nenozīmē tikai to piemērot moderno laiku garam; tai jāpiedalās arī šī laika ciešanās un jāpretojas tiem, kuri tās izraisa. Vēsturiskā Kristus atminēšanās pestījošais potenciāls atklājas ne tikai "modernismā"; tas vispirms kļūst redzams, piedaloties ciešanu vēsturē tagadnē, daloties liktenī ar "modernās pasaules" cietējiem.

"Klātbūtne" nekādā ziņā nav dāvana, tas nav tikai kristīgās teoloģijas uzdevums. Ikviens, kas ir klātesošs, atrodas tur, kur pēc viņa ir vajadzība. Ikviens, kura domas ir "klāt", domā par pareizo vārdu, aizturētu vai pateiktu, īstajā laikā. Viņš dara to, kas dotajā situācijā ir nepieciešams. Šajā nozīmē "klātbūtne" nenozīmē tikai šo gadu vai nākošo, bet kairos, kas ir dots šodien un tikai tagad. Patiesi klātesošs ir tikai tā teoloģija, kas apliccina savu "klātbūtni" šajā nozīmē. Nevienam teologam esamības dimensija nav "klātesošs" tādā nozīmē, ka viņš to kontrolētu. To neviens nevar radīt. Bet katrs teologs to var meklēt un atvērties tai īstajā laikā. Ikviens teologs var uztvert un interpretēt laika zīmes. Ikviens teologs var pieņemt šī laika ciešanas un dalīties tajās, tādējādi kļūdam "mūsdienīgs".

Teoloģijas "klātbūtne" ir kaut kas vairāk nekā "padarīt teoloģiju par klātesošu" hermenētiskajā tradīcijas un pārmaiņu procesā un terapeitiskajā picmērošanas un pretestības procesā.

“Teoloģijas klātbūtne” ir arī kaut kas vairāk nekā “padarīt teoloģiju par klātesošu” iāpēc, ka runa ir par ikvienu teoloģiju. Teoloģija, kas ir klātesoša, un ceļi, pa kādiem teoloģija tiek padarīta par klātesošu, norāda uz šīs “teoloģijas klātbūtnes” sasniegšanu laika dievišķajā kairos. Es ceru, ka šie divi nelielie raksti apliecinās to, jo par to es tiku domājis.

Tibingenē, 1988. gada 31. janvārī

Jirgens Moltmanis

TEOLOĢIJAS GAITA DIVDESMITAJĀ GADSIMTĀ

1. Deviņpadsmitā gadsimta mantojums

Pasaules vēsturi nevar sadalīt pa gadsimtiem. Tai ir pašai sava gaita un savi atsevišķi periodi. Ar "deviņpadsmito gadsimtu" es šeit domāju to periodu Eiropas vēsturē, kas sākās 1789. gadā ar Franču revolūciju un beidzās 1917./1918. gadā ar Pirmo pasaules karu un krievu revolūciju. Tā ir pasaule, kas izauga no buržuāziskās pasaules un ko līdz pamatiem satricināja sociālistiskā revolūcija. Buržuāziskā pasaule nemitīgi centās leģitimēt sevi. Tā bija būtiski ieinteresēta izskaidrot sevi. Es sākšu, aplūkojot divas visnozīmīgākās, bet nemitīgi pretrunīgās koncepcijas, lai ilustrētu pretrunas, ko pēc sevis atstāja deviņpadsmitais gadsimts, un visnozīmīgākās kristīgās teoloģijas problēmas divdesmitajā gadsimtā: "brīvībaskrīzi" un "autoritārisma principu". Teoloģija vienmēr ir saistīta ar baznīcas stāvokli. Modernajos laikos šo stāvokli savukārt nosaka sociālā, kultūras un politiskā situācija. Tādejādi, lai saprastu baznīcas stāvokli un ceļu, pa kādu teoloģiskā teorija veidojusies, mums jāsāk ar pasaules situāciju deviņpadsmitajā gadsimtā.

Vispirms brīvības vīzija. "Brīvība, brālība, vienlīdzība" bija tie principi, ar kuriem sākās Franču revolūcija. Tas ir buržuāziskās pasaules ideoloģiskais pamats. Vecās Eiropas "muižnieku" sabiedrība, kas bija gan klerikāla, gan feodāla, tika satricināta. Izveidojās jauna egalitāra sabiedrība, kas balstījās uz cilvēka sasniegumiem. Cilvēka vērtību vairs nenoteica viņa dzimta, bet gan tas, ko viņš sasniedzis. Valdnieka un "Dieva žēlastības" suverenitāti nomainīja cilvēku suverenitāte, autoritāro valsti nomainīja demokrātiskā valsts un pavalstnieku vietā nāca brīvi pilsoņi. Baznīcas īpašuma sekularizācija 1803. gadā iznīcināja valstis ar vienu konfesionālo ticību un to vietā radās valstis, kas bija konfesionāli neitrālas un pamatos sekulāras. Līdz ar to reliģija pārstāja būt par visas valsts lietu un tā kļuva par "privātu darīšanu", personiskas izvēles

jautājumu. Buržuāzija pieprasīja reliģijas neatkarību no valsts varas un apziņas neatkarību no baznīcas autoritātes.

Buržuāziskās pasaules celtniecība norisinājās līdztekus industriālās pasaules celšanai. Jauno ražošanas mašīnu ieviešana rūpniecībā sagatavoja pirmo "industriālo revolūciju". Šī revolūcija izraisīja milzīgu Eiropas iedzīvotāju kustīgumu: masas plūda no laukiem uz pilsētām, radot lielas industriālas konurbācijas, vispirms Anglijā, pēc tam kontinentā. Pirmo reizi vēsturē vīrieši un sievietes varēja justies līdztiesīgi - gan kā darbaspēks, gan kā patērētāji. Saduroties ar šiem jaunajiem egalitārajiem nosacījumiem, tautība, reliģiskā pārliecība, kultūras līmenis, dzimums, rase un viss pārējais, kas veido cilvēka identitāti, atvirzījās dibenplānā. Virzība pretī buržuāziskajai un industriālai pasaulei uzspridzināja vecās Eiropas šķiru kārtību un vēsturisko ierobežotību.

Būtībā pamatpriekšstati par brīvību un vienlīdzību ir universāli. Tāpēc arvien jaunajos sociālajos apstākļos, kad tie vēl tiek saprasti tikai daļēji, jāprot paskatīties uz sevi kritiski. Kad buržuāzija bija izveidojusies un kļuvusi par jaunu valdošo šķiru, šos priekšstatus pārņēma proletariāts, ko tā ekspluatēja, un pieprasīja sev ekonomiskās, kā arī politiskās brīvības. Par lielu Eiropas valstu problēmu deviņpadsmitajā gadsimtā kļuva "sociālais jautājums". Kad Eiropas buržuāzija uzsāka pasaules ekonomisko kolonizāciju, šos priekšstatus pārņēma apspiestās koloniju tautas, lai cīnītos par neatkarību no Eiropas imperiālisma. Liels deviņpadsmitā gadsimta pirmās puses notikums bija verdzības atcelšana ASV un Eiropas kolonijās. Brīvības un vienlīdzības idejas beidzot un neizbēgami pārņēma arī sievietes, kurām patriarhālā sabiedrība bija atņēmusi tiesības, un iedvesmoja viņas uz emancipācijas kustību.

Deviņpadsmito gadsimtu ar pilnām tiesībām var uzskatīt par brīvības cīņu un sacelšanos laiku, kad tautas centās īstenot Amerikas un Francū revolūcijas ideālus. Brīvības valstības vīzija, taisnības un mūžīga miera alkas atbrīvoja milzīgu enerģijas potenciālu pavisam jaunā ļaužu slāni un arvien lielākā Zemes iedzīvotāju skaitā. Vēsture vairs nebija pasīvs liktenis vai providence. Pirmo reizi cilvēki pārliecinājās par savu spēku un cēlās, lai kļūtu par savas vēstures veidotājiem, un uzņēmās atbildību par savu nākotni. Te meklējams tālejošu modernās mentalitātes pārmaiņu sākums: dzīve vairs netiek orientēta uz tradīciju, bet uz nākotni ar cerībām un mērķtiecīgu plānošanu. Personiskā un sabiedriskā dzīve vairs nenoris harmonijā ar mūžīgo kosmosu uz dabas likumu pamata; realitāte drīzāk tiek pārdzīvota kā tāda vēsture, kuras iespējās ir piepildīt

cilvēku cerības. Cilvēka dzīves un dabas kosmosa atvērtība pretim nākotnei bija saistīta ar arvien lielāku cilvēka brīvības apzināšanos. Vēstures jēga vairs netika meklēta pagātnē, ko tagadnē uzturēja tradīcijas, vai mūžībā, ko tagadnē uzturēja reliģija, bet atvērtībā nākotnei. Deviņpadsmitā gadsimta lielās valdošās idejas - revolūcija, evolūcija, emancipācija, progress, celtniecība, ekspansija - visas cerības saistīja ar vēsturi un vēsturi ar nākotni. Pat vēstures modernais dalījums trijos laikmetos - anūkajā, viduslaiku un modernajā - rāda šīs pasaules sekularizēto mesianisma garu (Joahims di Fiore). Kā šīs ēras sākumā pareizi deklarēja Frīdrihs Šlēgelis: "Revolucionārā griba uzcelt Dieva valstību ir visu progresīvās izglītības spēku pielikšanas punkts un modernās vēstures sākums." Taču šīs modernās pasaules skaidrojums izsaka tikai lietas vienu pusi.

Otrā pusē mēs redzam autoritāro principu "Dievs, ķeizars, tēvzeme". Tā ir konservatīvā reakcija, kas tikko minēto modernās pasaules fenomenu skaidro pretēji - kā sabiedriskās kārtības krīzi un pasaules apokaliptisko galu. Deviņpadsmitajā gadsimtā konservatīvo izvēli izdarīja visas lielākās Eiropas baznīcas un to teologi. Katoļu filozofi De Mestrs, Bonalds un Donozo Kortess radīja kontrrevolucionāru valsts filozofiju, un vēlāk tādiem pašiem vārdiem runāja arī Roma. Vācu luterāņu teologi Juliuss Frīdrihs Štāls un Augusts Vilmārs reliģiju un baznīcu raksturoja kā tautu dziedināšanu no "revolūcijas slimības". Kalvinistu teologs un Holandes premjerministrs Abrahams Keipers slavīnāja "reformāciju pret revolūciju": visas revolūcijas vērsās pret Dievu. Demokrātija, cilvēka neatkarība, liberālisms un sekularizācija ir velnišķīgi bezdibeņu zvēra nosaukumi un liecina par haosa iestāšanos. Sacelšanās pret valdošajiem spēkiem ir dumpis pret Dievu, par ko liecina revolucionāru sauklis "*Ni Dieu ni maître!*" Tāpēc revolūcija ved pie ateisma un ateisms pie anarhijas. Valsts autoritāti var glābt vienīgi reliģija. Sabiedrības dzīvē kārtību var uzturēt vienīgi autoritāte. Vienīgi baznīcas var ārstēt cilvēkus no revolūcijas slimības. Kristiešu teisms tika rādīts kā reliģisks valsts balsts, kas dod transcendentālu iedzīvotāju sabiedrības vienotībai un hierarhiskajai kārtībai. Turpretī ar revolūciju un ateismu, ar liberālismu un amorālismu, ar demokrātiju un cilvēka pašdievināšanu ir sākusies apokalipse: tā ir pēdējā asiņainā kauja starp katolismu un bezdievīgo sociālismu (Kortess), pēdējā cīņa starp Kristu un anūkristu (Vilmārs, Štāls), nesamierināma pretruna starp dievcilvēku un bezdievīgo cilvēku (Keipers). Tāpēc kopš Franču revolūcijas un vēl vairāk kopš buržuāziskās revolūcijas sakāves

1848. gadā lielākās baznīcas atbalstīja konservatīvos kārtības spēkus un pasludināja alternatīvu triādi "Dievs, ķeizars, tēvzeme" vai "Dievs, ģimene, tēvzeme". Tās iesaistījās politiskajā kontrrevolūcijā. Tāpēc demokrātijas attīstība politikā, liberālisms un sociālisms ekonomikā, zinātniski tehniskais racionālisms un brīvības apziņa kultūrā vienmēr sacēlās pret baznīcu un teoloģijas pretesību.

Deviņpadsmitā gadsimta mantojums. Deviņpadsmitā gadsimta buržuāziskā pasaule piedzīvoja savas beigas trejādi. Pirmā pasaules kara laikā viens otru iznīcināja divi lieli protestantiskās buržuāzijas spēki - Lielbritānija un Prūsija. Sekulārās buržuāzijas lielais spēks - Francija - arī bija iznīcināta. Bolševistiskā Oktobra revolūcija Krievijā 1917. gadā buržuāziskajai pasaulei nozīmēja tieši to pašu, ko 1789. gads vecās Eiropas feodālajai pasaulei: visu vērtību un pamatu sabrukumu. Tāpēc buržuāzijas antikomunistiska reakcija piesavinājās visus savu agrāko ienaidnieku ideoloģijas elementus, lai vērstos ar tiem pret "komunismu". Baznīcu antiburžuāziskā izvēle pārvērtās par antikomunistisku izvēli. Otrā pasaules kara iznākums 1945. gadā pielika punktu Eiropas valdīšanai pār pasauli. No Eiropas drupām pacēlās divi superspēki - ASV un PSRS. Eiropas nevarība noveda arī pie Āfrikas, Āzijas un Latīņamerikas tautu atbrīvošanās no koloniālā jūga un imperiālisma. No šī brīža pasaules nākamību vairs nenoteica tikai Eiropa.

Divdesmitā gadsimta uzdevumus noteica deviņpadsmitā gadsimta mantojums. Līdz ar to mēs šo mantojumu varam definēt kā virkni pretrunu, kuras būs jāatrisina, ja cilvēce izdzīvos.

1. Ekonomikas atbrīvošana no reliģijas, morāles un politikas noveda pie liberālisma un līdz ar to pie kapitālisma attīstības. Konflikts starp darbu un kapitālu noveda pie proletariāta skaitliskā pieauguma deviņpadsmitajā gadsimtā un, sākot no divdesmitā gadsimta vidus, arvien lielāka bezdarba visās zemēs. Zinātnes un tehnikas attīstība veicināja kapitāla uzkrāšanu. Multinacionālo koncernu arvien pieaugošais spēks atbrīvoja tos no nacionālās kontroles un atšķēla arodbiedrības no līdzdalības to veidošanā. Šāda attīstība neuzlaboja tautas masu dzīvi.

Zinātne un tehnika ir radījusi milzīgu dzīves līmeņa kāpumu, bet tajā pašā laikā arī cilvēces skaita milzīgu palielināšanos. Cilvēku skaits laikā no 1926. līdz 2020. gadam četrkārsosies - no diviem uz astoņiem miljoniem. Mums neizbēgami draud pārapdzīvotība. Tā arī ir iedzinusi dabu un cilvēci ekoloģiskā postā, no kura vēl nav redzama izeja. Bet, ja mēs nepārvarēsim krīzi, mēs neizdzīvosim.

3. Demokrātijas politiskās formas, kas izveidojās buržuāziskajā pasaulē deviņpadsmitajā gadsimtā, acīmredzot nevar saglabāties tālāk divdesmitajā gadsimtā un tās kļuvušas nedrošas pat Eiropas valstīs. No vienas puses, kas attiecas uz cilvēktiesībām, demokrātijai nav alternatīvas. No otras puses, arvien grūtāk ir cilvēkiem atrast kopīgu valodu par politikas pamatjautājumiem. Līdz ar to vecās demokrātijas formas nomāc modernā birokrātijā un autoritārā kontrole. Militārās diktatūras parādās visur - gan rietumos, gan austrumos. Valdišanas autoritārās metodes ir grūti novērst pat vecajās demokrātijās.

4. Visbeidzot, lai gan deviņpadsmitais gadsimts radīja Eiropas racionālismu, kas izplatījās visā pasaulē, tas neatstāja politiski vienotu un stipru Eiropu. Lai šo mērķi sasniegtu, Eiropai, kas kļuvusi sadrumstalota, jāintegrējas pasaules kultūrā, kas joprojām top un par kuru neviens nezina pateikt, kāda tā būs.

2. Divdesmitā gadsimta teoloģijas izejas punkts

Mēs nevaram piekrist apgalvojumam, ka visas sociālās grupas un insūtūti sabiedrībā dzīvo sinhroni vienā laikā. Progress vienmēr ir vienpusējs. Šī iemesla dēļ modernajās

sabiedrībās ir tik daudz anahronismu. Sevišķu pretestību pārmaiņām, kas nepieciešamas, pielāgojoties jaunajiem apstākļiem un to prasībām, izrāda reliģiskās idejas un ticības ētiskie modeļi. Savukārt baznīcas organizācijas un dzīves formas ir pārsteidzoši noturīgas. Modernā pasaule vairāk nekā iepriekšējās kultūras bieži izvērza prasību, lai tās būtu pat vēl nemainīgākas, jo no reliģijas stabilitātes acimredzot tiek gaidīta kompensācija modernās dzīves nestabilitātei. Šī iemesla dēļ teoloģijas iekšējās problēmas bieži nav aktuālas tai sabiedrībai, kurā šī teoloģija dzīvo. Starp baznīcu un moderno pasauli ir pārrāvums laikā. Tāpēc divdesmitajā gadsimtā teoloģija plašās teritorijās joprojām noņem ar deviņpadsmitā gadsimta baznīcas problēmām un kristiešu iepazīšanās ar tās atradumiem, tajā pašā laikā tā nepārprotami saduras ar jaunajām divdesmitā gadsimta problēmām.

Fāzes pārbīdi var redzēt pat baznīcās: jaunas problēmas buržuāziskās pasaules teoloģijā, zinātniskās civilizācijas veidošanās un urbanizēto sekularizāciju pirmoreiz uztvēra un uz to reaģēja protestantu teoloģija, pirms apmēram piecdesmit gadiem to vilcinādamās uztvēra arī katoļu teoloģija, un tikai tagad pie tā nonākusi pareizticīgo teoloģija. Protestantu teoloģija, ko sauc arī par "liberālo teoloģiju", jau kopš deviņpadsmitā gadsimta sākuma bija atvērta buržuāzijas garam: ticības brīvība, apziņas brīvība un bīdrosnās brīvība ir priekšnoteikumi arī pašas teoloģijas brīvībai. Imanuels Kants šajā virzienā radīja ētikas teoloģiju, Frīdrihs Šleiermahers radīja ticības teoloģiju. Abas veido jaunu saiti starp ticību, kas izteicas personiskās esamības reliģiskajā determinācijā, un zinātnisko prātu, kas brīvs no visiem ierobežojumiem, tā ka ticība nestājas ceļā prātam un prāts neizšķīdina ticību. Tas novērsa daudzus konfliktus ar "modernismu", kas līdz pamatiem satricināja katoļu teoloģiju. Taču pat šim krisūgās ticības un zinātniskā prāta miera līgumam liberālajā protestantismā bija nozīme vienīgi tik ilgi, kamēr buržuāzisko pasauli varēja uzskatīt par "kristīgo pasauli". Līdz šim *corpus Christianum* stāvēja nomaļus no pasaules karu šausmām un fašistisko diktatūru terora.

Baznīcu un teoloģiju šobrīd raksturo krasi *Corpus Christianum* sašķelšanās dažādās vēsturiskās formās. Ar Krievijas kristīgā cara gāšanu 1917. gadā pareizticīgā baznīca zaudēja savu pēdējo politisko balstu. Tas bija gals Bizantijas teokrātijai, ar ko pareizticīgo teoloģija bija saistīta kopš Konstantīna Lielā laikiem. Romas baznīca atdalījās no sev identas katoliskas valsts Otrajā Vatikāna koncilā 1962. - 1965. gadā. Tās atjaunošanās process notika zem pāvesta Jāņa XXIII lozunga *aggior-*

namento. "Konfesionālā baznīca" nostājās uz savām kājām Vācijas protestantiskās baznīcas cīņā pret Hitleru 1933. - 1945. gadā. Arī pārējo Eiropas valstu baznīcas un nacionālās baznīcas mācījās pretestību valsts varai, kļūdamas par brīvbaznīcām, formāli ne visur palikdamas par tādām. Visas trīs kristīgās konfesijas piedzīvoja kristīgo valstu sašķelšanos, kas šīs konfesijas sagatavoja dzīvei sekularizētā un plurālistiskā pasaulē.

Kristieši mācās dzīvot vienalīdzīgā pēckristietiskā un nekristīgā vidē. Baznīcas mācās pastāvēt ar savu spēku vien, bez politiskām privilēģijām. Kristīgā teoloģija mācās kļūt nepieciešama, nepretendējot uz universālu "naturālo teoloģiju", kas reliģiozītāti uzskatīja par pašsaprotamu. Šis atšķelšanās process var novest pie ticības, baznīcas un teoloģijas ekumēnisma vispasaules mērogā. Tas var novest arī pie tā, ka ticība, baznīca un teoloģija kļūst nesvarīgas, vai arī, ka tās kļūst patiesi kristīgas. Tāpēc divdesmitajā gadsimtā pret kristietību var izvirzīt jaunas prasības, piemēram: ticība kā kristīgā ticība - un nevis vairs Eiropas reliģija, - vispasaules dialogā ar citām reliģijām un pasaules uzskatiem; baznīca kā ekumēniska Kristus baznīca, un nevis vairs Eiropas buržuāziskā reliģija; teoloģija, kas atvērta pasaulei, lai uzņemtu evaņģēliju nākošajā visas cilvēces kultūrā. Vecā *Corpus Christianum* sekularizācija devusi baznīcai un teoloģijai iespēju kļūt patiesi sekulārai, burtiski - atvērtai pret pasauli vispasaules mērogā. Divdesmitajā gadsimtā dominē kristīgās baznīcas un teoloģijas deieuropeizācijas un universalizācijas process.

3. Sekulārās identitātes meklējumos

Kamēr kristīgā baznīca kristīgajā pasaulē bija kā mājās, tā dzīvoja tādā vidē, kurā valda un dzīvo tās gars - identā pasaulē. Šajā "kristīgajā pasaulē" kristīgā teoloģija par izejas pozīciju varēja pieņemt "naturālo teoloģiju", kurai piekrita visi cilvēki uz "vesela cilvēciskā saprāta" pamata. Terminu "naturālā teoloģija" lietoja, lai raksturotu universālu un tiešu dievatziņu: ikviens var ar dabisko saprātu zināt, ka Dievs ir un ka Dievs ir viens. Tā kā kristīgā teoloģija balstās uz Dieva atklāsmi, kā to apstiprina Svētie Raksti, *Corpus Christianum* dabisko teoloģiju uzskatīja par atklāsmes pirmo pakāpi vai sagatavošanos tai. Tādejādi viduslaikos radās kristīgās teoloģijas un naturālās teoloģijas sintēze - *sacra doctrina* un *prima philosophia*. Aristoteļa "Metafizika", kā to saprata Akvīnas Toms,

bija dabiskās dievatziņas formulējums. No otras puses, *prima philosophia* un naturālās teoloģijas sintēzes rezultātā kristīgā teoloģija kļuva par zinātņu karalieni un līdz ar to par universālu.

Sākoties renesansei, zinātnes atbrīvojās no šīs teoloģiskās metafizikas likumiem. Tās radīja pašas savu zinātnisko un tehnisko civilizāciju. Modernā zinātniskā universālā teoloģija ir "karaliene" ne vairāk, kā baznīca modernajā pasaulē pārstāv "sabiedrības krējumu". Bet, ja zinātne vairs nav savienojama ar tām zināšanām, kuru kritērijs ir metafiziskā teoloģija, tad teoloģija zaudē ne vien savu pārakumu, bet arī identitāti. Modernās vispārējās teorijas, ar kurām šodien tiek interpretētas zinātnes un to pētījumu rezultāti, ir pēcaristoteliskas un ar pilnīgi ateoloģisku raksturu. Šīs teorijas neuzdod jautājumus par teoloģijas iekšējo dabu, bet gan par tās vispārējo kompetenci un identitāti un teoloģiju tās tradicionālajā formā uzskata par funkcionēt nespējīgu. Kā var teoloģija izvirzīt vispārēju prasību, lai viens Dievs būtu visiem saprotams, ja tā vairs nepieņem vispārēju un tiešu dievatziņu?

Kāda loma ir kristīgajai teoloģijai tādu zinātņu pasaulē, kuras atbrīvojušās no teoloģijas aizbildniecības? Un kādai jābūt kristīgajai teoloģijai sekularizētajā pēckristietiskajā pasaulē, lai tā tomēr parādītu savu kristīgo raksturu un arī teoloģisko universalitāti? Šīs problēmas mēdza diskutēt zem "fundamentālās teoloģijas" nosaukuma katoļu teoloģijā un "apoloģētikas" nosaukuma protestantu teoloģijā. Taču krīze ietekmēja ne vien kristīgās teoloģijas ārpusi, bet arī tās iekšējo būtību. Līdz ar to mēs redzam ne vien teoloģijas ārējo adaptāciju modernisma garam, bet arī nopietnus mēģinājumus uzskicēt pilnīgi jaunu kristīgās teoloģijas formu. Visi šie mēģinājumi meklē ceļus, kā kristīgajai teoloģijai kļūt par klātesošu mūsdienu situācijā un kompetentu modernajos jautājumos. Visakristīgā teoloģija tiek uzskicēta no jauna, balstoties uz rūpīgu tagadnes sociālpolitiskās situācijas analīzi. Šī procedūra dažkārt tiek saukta arī par kontekstuālo metodi: komunikējamo teoloģisko tekstu nepieciešams saistīt ar rūpīgi izstrādātu kontekstu, kurā teoloģija atrodas. Te es minēšu tikai visnozīmīgākos virzienus: 1. hermenētiskā teoloģija, 2. sekularizācijas teoloģija, 3. atbrīvošanās teoloģija, pārejot pie 4. moderno laiku kristīgās teoloģijas pamatideju apkopošanas.

1. Kritiskā apziņa un kristietības demitoloģizācija

Jaunās Derības skatījums uz pasauli ir mītisks: tas runā par debesīm un zemi, un eļli. Vēsture ir skatuve, uz kuras darbojas pārdabiski spēki -

Dievs, eņģeļi un sātans ar saviem dēmoni. Cilvēki nav brīvi, viņus vada vai nu dēmoni, vai Dievs. Pestīšanas notikuma apraksts līdzinās šim mītiskajam pasaules skatījumam un ir uzrakstīts mītu valodā: Dieva Dēls nonāk uz zemes no debesīm, upurē savu dzīvību pie krusta, trešajā dienā augšāmceļas no mirušajiem, tagad valda no debesīm un reiz atnāks Pastarajā dienā. Modernajiem vīriešiem un sievietēm, kas nodibinājuši racionālas attiecības ar pasauli un vēsturi, šis mītiskais skatījums uz pasauli šķiet novecojis. Tāpēc kristīgā vēsts, kas ir izteikta šajā tradicionālajā mītu valodā, līdz viņiem nesniedzas. Neviens, kas visu nedēļu atzinis dabas likumu noderīgumu tehnikā, nevar svētdien reliģiozi ticēt pārdabiskiem brīnumiem. Bet vai kristīgās vēsts būtība ir saistīta ar pasaules mītisko redzējumu? Un vai ticēt uz Kristu nozīmē arī pieņemt šo mītisko pasaules redzējumu? Tas tā nevar būt, tāpēc kristīgajai vēstij ir jāatbrivojas no mītiskā pasaules redzējuma, lai modernās, racionālās pasaules vīriešus un sievietes varētu uzrunāt nemitoloģiskā valodā.

Rūdolfs Bultmanis šo uzdevumu nosauca par "demitoloģizācijas" programmu. Ar to viņš paveica Bībeles vēsturiski kritisko izpēti un uzmeta galvenās "eksistenciālistiskās interpretācijas" idejas, kas joprojām bagātina kristīgās tradīcijas hermenētiku. Bībeles mītiskais pasaules redzējums tika aizstāts ar deviņpadsmitā gadsimta zinātnisko pasaules skatījumu. Atkarības sajūtu no pārdabiskiem spēkiem uzveica modernās pasaules vīriešu un sieviešu brīvības apziņa. Bet kāds ir šīs kristīgās vēsts saturs un kam tas ir adresēts? Kristīgā vēsts dod liecību par vīriešu un sieviešu ticību uz Kristu. Tā ir orientēta nevis uz pasaules sapratni, bet uz viņu sevis izpratni. Pat mitoloģiskajās Bībeles pasaules ainās cilvēki lielākoties skaidro paši sevi. Mīts izsaka cilvēka sevis izpratni ticībā, un nevis meklējumu pēc objektīva skatījuma uz pasauli. Tekstu kritiskās eksegēzes uzdevums ir izcelt mītisko ticības izteikumu eksistenciālo nozīmi, lai parādītu šodienas vīriešiem un sievietēm viņu pašizpratnes iespēju. Cilvēkiem jāvar sevi izskaidrot un saprast. Cilvēka pamatjautājums ir, vai viņš sevi saprot pasaules un savu sasniegumu kategorijās vai Dieva un ticības kategorijās. Kristīgā vēsts ir vērsta tikai uz šo cilvēka izvēli. Tāpēc šī izvēle nevar iztikt bez vienota, reliģiska pasaules skatījuma, kas nav norobežots no pagājušo laikmetu un Eiropas kultūru modeļiem.

Bultmaņa pievēršanās demitoloģizēšanai tika un tiek diskutēta. Pat tie teologi, kas piekrita viņa izejas pozīcijai, nepieņēma visus viņa secinājumus. Vai cilvēka pašizpratne un skatījums uz pasauli var būt šķirti viens no otra? Vai mēs varam saprast sevi, tajā pašā laikā nesaprotot

pasauli? Vai eksistenciālistiskais skaidrojums neved pie personiskās eksistences buržuāziskajiem žņaugiem? Diskusijas par reliģijas un kultūras pamatjautājumu hermenētiku pēc Bultmaņa ir izvērsušās plašākos apvāršņos.

Hans Džordžs Gadamers un Pols Riko radīja kultūrtradīciju filozofisko hermenētiku pārmaiņās, kad dažādas dzīves sapratnes un skaidrojumi saplūst un pārveidojas. Hermenētikas paplašināšanas un padziļināšanas vēsture ir ne tikai tas, kā mēs saprotam paši sevi, bet arī tas, kā mēs saprotam pasauli; uz jaunā skatījuma pamata veidojusies fundamentāla paradigmas pārvirze, kas savā ziņā līdzīga tai, kādu varam vērot fizikas attīstībā no Eiklīda līdz Ņūtonam un tālāk līdz Einšteinam. Bultmanis kļūdains uzskatīja, ka deviņpadsmitā gadsimta zinātniskais pasaules skatījums ir absolūts. Hermenētiskos interpretācijas, piemērošanas un revīzijas procesus mēs redzam visās dzīves jomās. Tāpēc pasaules sapratni un cilvēka izpratni ir nozīmīgi skatīt kā vienību un pakļaut šo sintezēto vienību tam revīzijas procesam, kas ir nepieciešams, reaģējot uz atvērtību rītdienai. Tas attiecas arī uz kristīgo vēsti, ko nevar ierobežot tikai ar dvēseli un cilvēka esamību, jo šī vēsts ietekmē ne vien vīriešus un sievietes, bet arī viņu pasauli un kosmosu, jo Dievs ir “visuresošs spēks”.

No otras puses, kristīgās vēsts eksistenciālistisko skaidrojumu izplatīja tās politiskā interpretācija. Politiskās hermenētikas un socioloģiskās eksegēzes izejas punkts ir, ka Bībeles mītiskais skatījums uz pasauli izsaka ne vien veidu, kā dotā laika cilvēki saprot pasauli un paši sevi, bet atspoguļo arī sociālos konfliktus un politisko cīņu par varu. Bibliskā tradīcija skaidri parāda, kā pravietiskais apsolījums un Dieva evaņģēlijs konfliktē ar “politisko reliģiju”. Visas Vecās Derības tradīcijas sākas ar Israēla izešanu no Ēģiptes verdzības. Tās centrējās reliģiskās un politiskās atbrīvošanās cīņu pieredzē un gūst piepildījumu ebreju Lieldienu svētkos. Visas Jaunās Derības tradīcijas centrējās notikumā, kad Dievs lika augšāmcelties Kristum, ko romieši piesita krustā kā dumpinieku. Tā ir atbrīvošanās vēsts, tā reāli tiek pārdzīvota un uz to eshatoloģiski tiek cerēts. Tāpēc šodienas reālajā, politiskajā pasaulē kristīgā vēsts ienāk kā atbrīvotāja, un tā neaprobežojas ar dievbijīga pilsoņa “personisko viedokli”. Sociālā un politiskā hermenētika kristīgo baznīcu uzskata par katalizatoru vīriešu un sieviešu atbrīvošanā no modernās pasaules “buržuāziskās reliģijas” ierobežojumiem un žņaugiem. Tā uzskata, ka Bībele ir “postošā” grāmata šajā necilvēcīgās varas un no Dieva attālinātu spēku pasaulē.

2. Sekulārā pasaule un sekularizācijas teoloģija

“Sekularizācija” burtiski nozīmē nodot baznīcas īpašumu pasaulīgai izlietošanai, bet pārnestā nozīmē - nodot reliģijas terminus pasaulīgai izlietošanai; saskaņā ar laika teoriju mūsu sabiedrība dzīvo bez baznīcas, morāle ir bez reliģijas, zinātne bez teoloģijas un cilvēks bez Dieva. Kopš apgaismības, racionālisma un revolūciju sākuma baznīca un teoloģija šo modernās Eiropas attīstības pamatvirzienu ir novērtējušas kā atkrišanu no Dieva, kā dumpi pret reliģiju un ateismu, kam jānovēd pie anarhijas. Tikai pēc Otrā pasaules kara radās kritiskā teoloģija, kas pozitīvi izturējās pret sekularizāciju un kura tikai noraidīja sekulārismu.

Vislielākais iespaids bija Dītriham Bonhēferam un viņa idejām par “pasauli, kas kļuvusi pieaugusi”. Viņš uzskatīja, ka sekularizācijai pasaules atkrišanā no Dieva un tās pasaulīguma atklāšanā ir pozitīva nozīme. Dievs kā morāla, politiska, zinātniska darba hipotēze, kā izskaidrot pasauli, ir novecojies. Mēs nebūsim godīgi, ja neatzīsīm, ka mēs dzīvosim pasaulē arī tad, ja tajā nebūs Dieva (*etsi Deus non daretur*). Tāpēc teoloģija melo, ja tā cenšas parādīt “Dievu” kā skaidrojumu tiem dabas novadiem, kuri sevi vēl nav atklājuši, vai kā patvērumu no morāles vai politikas problēmām, kas vēl nav atrisinātas. Teoloģijai ir jārēķinās ar pasaules pasaulīgumu un tai pozitīvi jāizturas pret faktu, ka cilvēki ir brīvi un pieauguši. Tomēr tas būs iespējams tikai tad, ja teoloģija moderno pasauli interpretēs daudz drošāk nekā līdz šim. Bonhēferam pasaules reliģisko interpretāciju jau ir izspiedusi kristīgā ticība uz Dieva inkarnāciju: Dievs ir ienācis pasaulē un vairs nestāv pret to. Tas, ka mēs dzīvojam pasaulē “bez Dieva”, radikāli atklājas faktā, ka Dievs pameta Dieva Dēlu pie krusta. Bībeles Dievs smeļas spēku no pasaules dēļ sava nespēka. “Vienīgi Dieva ciešanas var palīdzēt.” Tādejādi kristietības - inkarnētā un krustā sistā Dieva - gaismā Bonhēfers nosprieda, ka “pasaule, kas ir pieaugusi, ir daudz bezdievīgāka un tāpēc varbūt tuvāka Dievam nekā pasaule, kas nav pieaugusi”. Moderna pasaule, kas dzīvo bez reliģijas, noteikti ved kristietības laikmetu uz beigām, bet tajā pašā laikā tā paver iespējas autentiskai kristīgajai ticībai. Apgaismība viduslaiku “naturālo teoloģiju” padarīja par neiespējamu un atspieda kristīgo teoloģiju atpakaļ sevī.

Sekularizētās pasaules teoloģiju izveidoja arī Frīdrihs Gogartens, bet viņš sāka ar antropoloģiju. Modernās zinātniskās darbības rezultātā daba

ir atdievišķota, demonizēta un kļuvusi par cilvēku pasauli. Tādejādi zinātnes izpilda pavēli, kas dota radišanā: "Pakļaujiet zemi." Zinātne cilvēku padara brīvu no dabas spēkiem un likumiem un ieceļ viņu tiem par kungu. Bet ja cilvēki nesaprot sevi stingro sekulāro pavēļu terminos, kā tad lai viņi sevi saprot? Gogartena atbilde ir, ka ticībā cilvēki dibina savu eksistenci transcendentālajā Dievā un saprot sevi viņa, nevis pasaules terminos. Kristiešu terminoloģijā runājot, viņi kļūst par "Dieva dēliem". Bet ja vienībā ar Kristu viņi tiek pacelti šajā dievišķajā stāvoklī, tad viņi kļūst arī par pasaules mantiniekiem, jo Dievs to viņiem uzticējies. Kristīgās ticības antropoloģija un jaunās iespējas, ko dod zinātne un tehnika, savienojas cilvēkā, kas ir "starp Dievu un pasauli". Zinātne un tehnika harmonizē pasauli; kristīgā ticība uz Dievu harmonizē vīriešus un sievietes; ikviens, kas pilnīgi dzīvo Dievā, ir brīvs no visas pasaules. Un otrādi - šo brīvību no pasaules un šo spēku pār pasauli pierāda vienīgi ticība. Īsta ticība uz Dievu ir cilvēku sekulārās autonomijas pamats un tā sargā vīriešus un sievietes no glābiņa meklēšanas paštaisītās ideoloģijās un diktatūrās.

Amerikāņu teologs Hārvejs Koks mēģināja radīt teoloģiju "sekulārtai pilsētai". Moderno pasauli raksturo tradicionālās reliģijas un morāles sabrukums un jaunas urbanizētas civilizācijas rašanās. Runājot socioloģijas terminiem, sekularizācija gluži vienkārši nozīmē urbanizāciju. Modernajā konurbācijā (megalopolise, tehnopolise) daba ir atdievišķota, vēsture ir sadrumstalota, reliģija kļuvusi par privātu lietu, morāle kļūst pluralistiska un vīrieši un sievietes kļūst arvien mobilāki. Modernā konurbācija kļūst par rasu, tautu, reliģiju un kultūru sajaukšanās katlu. Tā ir realitāte laikmetā, kad dzīve rit bez reliģijas - racionālistiski un plurālistiski. Līdz šim tradicionālās baznīcas vēl nav atradušas atbildi uz modernās konurbācijas vajadzībām. Parasti tās nodarbojas ar cilšu un ciematu iedzīvotāju iekšējo attieksmju pārvešanu uz pilsētu. Ja kristietība grib atrast savu vietu pilsētā, tai nepieciešamas fundamentālas transformācijas: baznīcai jākļūst par dinamisku, aktīvu Dieva valstības avangardu; teoloģijai jākļūst par sabiedrisko pārmaiņu teoloģiju, kristīgajai ticībai jāatūsta kultūras eksorcisma spēki. Konurbācijas anonimitātē drošību dod tikai personiska ticība. Evaņģēlijs ar pravietisku pasludinājumu atbrīvo cilvēkus no jaunajiem patērētāju sabiedrības un politikas dieviem un dēmoniņiem. Kristiešu draudzes ārstē ievainoto un slimo sabiedrību. Šo iniciatīvu uzņemas jaunā "politiskā teoloģija". Tā piekrit sekulārajai pasaulei ar divām pamaudejām.

1. Pasaules radikālā laicīguma atzišana vienkārši liecina par iedziļināšanos tās vēsturiskumā. Ja modernās pasaules vīrieši un sievietes savu esamību vairs neizjūt dabas ritmos, bet kā atvērtu vēsturi, tad tikai cerība uz nākotni attaisno šīs vēstures pastāvēšanu un radīšanu. Kristietībā vēstures nākotni izsaka ar Dieva Valstības simbolu. Šajā eshatoloģiskajā perspektīvā baznīca un pasaule vairs nevēršas viena pret otru, bet iet kopā vienu ceļu. Modernā orientācija uz nākotni balstās bibliskajā ticībā uz apsolījumu. Te tā kļūst sekulāra. Modernajai pasaulei ticība ir cerība un teoloģija - nākotnes (eshatoloģijas) pamats.

2. Modernais prakses primāts pār zināšanām ir saistīts ar pasaules vēsturiskuma atzišanu. Morāles un politikas prakse apstiprina teoriju patiesīgumu, kā arī ved pie jaunām teorijām. Modernais teoloģijas kriticismis vairs nepēta reliģijas dabu, bet tikai tās praktiskās, psiholoģiskās un politiskās funkcijas. Tādejādi teoloģija modernajā pasaulē vairs nevar būt tikai teorija, bet tai jākļūst par "politisko teoloģiju", prakses atspoguļojumu evaņģēlija gaismā - ticību, kas kļūst par praksi sabiedriskā novērtējuma gaitā. Gan teoloģijas eshatoloģiskā orientācija, gan tās dzīve politikā to ievada ne tikai sekulārajā pasaulē, bet arī pāri šī laikmeta buržuāziskās reliģijas robežām.

3. "Trešā pasaule" un atbrīvošanās teoloģija

Nevienai tautai, izņemot Ķīnu, atbrīvošanās cīņas no Eiropas koloniālisma pēc Otrā pasaules kara nenesa neatkarību no industriālo valstu ekonomiskā imperiālisma. Periodā no 1956. līdz 1966. gadam ticēja, ka "trešās pasaules" tautu atpalcību var pārvarēt ar attīstības veicināšanas politiku un pabalstiem. Lai gan jau kopš 1968. gada attīstības ideja joprojām ir dominējošā politikā un baznīcā, Latiņamerikas bīskapu konferencē Medelinā noskaidrojās, ka tā ir ilūzija. Pārrāvums starp "pirmo pasauli" un "trešo pasauli" aug, atpalcība iet attīstībai pretējā virzienā: trešās pasaules tautu atkarība un parādi aug nekontrolējamos apmēros. Lai reālo situāciju raksturotu daudz precīzāk, attīstības ideoloģiju aizstāja ar atkarības teoriju. Tā ir pretēja Leņina teorijai par imperiālismu un rāda, ka pasaules vispārējā attīstībā labums vienmēr vispirms tiek centram un spēka koncentrācijām, turpretī nabagi tiek arvien vairāk atstumti malā. Darba dalīšanas rezultātā šajās valstīs piespiedu kārtā tiek radītas monokultūras pasaules tīrgus vajadzībam, kā rezultātā iezemiešu iztikas

minimuma ekonomika tiek sagrauta. Modernās konurbācijas noplicina zemi un padara to par civilizācijas tuksnesi. Šodienas pasaules proletariāts nāk no "trešās pasaules".

Kādu laiku baznīcas meklēja savu "attīstības teoloģiju" un tai atbilstošu ētiku. Vispirms Latīņamerikā radās "evolūcijas teoloģija" un "atbrīvošanās teoloģija", kas situācijas analīzi pārņēma no atkarības teorijas, un to mērķis bija iesaistīt baznīcas un tautas cīņā par atbrīvošanos no šiem spaidiem. "Atbrīvošanās teoloģijas" pamatidejas nāk daļai no Eiropas cerības teoloģijas un politiskās teoloģijas, bet to izejas punkti un determinējošie faktori ir atšķirīgi, jo atbrīvošanās teoloģijai tā ir "trešās pasaules" nabago un apspiesto situācija. Šī teoloģija apņemas kritiski atspoguļot praksi evaņģēlija gaismā. "Prakse" sākotnēji ir nodzīvotās dzīves pieredze, šajā gadījumā cilvēku nabadzības, ekspluatācijas un brutālas apspiešanas pieredze. Tāpēc kritiskā teoloģija vispirms cenšas atklāt baznīcas vietu tautas dzīvē: vai tā ir represīvs spēks un uzkundzības līdziniece, vai arī tā ir patvērumš nabagajiem un viņus atbrīvojošs spēks? Sadursmes un šķiru cīņas Latīņamerikā rāda, kā šis jautājums sašķel pašas baznīcas "kungu" baznīcās un "tautas" baznīcās. Ja teoloģija rāda baznīcu Jēzus evaņģēlija gaismā kā Dieva valstību nabagajiem, tad tai jākjūst par teoloģiju, kas ir kritiska pret sabiedrību un kritiska pret baznīcu. Tā nevar tikai interpretēt pasauli citādi; tai ir jāgrib to mainīt. Tāpēc tā neizbēgami ved pie jaunas prakses, proti, apspiesto brīvības cīņām. "Atbrīvošanās teoloģija" nav tikai cita teoloģija pretstatā tradicionālajai teoloģijai, bet gan cits veids, kā teoloģiju darīt. Tā ir ārkārtīgi praktiska teorija: vispirms ir ortoprakse, pēc tam ortodoksija; vispirms ir vēsturisks apspiesto lēmums atbrīvoties, pēc tam teoloģiska refleksija. Tāpēc teoloģiskā teorija uzskata sevi par atbrīvošanās cīņu elementu, kas pārmaina pasauli. Tās mērķis ir radīt taisnīgu sabiedrību vienprātībā, kas būtu vēsturiska līdzība nākošajai Dieva Valstībai taisnībā un mierā.

Kopš 1968. gada "atbrīvošanās teoloģija", kas attīstījās galvenokārt Latīņamerikā, izplatās arvien plašāk. Tās darbības un atspoguļošanas metodi pārņēmusi gan "melnā teoloģija" ASV (Džeimss Kons) un Dienvidāfrikā (Alans Beisaks), gan "feministu teoloģija" (Rozmarija Rutere). Ikvienai šīs sabiedrības šķirai, rasei, dzimumam vai atsevišķai grupai, kas jūtas apspiesta, pazemota un ekspluatēta, atbrīvošanās teoloģijas metode rāda ceļu uz labāku nākotni. Nabago ekspluatēšana, krāsaino pazemošana, sievietes noniecināšana un invalidu izstumšana no aktīvas dzīves loka nes nelaimi un nāvi miljoniem cilvēku daudzās pasaules malās.

Īpašs jautājums ir attieksme pret feministu atbrīvošanās teoloģiju, jo sievietes jopojām tiek noniecināta tajās kultūrās, kurās agresīvais patriarhāts izspiedis agrāko matriarhātu. Tas attiecas arī uz t. s. augsti attīstītajām kultūrām un mums zināmajām pasaules reliģijām. Vecā Derība ir daiļrunīgs piemērs tam, kā senču kanaāniešu auglības kultu izspieda jahvisms. Pat kristīgajā senbaznīcā dominē vīrišķais, kaut arī gan vīrieši, gan sievietes tika kristīti vienādi. Feministu atbrīvošanās teoloģija, kas veidojas šodien, liecina par tālejošu kultūras revolūciju, kuras konsekvences mēs vēl nevaram saskatīt. Jautājums ir tas, vai un kādā mērā šāda sievietes atbrīvošanas teoloģija var pieņemt Bībeles un kristīgās tradīcijas, un, ja tas nav iespējams, vai tādā gadījumā tā neatšķelsies no kristietības. Visdrošākais pierādījums sievietes kristīgajai emancipācijai ir tas, ka pats Jēzus sievietes atbrīvoja un šīs sievietes viņu cienīja. Feministu teoloģija interesējas ne tikai par sievietes atbrīvošanu no vīrieša uzkundzības, ko sankcionē reliģija, bet arī par miesas atbrīvošanu no dvēseles uzkundzības un dabas atbrīvošanu no cilvēka uzkundzības. Tāpēc tur, kur feministu teoloģijai ir panākumi, tur tā līdz ar sievietes atbrīvošanu ved pie jaunas cilvēka ķermeniskuma izpratnes un jaunas kopības ar dabu. Tāpat kā Latīņamerikas atbrīvošanās teoloģijai, arī tai ir iekšēja tendence uz vispārēju atbrīvošanos. Pamatā visas atbrīvošanās teoloģijas, vienalga, kādas ir to izejas pozīcijas, interesējas par "cilvēciskuma emancipāciju no cilvēka", preteji gadījumā tās nebūtu teoloģijas.

Un tomēr paliek jautājums: vai šis "atbrīvošanās teoloģiju" jaunais funkcionālisms neved pie teoloģijas satura noliegšanas? Neapšaubāmi, mēs esam atraduši jaunu iespēju, kā darīt teoloģiju, bet līdz šim tā tikai ļoti retos punktos bija jauna teoloģiska koncepcija. Vai prakses primāts pār teoriju neprasa jaunu kristietiski akcentētu ētiku, kas ideoloģizē kristīgo ticību? Tomēr, neraugoties uz šiem jautājumiem, jāatzīmē, ka kristīgā ticība vienmēr ir atbrīvojoša ticība. Jo viss tās ideoloģiskais guvums - "atbrīvojošā teoloģija" - tomēr ir kristīgā teoloģija.

4. Kristīgā laikmetīguma teoloģija

Vispārīgi runājot, visas viduslaiku teoloģijas bija mīlestības teoloģijas. Reformatoru Cvinglija, Lutera un Kalvina teoloģijas pilnīgi noteikti bija ticības teoloģijas. Taču moderno laiku pamatjautājums ir jautājums par

nākotni. Pēc Kanta, tūrais prāts dod atbildi uz jautājumu "Ko es varu zināt?". Praktiskais prāts dod atbildi uz jautājumu "Ko es darīšu?". Reliģijai vajadzētu dot atbildi uz trešo jautājumu - "Uz ko es varu cerēt?". Bet, lai kristīgā teoloģija varētu atbildēt uz jautājumu par cerību, tai jāattīstās eshatoloģijas terminos (pēdējo lietu doktrīna). Tradicionālajai teoloģijai par dvēseles glābšanu debesīs jāklūst par nākamās Dieva Valstības doktrīnu, kas atjauno debesis un zemi. Transcendentālo cerību uz viņpasauli jāpavada cerībai uz pasaules pārveidi un atdzimšanu. Pasīvai gaidīšanai jāklūst par radošu cerību, kas jau tagad nojaus to, kas būs rīt. No jauna ir atklāti kristīgās augšāmcelšanās cerības fiziskie un materiālie komponenti. Ir jāattīstās arī kosmiskās dimensijas cerībai uz jaunu radību. Tikai tad būs iespējams mūsdienu kriticisms un tā transformācijas.

Devīpadsmitajā gadsimtā cilvēku cerības lielākoties saistījās ar ticību progresam. Progress zinātnē un kultūrā tika uzskatīts par pašsaprotamu. Pēc divdesmitā gadsimta katastrofām šī sekulārā ticība tika iedragāta un tā bieži pārvērtās savā pretmetā: izplatījās sajūta, ka tuvojas pasaules gals. Šodien teoloģijas uzdevums ir formulēt atbrīvojošu cerību tādā veidā, lai tā nebūtu ielēgta ne imanentā ticībā progresam, ne nogrīmtu apokaliptiskās bailēs no nākotnes. Kristīgā cerība uz Dieva Valsību balsta un mobilizē visas pasaules cerības uz lielāku brīvību un lielāku taisnību, bet tā arī kritizē cilvēku. Tāpēc tā arī pretojas modernajai cerības izkropļošanai rezignācijā. Cerība uz Dievu bez rezignācijas garantē pacietības noturību vēsturē un spēku atdzimt pēc sakāves. Teoloģijas jaunā orientācija uz nākotni apliecinājusi sevi kristiešu un marksistu dialogos un dialogā ar vēstures modernajām teorijām un modernajām zinātnes teorijām

Modernajai teoloģijai jābūt brīvības teoloģijai. Modernā pasaule radās brīvības cīņu rezultātā un arī turpmāk tajās piedalīsies. Tā kā baznīca un teoloģija pārāk ilgi bijusi saistīta ar tradicionālo "autoritārisma principu", daudzas brīvības cīņas pārgāja ateisma pusē. Ja kristīgā teoloģija grib būt labāka par moderno ateismu, tai vispirms jāuzveic ateisma ietekme un jāparāda, ka Bībeles Dievs, kas izveda tautu no Ēģiptes verdzības un lika augšāmcelties Kristum, nestājas ceļā cilvēka brīvībai, bet ir drīzāk tās pamats, kas sargā un aizstāv to. Kristietība, kas balstās uz bibliskajām tradīcijām, patiesi varētu kļūt par to, ko Hēgelis nosauc par "brīvības reliģiju". Taču tai būs jāuzvar vecais teokrātiskais teisms un baznīcu autoritārisms. Tikai tad kristīgā "brīvības reliģija" spēs

pārlicinoši cīnīties pret brīvības perversijām modernajā pasaulē - anarhiju un despotismu - un tās uzvarēt. Tomēr, kamēr ticība uz Dievu un baznīcas autoritāti vīriešus un sievietes uzskata par nenobriedušiem un nesaprātīgiem bērniem, jebkurš teoloģisks modernās vēstures kriticismis būs nepārlicinošs.

Teoloģijai ir jāatzīst un jāatbalsta vairākas brīvības:

1. Reliģijas brīvība. Kā liels solis uz priekšu jāvērtē tas, ka katoļu baznīca Otrajā Vatikāna koncilā atklāti atzina reliģijas brīvību, ko agrāk bija noliegusi.

2. Ticības brīvība. Modernie vīrieši un sievietes tic, balstoties uz evaņģēliju un pēc savas izvēles, un nevis tāpēc, ka viņiem liek piederēt pie baznīcas, lai arī viņi pieder baznīcai evaņģēlija dēļ un šī piederība nozīmē iekļaušanos lielākā ticīgo kolektīvā. Personiskajā ticībā viņi meklē un atrod savu iekšējo identitāti, kas viņus atbrīvo no sociālajiem un politiskajiem spaidiem.

3. Apziņas brīvība. Pieaugušie vīrieši un sievietes atbild par savu dzīvi. Tāpēc viņiem jārikojas saskaņā ar savu saprātu. Baznīca var izkopt cilvēka saprātu, bet tā nevar nevienu atbrīvot no viņa vai viņas saprāta un izlemt viņa vietā.

4. Biedrošanās brīvība. Modernajās sabiedrībās baznīca vairs nespēj organizēties lielos institūtos; tai jāorganizējas cilvēku kolektīvos. Baznīcas dzīvo tikai šajos kolektīvos. Baznīcas nākotne ir kolektīvos, kuru locekļi visi uzņemas vienu kalpošanu savu spēju un iespēju robežās. Priestera jeb mācītāja īpašā misija balstās ticīgo kolektīvā.

5. Teoloģijas brīvība. Teoloģija ir pamatuzdevums visai kristietībai, nevis īpaši sagatavotiem speciālistiem. Kristīgā teoloģija vienmēr ir atbildīga baznīcas priekšā. Bet tā var nepakļauties spēkiem, kas valda baznīcā dotajā laikā. Kristīgā teoloģija ir atbildīga arī cilvēces priekšā. Tomēr tā nevar pārdoties atsevišķām sabiedrības ideoloģijām. Teoloģijas brīvības atbildība baznīcas un cilvēces priekšā nozīmē uzņemties šī laikmeta problēmas, tai pašā laikā saglabājot neatkarību un dodot savu ieguldījumu šo problēmu risināšanā ar savu spēku.

4. Kristietības identitātes meklējumos

Kamēr baznīca pilnīgi atbilda *corpus Christianum*, kristietības identitāte netika apšaubīta, tā bija pašsaprotama. Tā ietvēra vispārtēju reliģijas un morāles, sabiedriskā un politiskā līmeņa identifikāciju. Unitārajā

viduslaiku katolisma kultūrā un unitārajā buržuāziskā protestantisma kultūrā baznīca bija integrāls kristietības vēsturiskās formas elements. Ar "kristietību" es šeit domāju baznīcas un valsts sintēzi, ticības un reliģijas sintēzi, teoloģijas un filozofijas sintēzi. Tā noteica dzīvi atsevišķos periodos un atsevišķos reģionos. Kad to formas novecojās, - jo tās vairs neatbilda nākotnes prasībām, - tās sabruka. Tā šo kultūras sintēžu kristīgā identitāte kļūst apšaubāma. Šodien no jauna tiek jautāts par kristīgās ticības sākotni un patiesīgumu. Slepēnībā kopš moderno laiku sākuma, bet atklāti kopš Franču revolūcijas Eiropas kristietība - vai katoļu, vai protestantu - pārdzīvo iekšējās identitātes krīzi, kas vēsti par *Corpus Christianum* beigām. Ilgu laiku krīzes nojauta bija neskaidra un to parasti centās apspiest. Taču represijas pret identitātes krīzi bija krīzes pazīme un nevis glābiņš, jo veda pie kristīgās dzīves pārkmeņošanās un nāves. Šeit es minēšu tikai dažus tipiskus reakcijas veidus.

Baznīca modernajos laikos bieži norobežojas no sabiedriskās dzīves, tādejādi kļūdamā arvien klerikālāka, kas to iedzina sociālā izolācijā. Baznīca sūdzās par modernās pasaules bezdievību un ir norobežojusies ticības palieku rāmjos, mazā draudzē. Pēc daudzu mūsu laikabiedru domām baznīca tā vietā, lai kļūtu par galveno reliģiju kristīgajos rietumos, pārvērtusies par sektu modernās sabiedrības perifērijā. Sektantisma simptomi šodienas baznīcās izpaužas kā iekonservēta tradīcija bez pamata jaunām tradīcijām, stingra turēšanās pie Bībeles bez atbrivojošās evaņģēlija vēsts un neiecietība un tramīgums baznīcas iekšējās preušķībās. Šajā nozīmē kristietisko identitāti var formulēt tikai pretstatā "pasaulei". Atūecības starp "baznīcu" un "pasauli" sākas ar dalīšanu draugos un ienaidniekos. Kristīgā identitāte vairs nav atvērta un aktīva, bet aizdomu pilna un agresīva. Dažas kristiešu grupas šo kristietības agresivitāti sevišķi uzsver, tādejādi apokaliptiski šķirot taisnos no bezdievīgajiem, un pasludinādamas pasaules gaļu, apokaliptisko Harmagedonu. Bieži teologi līdzīgi reaģē uz tradicionālās teoloģijas novēršanos no akadēmiskām diskusijām, pārejot pie publiskas domu apmaiņas: viņi atsakās ieviest nepieciešamos jauninājumus. Tāpēc modernās teoloģijas vēsturē tik bieži tiek atgādināta pagātne - neotomisms, neokalvinisms, neoortodoksija, Augustīna renesanse, Lutera renesanse un daudz kas cits. Bez šaubām, šīs tradīcijas glabā neizmantotas bagātības, bet vai tās atbilst mūsu laika vajadzībām?

Meklējums pēc tā, kas ir sākotnēji un nedalāmi kristietiskais, ved citur. Šis ceļš ir *ad fontes* [pie pirmavotiem]. Tas ir saistīts ar rūpēm par

baznīcas un teoloģijas reformāciju un kristietības eksistences atjaunošanu tās sākotnējā patiesībā, lai šodien ieltu autentiskajā mantojumā.

Katoļu teoloģijā šis process sākās Leo XIII pontifikāta laikā. Ap gadsimta beigām radās katoliskā zinātne. Tā bija atteikšanās no šodien jau pārakmeņotajām ticības formulām un pāreja pie dzīvajām viduslaiku un Baznīcas tēvu laika teoloģiskajām tradīcijām, kuras bez aizspriedumiem tika studētas, izmantojot modernās vēstures pētniecības metodes. Šis kristietības tradīcijas veda atpakaļ pie Bībeles. Radās pirmā zinātniskā, vēsturiski kritiskā eksegēze katoļu baznīcā (A. Loisijs, M. L. Legranžs, L. Dečesne u. c.). Protams, moderno vēsturiski kritisko metožu izmantošanas rezultāti lika apšaubīt pastāvošo baznīcas tradīciju un sava laika baznīcas doktrīnu. "Modernistu krīze" gāja dziļumā, un 1907. gadā Pījs X pieņēma izšķirošus mērus pret to, proti, pasludināja "modernistu lāstu", lai gan tas šo krīzi neatrisināja. Neraugoties uz to, kritiski vēsturiskā pētniecība uzplauka. Līdzīgai radās katoļu bibliskā kustība. Tālāk baznīcas un teoloģijas atdzimšana sākotnes patiesībā turpinājās Otrajā Vatikāna koncilā. Tā katoļu baznīcā tika uzveikti mēģinājumi aizsargāties no modernistu radītās krīzes. Bībeles pētniecība ieguva savu pilntiesīgo vietu kristīgās teoloģijas sākuma patiesības dēļ. Ar to katoļu teoloģija iegāja ekumēniskajā vienībā ar protestantu un pareizticīgo teoloģiju, tāpēc ka jo vairāk teoloģija tuvojās sākuma patiesībai, jo ekumēniskāka tā kļuva. Katoļu Bībeles pētniecība iepēma savu pilntiesīgu vietu ekumēniskajā Bībeles pētniecībā. Lai gan katoļu baznīcas dogmatiskajā teoloģijā Rakstu pētniecībai nav tāda pati nozīme kā protestantu baznīcā, tomēr, kā apgalvoja Koncils, tai ir jābūt visai teoloģijas dvēselei.

Protestantu teoloģijā šie procesi norisinājās citādi, jo Bībeles pētniecība kā vēsturiski kritiska zinātne par kristietības pamatdokumentiem sāka veidoties jau apmēram pirms gadsimta. Te centrālā problēma nebija visattiecības starp Bībeli un baznīcas tradīciju, bet attiecības starp Bībeli un Kristu. Vēsturiski kritisku Bībeles pētniecību iesāka Reimers un Simlers (1778, 1779), ieinteresēdamies par Jēzu - kas viņš īstenībā bija. Jēzus dzīves vēsturiskā izpēte noveda pie Jēzus vēsturiskās personas atbrīvošanas no Kristus dogmas un ticības atbrīvošanas no dogmas. Halkedonas kristoloģiskā dogma bija jāpārvērš tā, lai cilvēki varētu ieraudzīt vēsturisko Jēzu, un tikai meklējot vēsturisko Jēzu, bija iespējams apvērst šo kristoloģisko dogmu. Cilvēki meklēja vēsturisko Jēzu, lai ieraudzītu viņa reālo personību un lai uzzinātu, kas ir sākotnēji un nedalāmi kristietisks. Jo kristietības sākums un identitāte ir Jēzus pats.

Klasisku formulējumu "vēsturiskā Jēzus meklējumiem" deva Alberts Šveicers (1905): "Neatkārtojami liels patiesīgums, viens no vislielākajiem notikumiem visā cilvēces garīgajā dzīvē." Tomēr meklējumu rezultāts bija divdomīgs. Cilvēki ieraudzīja vēsturisko Jēzu un domāja, ka tagad viņi to var "ielikti" mūsu laikmetā tādu, kāds viņš ir - Skolotājs un Pestītājs. Vēsturiski kritiskā pētniecība būtībā sarāva tās važas, ar kurām viņš gadsimtiem ilgi bija piekalts pie baznīcas doktrīnas klints un uzgavilēja, redzējama, ka Jēzus kā vēsturiska persona atnāk pie viņiem: "Tomēr viņš neapstājās, bet izgāja cauri mūsu laikam un atgriezās atpakaļ savā." Būtībā vēsturiski kritiskā pētniecība parādīja, ka Jēzus mūsu laikam un mūsu kultūras vēlmēm ir svešs, jo šis vēlmes apstiprina eshatoloģisko vēsti par Dieva valstību, kas drīz ienāks cilvēku pasaulē kā visas vēsturiskās eksistences centrs. Tā kā Jēzus sevi apliecināja pilnīgi šīs Dieva valstības terminos, tad baznīcas kristoloģijas sākums ir pašā Jēzū: Patiess Dievs un Patiess Cilvēks.

Visbeidzot, vēsturiskā pētniecība jautājumā par Jēzus dzīvi nenoveda pie humānistiskas alternatīvas Kristus pasludinājumam, bet pagrieza to atpakaļ sevī pie iekšējā kritērija: pasludinātais Kristus ir Jēzus no Nacaretas. Tāpēc uz to, kas uzskatāms par "kristiģu", norāda Jēzus pats un viņa vēsts. Jēzus, un neviens cits, ir ne vien visas kristīgās teoloģijas sākums, bet arī princips. Viņš ir kritērijs garu izšķiršanai. Viņš ir kanons kanonā, iekšējais šķīrējtiesnesis Jaunajā Derībā. Jo vairāk protestantiskā Bībeles pētniecība turējās pie šī principa un reformācija saukli *sola scriptura* [tūkai raksū] uzskatīja par kristīgā principa *solus Christus* [tūkai Kristus] ārējo izpausmi, jo lielāka bija tās ietekme uz katolisko Bībeles pētniecību un pareizticīgo Bībeles pētniecības sākumiem, pašai kļūstot ekumēniskai. Katolismā ceļš *ad fontes* noveda pie Bībeles kā baznīcas tradīcijas sākuma un kritērija. Protestantismā tas noveda pie Jēzus kā Jaunās Derības tradīciju sākuma un kritērija. Šīs teoloģijas un baznīcas reformas, kas mūsu gadsimtam atklāja patieso kristietības identitāti, nāk no abiem šiem atklājumiem.

Bībeles atkalatklāšana atbēdīgi izbīdīja priekšplānā Veco Derību. Tāpēc es vispirms aprakstīšu to nozīmi, kāda baznīcā un teoloģijā bija kristietības jaunajai "Vecās Derības teoloģijai". Jaunās Derības vēstures pētījumi no jauna pacēla kristoloģijas jautājumu. Tāpēc otrkārt es aprakstīšu šo problēmu.

I. Vecās Derības nozīme

Runājot no vēstures viedokļa, kristietība izauga no jūdaisma. Pirms Jaunās Derības bija Vecā. Tāpēc Jaunās un Vecās Derības atšķirību un Vecās Derības nozīmes definēšana nav saistāma ar ko citu, kā vien ar kristietības identitāti attiecībā pret jūdaismu. Kāpēc kristīgā baznīca uzskata Israēla ebreju Bībeli par savu "Veco Derību" un ar kādām acīm kristieši lasa Veco Derību? 1923. gadā liberālais protestantu teologs Ādolfs fon Harnaks apgalvoja: "Atceikšanās no Vecās Derības otrajā gadsimtā bija kļūda, no kuras baznīca lielākoties pareizi novērsās; sešpadsmitajā gadsimtā tās paturēšana bija liktenis, no kura reformācija vēl nevarēja izvairīties, bet pēc deviņpadsmitā gadsimta tās kā kanoniska dokumenta saglabāšana protestantismā liecina par reliģijas un garīdzniecības paralīzi." Ar to Harnaks tikai parāda kristīgās baznīcas un teoloģijas apmulsumu Vecās Derības priekšā. Vai Vecā Derība ietilpst kanonā kā teoloģiska nepieciešamība vai tikai kā vēsturiska nejaušība? Vai tā satur kādu vēsti priekš Kristus baznīcas? Ko tā nozīmē sinagogai un Israēla baznīcai? Kristīgā teoloģija ir izveidojusi veselu virkni dažādu viedokļu par Veco Derību.

(a) Reliģiskās intereses viedoklis

No kristietības viedokļa, jūdaisms un pagānisms ir viena otrai svešas reliģijas. Baznīca visus vīriešus un sievietes uzrunā kā "atgriešanās reliģija" - vienalga, vai viņi būtu jūdi vai pagāni, jo viņiem visiem vienādi vajadzīga pestīšana. Kristietība būtu radusies arī tad, ja Israēla nekad nebūtu bijis, un tā arī joprojām pastāvētu, ja vairs nebūtu ebreju. Vecā Derība ir saistīta ar Jauno Derību tikai vēsturiskas nejaušības dēļ. Kristus - Pestītājs - ir parādījies, un te vairs nav ko piebilst. Šādu viedokli pauž ietekmīgais protestantu teologs Frīdrihs Šleiermahers savā iespaidīgajā grāmatā *Kristīgā ticība*: "Kristietībai tiešām ir īpašas vēsturiskas attiecības ar jūdaismu, bet, runājot par tās vēsturisko eksistenci un jēgu, tās attiecība pret jūdaismu un pagānismu ir vienāda" (12. paragrāfs). Bet, ja Vecā Derība ir tikai jūdaisma ticības grāmata, tad ir grūti saprast, kāpēc kristīgā baznīca to ievēro un neapmaina ar, piemēram, to tautu reliģiskajiem

rakstiem, kurās tā dzīvo. Tikai pēc tam, kad t. s. "vācu kristieši" Hitlera laikā Vecā Derību mēģināja aizstāt ar ģermāņu Edas sāgām, daudzi teologi saprata, ka Vecajai Derībai kristīgajā ticībā un kristīgajā teoloģijā ir neaizstājama nozīme.

(b) Pestīšanai nepieciešamā konflikta viedoklis

Raugoties no šī viedokļa, kristietība radās kā rezultāts fundamentālam konfliktam ar jūdaismu, un kristietība joprojām uztur šo konfliktu. Vecā Derība rāda Dieva bauslību, un Jaunā Derība - Dieva evaņģēliju; Vecā Derība māca atmaksas bausli, un Jaunā Derība māca mīlestības garu; Vecā Derība der tikai jūdu izredzētajiem, Jaunā Derība ir atvērta visiem. Vecā un Jaunā Derība, Israēls un baznīca tiek uzskaitīti par konfliktējošiem, bet šis konflikts ir nepieciešams, lai varētu ieraudzīt to jauno, ko nes Jaunā Derība, un baznīcas īpašo raksturu. Šim viedoklim bieži piekrit luterāņu teologi. Viens no pēdējiem - Jaunās Derības pētnieks Rūdolfs Bulmanis - Vecajā Derībā atainoto Israēla vēsturi nosauca par "neveiksmju vēsturi", t. i., šis tautas kļūdu Dieva, viņa bauslības un izredzējuma priekšā, lai pozitīvi izceltos ticība uz Kristu. "Ticībai, lai tā būtu sevi droša, ir jāapzinās bauslības noziegums, citādi tai draud briesmas nokļūt bauslības maldos... Taisnota cilvēka stāvoklis iespējams tikai uz neveiksmes pamata." Bet tas nozīmē, ka kristīgajai ticībai Dieva bauslība jāuzlūko tikai kā negatīvs fons un tā patur Vecās Derības stāstus kā atbaidošus, tādejādi radot pašaisardzību. No šī viedokļa raugoties, kristīgā teoloģija uzskata, ka Vecās Derības teoloģija ir negatīva, - tādā veidā tā pati sevi nostāda pareizā gaismā. Diemžēl šī kristietības pretstatīšana jūdaismam bieži tiek atšķaidīta, vienkāršojot lietas: no vienas puses, žēlsirdīgais samarietis, no otras - paštaisnais farizejs, no vienas puses - redzīgā baznīca, no otras - aklā sinagoga.

(c) Pestīšanas notikuma pārmantošanas viedoklis

No šī viedokļa jūdu vēsture ir tikai kristietības priekšvēsture un Vecā Derība ir "prelūdijs" Jaunajai. Israēla tauta pestīšanas notikumā veica sagatavošanos pirms pasaules baznīcas uzcelšanas. Baznīca pēc Kristus atnākšanas ir ieņēmusi Israēla vietu, jo Jaunā Derība ir Vecās Derības piepildījums. Kā saka luterāņu teologs Pauls Althaus: "Baznīca noteikti ir dibināta Israēlā kā Dieva izredzētā tautā, bet arī Israēls nāk no baznīcas.

Tagad baznīca patiesi ir Dieva tauta.” To pašu mēs lasām Otrā Vatikāna koncila Deklarācijā par baznīcas attieksmi pret nekristīgajām reliģijām: “Kristus baznīca atzīst, ka Dieva pestīšanas plānā tās ticība un izredzētība balstās uz patriarhiem - Mozu un praviešiem. Tā tic, ka Baznīcas pestīšanas misteriozā priekšzīme ir Dieva izredzētās tautas iziešana no verdzības zemes... Tā tic, ka Kristus savā krusta nāvē ir samierinājis jūdus un pagānus, padarot viņus par vienu sevi.” Šis uzskats ir visizplatītākais. Tas parāda kristietību kā jūdaisma piepildījumu un kā ticību, kas nāk tā vietā. Jūdaismam pestīšanas plānā nav vietas līdzās baznīcai. Tora kā baznīcas Vecā Derība ir zaudējusi savu nozīmi.

(d) Pravietojuma vienības viedoklis

Raugoties no šī viedokļa, Vecās Derības sevišķās īpašības nākotnes apsolījumu “pārpalikumā” līdz ar Kristus atnākšanu un Gara pieredzi vēl nav piepildītas, tās ir tikai ieviestas principā. Dieva valstības apsolījumi atjauno debesis un zemi, nes brīvības valstību, dod mieru visiem. Jaunā Derība pasludina nevis Vecās Derības nākotnes apsolījumu atcelšanu, bet to piepildījumu Kristū un to izplatīšanu ar baznīcas starpniecību visām tautām. Šo viedokli izteica jau Joahims di Fiore divpadsmitajā gadsimtā. Tas ir dzīvs arī reformētās teoloģijas tradīcijā. Vecās Derības apsolījumu pārpalikumā Jaunā Derība ieliek vēl papildus vērtību. Ar Jaunās Derības vēsti visas tautas kļūst līdzdalīgas Israēla cerībās. Jaunās Derības nākotne ir tāda pati, kā Vecās: abas norāda uz Dieva Valsību. Tikai no šī viedokļa Veco Derību var uzlūkot ar teoloģisku nopietnību. Līdzās Kristus baznīcai tiek atzīta arī sinagogas un Israēla nozīme. Jūdiem un kristiešiem kopā ir “viena grāmata un viena cerība” (Martins Būbers).

Kristietība nesasniedz savu sākotnējo identitāti ar jūdaisma negāciju, noliegšanu vai pārmantošanu, bet vienīgi kopā ar Dieva apsolījumiem un Israēla cerībām. Daudz jaunākā Vecās Derības teoloģija, kuras autori ir G. fon Rads, V. Cimerlijs un citi, ir tilts uz kristiešu un jūdu kopīgo izcelsmi un norāde uz kopīgo nākotni. Tautu baznīca lasa Israēla Toru kā grāmata, kurā izteiktas cerības uz Dieva Valsību. Pēc Jaunās Derības pasludinājuma tā šīs cerības piepildījumu redz Mesijā Jēzū Kristū.

2. Kristoloģijas jautājums Jaunajā Derībā

Jēzus Kristus vārds nosauc to, kas ir specifisks kristietībai. Šis vārds skan kā dubults vārds, bet būtībā tas ir viens vārds un viens tituls: Kristus ir Dieva Mesija. Tāpēc kritiskā teoloģija jautā: vai Jēzus patiesi ir Kristus? Vai Dieva Mesija bija Jēzus no Nācāretes?

Jau senākajās baznīcas Ticības apliecībās kā pierādījums Kristus dogmai ir minēta Jaunā Derība: Jēzus Kristus ir Dieva vienīgais Dēls. Baznīcas mācībai par Kristu, kristoloģijai, pamats ir Jaunā Derība. Tomēr kopš senatnes kristoloģija ir bijusi kristoloģija "no augšas": tā sākas debesīs un tad līdz ar Dieva Dēla inkarnāciju ienāk vēsturē kā Jēzus no Nācāretes, pavada viņu, inkarnēto Dieva Dēlu, no Galilejas uz Jeruzalemi, redz viņu mirstam pie krusta Golgātā, piedzīvo viņa augšāmcelšanos no mirušajiem trešajā dienā, redz viņu uzkāpjam debesīs un gaida viņa atnākšanu, lai spriestu pēdējo tiesu laiku beigās. Šī kristoloģiskā shēma, kā Pestītājs nokāpa uz zemes un tika uzņemts debesīs, ir sens, reliģisks pirmskristietības mīts. Tas tika piedēvēts Jēzus liktenim (Fil. 2) pašā sākumā kā Dieva devums cilvēcei un cilvēces - Dievam. Bet vai šis kristoloģiskais mīts ir saistīts tieši ar Jēzu?

Līdz pat modernajiem laikiem cilvēki juta un domāja metafizikas terminos: viņi neapšaubīja neuzpērkamā Dieva eksistenci; nedrošas un šaubīgas ir vienīgi iznīcīgas radības. Tāpēc viņu kristoloģija nejautāja, vai Jēzus ir Dievs, bet vai viņš tiešām ir cilvēks.

Tomēr "antropoloģiskā novirze" modernajā domāšanā kristoloģisko jautājumu ir apgriezusi: apšaubīta tiek nevis Jēzus cilvēcība, bet viņa dievišķība. Tā kā Dieva eksistence debesīs vairs netiek uzskatīta par reālu, tad arī Jēzu no Nācāretes nevar pieņemt kā inkarnētu Dieva Dēlu. Lai iepazītu Dievu, jāsāk no otra gala, no cilvēka - Jēzus no Nācāretes. Tāpēc kristoloģija modernās domāšanas apstākļos noteikti un programmatiski ir kristoloģija "no apakšas". Skats uz Jēzus dzīvi "no apakšas" ir vienīgais pareizais skatījums uz Dievu. Cilvēki dzīvo uz zemes un viņi zina vienīgi savas ierobežotās pieredzes iespējās. Viņi sastop nevis mūžīgo Dieva Dēlu debesīs, bet cilvēku - Jēzu no Nācāretes. Tad no viņa nestās Dieva vēsts un viņa attieksmes pret Dievu kļūst skaidrs, kas ir Dievs Tēvs. Vecā kristoloģija "no augšas" vienmēr bijusi Kristus kā Dieva Dēla kristoloģija, kur dievišķais un cilvēciskais ir apvienoti vienā personā. Turpretī modernā pārbīde uz kristoloģiju "no apakšas" sākas ar Jēzu,

“Dievcilvēku”. Viņa dievišķums ir pastāvīgajā spēkā, kas nāk no palaušanās uz Dievu. Viņa dievišķības pierādījumus ir viņa bezgrēcīgā cilvēcība. Viņa pestījošais darbs ir mūsu svārstīgās pārliecības stiprināšana (Fridrihs Šleiermahers), tāpēc mums jāļauj, lai viņa cilvēcība - tāda, kādu to redzam viņa vēsturiskajā personā - darbotos mūsos, lai mēs atzītu Dieva esamību caur viņa unikālo Dievatziņu (Vilhelms Hermanis). Abas perspektīvas, uz priekšu un atpakaļ, paplašina un koriģē viena otru: par augšāmceltu Kungu nav iespējams pateikt neko tādu, kas būtu pretrunā ar Jēzu zemes dzīvē; uz zemes krustā sistais Jēzus ir vienīgais kritērijs ikvienam pasludinājumam par Kristu, jo Kungs ir Jēzus un neviens cits. Nedz arī ko citu var pateikt par Jēzu zemes dzīvē, kas būtu pret augšāmceltā Kristus pasludinājumu un viņa klātbūtnes pārdzīvojumu Garā: Kunga augšāmcelšanās ir nosacījums ikvienai atgādnei un stāstam par Jēzus dzīvi.

Jēzus dzīvesstāsts un Kristus pasludinājums saskaras pie Golgātas krusta. Jēzus nāve ir viņa mesianiskās misijas gals. Tomēr viņa augšāmcelšanās gaismā nāve ir Dieva valstības sākums uz zemes. Tāpēc pretēji vecajai kristoloģijai “no augšas” un modernajai kristoloģijai “no apakšas” pēdējā laika kristoloģija Jēzus Kristus krustu daudz noteiktāk ir nolikusi visas kristīgās teoloģijas centrā. Kristus krusts liek atklāties patiesajam Dievam. Krustā sistajā Jēzū vienādi tiek apliecināti Dievs cilvēcei un cilvēcības Dievs. Kristīgā teoloģija pašos pamatos ir krusta teoloģija. Tas nozīmē, ka ikvienu teoloģiju jāpārbauda pēc tās atbildes uz mirstošā Jēzus kļiedzienu: “Mans Dievs, mans Dievs, kāpēc tu mani esi atstājis?” Ar šo jautājumu ir sākušies visi jaunākie virzieni teoloģijā. Līdz ar to tie uzdod arī jautājumu par Dievu, kas šodien aktuāls visai daudz cietušajai cilvēcei.

To, kas ir sākotnēji, patiesi un būtiski kristietiskais, kristīgās baznīcas vienmēr ir iezīmējušas ar krusta zīmi. Krustā sistais Kristus, kas ar savu nāvi izpērk un aicina cilvēkus kļūt par mācekļiem viņa garā, ir vienīgā kristietības norma. Kristū Dievs sevi identificē ar nevainīgo un cietēju cilvēci. Viņā vīrieši un sievietes atrod savu patieso identitāti.

Šodien pašsaprotamajā kristīgās pasaules paražu daudzveidošanās procesā kristīgā identitāte kļūst nedroša un apšaubāma. Kristieši un baznīcas lūkojas atpakaļ pēc tā, kas ir sākotnēji un būtisks viņu ticībā. Ceļā pie savas sākotnējās patiesības viņi no jauna atklāj Bībeli: lai dotu atbildi uz jautājumu par kristietības sākotni un dabu, jābalstās Bībeles teoloģijā. Šī nepieciešamība teoloģiju atbrīvo no katoliskās kultūras vides un

protestantiskās buržuāzijas pasaules, nostāda to uz savām kājām un padara to līdz galam par kristīgu un savās nostādnēs konsekventi kerigmātisku. Sākotnējā un būtiskajā kristīgās ticības bibliskajā mantojumā teoloģija atrod to, kas ir īsti kristietisks: Jēzus, Dieva Kristus. Viņa mesianiskā misija, viņa nāves ciešanas pie krusta un viņa augšāmcelšanās mūžīgai dzīvei ir ikvienas kristīgas esamības avots: Jēzus Kristus nav teoloģijas objekts, bet vienīgais un visu noteicošais subjekts jebkurai teoloģijai, kas sevi uzskata par kristietisku.

5. Teoloģija “ekumēniskajā laikmetā”

Līdz ar Romas impērijas sabrukumu sabruka arī kristietības unitārā organizācija. 1054. gadā austrumu un rietumu baznīcas, Bizantija un Roma, atšķēlās, un austrumi un rietumi devās tālāk katrs pa savu ceļu. Shizmā, ko turpināja reformācija sešpadsmitajā gadsimtā, sadrumstalojās arī kristīgo rietumu vienotība. Politikā tas bija ticības karu sākums, teoloģijā tas bija “konfesiju ēras” sākums. Eiropa sasniedza savu politisko mieru pēc Trīsdesmit gadu kara tikai ar modernas, konfesijām neitrālas, sekulāras valsts un reliģiskas iecietības kultūras izveidošanos. “Sekulārais laikmets”, kas nāca ar valsts un baznīcas atdalīšanu, izjauca tradicionālās *Corpus Christianum* formas. Tā rezultātā visas Eiropas kristīgās baznīcas bija spiestas nostāties uz savām kājām un savā starpā arvien vairāk sadarboties. Kristietības pirmā reakcija uz vecā *Corpus Christianum* galu un sekulārā laikmeta sākumu bija misionāru kustība astoņpadsmitajā un deviņpadsmitajā gadsimtā - lielākā kristietības vēsturē; otrā bija ekumēniskā kustība, kas pēc gadsimtiem ilgas šķelšanās iezīmēja jauna sadarbības, kopības un vienības laikmeta sākumu dažādu kristīgo baznīcu starpā. Misionāru kustība un ekumēniskā kustība radās vienlaikus un tās sader kopā. Tās abas atbrīvo baznīcas no Eiropas provinciālisma un konfesijām partikulārisma un ved pretim universālai tautu baznīcai.

Baznīcu ieiešanai “ekumēniskajā laikmetā” bija nozīmīgas sekas teoloģijās, kas gan tikai ļoti lēnām lika sevi manīt. Baznīcu teoloģijas tagad vairs nevarēja kalpot vienīgi savu konfesiju pašizpratnei, lai nodalītos no pārējām konfesijām. Agrākās katoļu un protestantu teoloģijas sāka saprast sevi kā pakāpes ceļā uz vienotu kristīgo teoloģiju. Iepriekšējā “konfesiju laikmeta” teoloģijas kalpoja par atsevišķu konfesiju iden-

titātes sargiem. Tāpēc tās vienmēr bija "kontroversālas teoloģijas" un t. s. konfesiju "atsevišķās doktrīnas" izcēla to, kas vienu konfesiju atšķīra no otras. "Ekumēniskajā laikmetā" šis dažādās baznīcu teoloģijas meklē kopīgu pamatu, lai būtu iespējama nepieciešamā baznīcu kopeksistence un sadarbība. Tas neved pie konfesionāla sinkrētisma vai teoloģiskas indiferences attiecībā pret patiesību, bet pie jaunas attieksmes pret būtību. Priekšplānā izvirzās jautājums par īsto baznīcu. Ikviens konfesija savos meklējumos pēc īstās baznīcas sevi meklēs to arī visās citās baznīcas formās. Neraugoties uz šķelšanos un savstarpējām ķildām, pārliecība par baznīcas vienību vienmēr ir bijusi dzīva visās baznīcās, jo Kristus vienmēr ticis apliecināts par vienu baznīcas Kungu. Tāpēc pārmaiņu process teoloģijā, pārejot no konfesionālas iecirtības uz ekumēnisku harmoniju, ir bijis vieglāks, nekā daudzi to paredzēja. Teoloģija šodien tik ļoti ir kļuvusi par visu kristīgo baznīcu kopīgo uzdevumu, ka bieži tajā vairs nav iespējams atpazīt dažādu konfesionālo sākumu.

Kā piemēru teoloģijas atūstībai "ekumēniskajā laikmetā" es esmu izvēlējis 1927. gadā dibinātās ekumēniskās nodaļas "Ticība un kārtība" darba attīstību Vispasaules baznīcu koncilā Ženēvā. Pasaules misijas kustība un Praktiskās kristietības misija jau bija radušās agrāk. Baznīcu sadarbībai misijā un diakonijā bija vienkāršs sauklis: "Doktrīna šķēļ, kalpošana vieno." Labākā sadarbības un vienotība forma likās mīlestības prakse, nevis teoloģiska ticības doktrīna. Tādejādi 1927. gadā tas bija risks - meklēt šo vienotību teoloģijas jomā un arī baznīcas kārtībā. Vispirms Romas katoļu baznīca atteicās sadarboties. Bet šodien var teikt, ka vairāk nekā piecdesmit kopīga darba gadi ir bijuši veiksmīgi. Ilgu laiku katoļu teologi nodaļā piedalījās kā novērotāji un padomdevēji un tagad arī viņi tajā iesaistās kā locekļi. Pareizticīgo teologi tiek pārstāvēti visās grupās. Ir ieteikts pirmais konsensuss par svarīgiem kristības, euharistijas un kalpošanas jautājumiem.

Šī teoloģijas atūstība sākās pirmajās ekumēniskajās konferencēs ar mēģinājumiem izveidot "salīdzināmo eklesioloģiju" (1937. gada Edinburgas konferencē).

Cilvēki iepazīna cits citu cerībā, ka labāka dažādu viedokļu saprašana ticības un dievkalpojuma kārtības lietās varētu vest pie atkalapvienošanās vēlmes padziļināšanas un oficiāliem baznīcu lēmumiem šajā virzienā. Pirmais pārsteidzošais rezultāts bija sava veida "negatīvais konsensuss": viņi atklāja, ka tradicionāli šķirtās baznīcas doktrīnas nebūt nav jāuzskata par tādām, kas šķir. Dažādo baznīcu šķirtās doktrīnas nebūt nav jāformulē

ekskluzīvi, tās var formulēt arī inkluzīvi. Tām nav jāizslēdz pārējās, bet tās var arī vest pie pārējo ekspansijas un bagātināšanas. Dažādās teoloģiskās tradīcijas tika saglabātas, bet tās ieguva jaunu statusu, kas vairs nebija konfesionāls, bet ekumēnisks. Vairs nebija nekāda iemesla baznīcām atdalīties, un tas pierādīja, ka ir iespējams formulēt kopīgu ticību. Abpusējie sešpadsmitā gadsimta ķīviņi vairs netika uzskatīti par nozīmīgiem.

Vispasaules baznīcu koncila konference 1952. gadā Lundā bija pagrieziena no salīdzināmās eklesioloģijas uz kristoloģisko eklesioloģiju. "Mēs atzīstam, ka nav iespējams nekāds reāls progress preti vienotībai, ja mēs savas dažādās koncepcijas par baznīcu un tās tradīciju nesalīdzinām. Drīzāk ir pierādījies, ka mēs arvien vairāk tuvojamiem viens otram, ja mēs tuvojamiem Kristum. Tāpēc cauri mūsu atšķirībām mums jāiet preti dziļākai sapratnei par vienību Kristū, ko mums dod Dievs savā baznīcā." Kops šī laika ekumēniskā gaita ir vedusi prom no dažādām baznīcām un teoloģiskām tradīcijām pie kristīgās ticības sākotnējās tradīcijas, kas dota Kristū. Šis ceļojums no upes deltas pie baznīcu kopīgā avota sniedzas pāri to vēsturiskajām robežām un atklāj to vienotību ar vienu personu vienā Kristus baznīcā. Teoloģisko diskusiju kristoloģiskais centrējums ved pie ekumēniskās kopības vienā universālā baznīcā. To vienība nav koncepciju un reliģisko paradumu vienādībā, bet visu kristiešu euharistiskajā kopībā. Euharistija vienmēr bijusi visu baznīcas spēku avots. Euharistiskā vienība ir arī jebkuras kristiešu ekumēniskās kustības mērķis. Tāpēc dokumenti par kristībām, euharistiju un kalpošanu, kas tika publicēti 1981. gadā, ir labs piemērs tam, kā formulēt pozitīvu teoloģisku saplūšanu, kas novedis pie pilnīgas euharistiskas vienības.

Ekumēniskās kustības gaitu var redzēt ļoti skaidri: tā ir vedusi no anatēmas pie dialoga. Tā vedis no sadarbības pie kopīgas Ticības apliecības. Tādu var pieņemt vienīgi vispasaules kristiešu koncils. Pagaidām gan ideja par ekumēnisku, pankristietisku koncilu un cerībām, ka visi kristieši runās ar to vienā balsī, ir utopija. Tomēr tā met savu utopijas gaismu uz priekšu: baznīcas jau tagad sāk meklēt samierināšanās ceļus, t. i., vienotību ar citiem, kas gatavo šādu koncilu.

"Samierināšanās" nav dzīve bez konfliktiem, bet tāda dzīve, kas uzņemas atrisināt tos konfliktus, kas agrāk veda pie šķelšanās. Konflikta risināšana, diskusiju gaitā sašķēloties partijās, var dot īslaicīgu apmierinājumu, bet tas nav galīgs reālā konflikta atrisinājums. Lai atrisinātu reālos konfliktus, nepieciešams atjaunot vienotību. Meklējot samier-

ināšanos, katolicisma vai protestantisma iekšējās problēmas tajā pašā laikā kļūst par visas kristietības problēmām. Katra baznīca piedalās citu baznīcu iekšējo problēmu risināšanā. Līdz ar to tiek atņemts vecais princips neiejaukties citu iekšējās lietās.

Otrs ekumēnes aspekts, kas saistās ar "samierināšanos", ir "samierināto atšķirību" kopiena. To pāri visam praktizē lielās pasaules konfesionālās alianses - Vispasaules luterāņu federācija, Vispasaules reformēto baznīcu aliance, Vispasaules metodistu koncils un citas organizācijas. Tās uzsver, ka meklētā neatkarība ir baznīcu vienībā, bet samierināšana šo vienību neizšķīdina.

Otrajā Vatikāna koncilā un pēc tam Romas katoļu baznīca daudz vairāk iedziļinājās ekumēniskajā vienībā ar pareizticīgo un protestantu baznīcu, nekā to var redzēt pēc institūcijām un oficiālajām deklarācijām. Pāvests Jānis XXIII pavēra jaunas iespējas ekumēnismam, publicējot atklātu uzaicinājumu Otrajam Vatikāna koncilam. Koncilā ne-Romas katoļu "novērotāju" skaits pieauga no četrdesmit pirmajā periodā 1962. gadā līdz simtam ceturtajā periodā 1965. gadā. Vienības sekretariātu nodibināja jau 1963. gadā. Tā kā "novērotāji" komentēja notiekošo savās lekcijās un apspriedēs, tad arī viņi tajā aktīvi piedalījās, pat sastādīja dažus koncila tekstus. 1965. gadā franču Romas katoļu koncila teologs Īvs Konars varēja ar pilnām tiesībām paziņot: "Katoļu baznīca beigu beigās ir iegājusi ekumēnē, kas sākas tad, kad ikviens ir gatavs nedomāt un nedzīvot tā, it kā līdzās neviena nebūtu, bet kopā ar citiem piedalās dienas cerībās, lai gan piepildījums, kad mēs varēsim pilnīgi vienoties tajā pašā patiesības maizē un Kunga maizē, joprojām ir tālu." Koncilā Romas katoļu baznīca iekaroja uzticību un atvērs citām kristiešu baznīcām.

Līdz ar ieiešanu "ekumēniskajā laikmetā" atsevišķās baznīcas atteicās no sava absolūtisma un pārliecības, ka tās vienīgās zina Kristus patiesību, un sava triumfālisma - apziņas, ka tās jau ir "debesis zemes virsū". Tās sāka iet kopā pa ceļu preti nākotnei, kas vēstures piepildīšanas simbolizē Dieva valstībā. Šī kristoloģiskā eklesioloģija, nākdama no tradīciju dažādības, cenšas atrast vienu kopīgu sākotni, un, no otras puses, ved pie šīs eshatoloģiskās eklesioloģijas, kas baznīcu skaidro kā Dieva tautu vēsturē, cerot uz Dieva Valstības iestāšanos un virzību pretī tai. Tā ir baznīcu pagaidu rakstura atzišana salīdzinājumā ar Dieva valstību, kas liek tām iet kopā pa vienu ceļu.

Šī pēdējā piebilde ir piesaistījusi sev arī daudzus teologu uzmanību, kuri domā ekumēniski par pirmo shizmu, no kuras radās pati kristīgā

baznīca, proti, par Israēlu un jūdaismu. Lielā ekumēniskā kustība ved pie atgriešanās: kristietības šķelšanās pagātnē un atvirzes ir likvidētas, lai sasniegtu kopīgu nākotni. Šajā ceļā katrs galu galā nenovēršami nonāk pie kristietības un jūdaisma atšķelšanās. Bez jaunas radniecības ar jūdaismu, sinagogu un Israēlu ekumēniskā kustība nerasnīgs savu mērķi. Bez jaunas "ceļa kopības" ar jūdaismu Dieva tauta nerasnīgs nekādu neatkarīgu vēsturisku formu. Dialogs ar jūdiem tāpēc vairs nav tikai dialogs ar "nekrīstīgajām reliģijām"; šim dialogam vajadzētu notikt krīstīgās teoloģijas centrā. Jo pārāk ilgi kristietība ir tikai atteikusies, noliegusi un vajājusi jūdaismu, lai pati kļūtu par īsto Dieva tautu Israēla vietā. Ieiešana "ekumēniskajā laikmetā" nozīmē ne vien atsacīšanos no jebkāda kristietiskā antisemitisma, bet arī pievēršanos kristietības un jūdaisma kopībai. Uz Vecās Derības nozīmes atkalatklāšanas pamata un uz Aušvices holokausta fona pēdējos divdesmit gados Eiropā ir notikušas ļoti daudzas kristiešu un jūdu sarunas un piesardzīga, bet teoloģiski skaidra jūdu ticības atzišana. Kristieši un jūdi ir saistīti patiesībā kopā "Bībeles ekumēnē" daudz ciešāk, nekā viņi to apzinājās līdz šim. Baznīca un sinagoga ir divas dzīvās mesianiskās cerības puses. Vecās Derības nozīmes atkalatklāšana un krīstīgas nākotnes cerības atkalatklāšana ir teoloģisks pamats jaunai pozitīvai radniecībai starp baznīcu un jūdaismu.

Līdz ar ienākšanu "ekumēniskajā laikmetā" krīstīgā baznīca uzvarēs arī savu arvien pieaugošo nereālistisko kultūras un politikas eurocentrismu un kļūs universāla. Bet ja tā kļūst klātesoša visās tautās un kultūrās, tā neizbēgami uzsāks dialogu ar pasaules reliģijām. Līdz šim šādi dialogi ir notikuši tikai, lai pārmāktu pārējās reliģijas, pakalpojot krīstīgajai misijai, vai lai apmierinātu tūri akadēmisku interesi par pārējām reliģiskajām pārliecībām. Tagad, tomēr, krīstietībai jābūt spējīgai uz dialogu un gatavai uz dialogu, ja tā grib saglabāties un dot savu ieguldījumu cilvēces nākotnē. Katrai reliģijai reiz ir bijusi sava vēsture. Tiesa, dažādām reliģijām ir dažāda pagātnē, bet šodien to nākotnē ir jaunā sadraudzībā. Visi teoloģiskie priekšstati par krīstietības attieksmi pret citām pasaules reliģijām nāk no pirmsekumēniskā laikmeta. Šī baznīcas absolūtisma dēļ joprojām nav pestīšanas ārpus baznīcas, un tāpēc citas pasaules reliģijas var būt tikai nolādāmas. Joprojām pastāv ticības absolūtisms, kura gaismā nekrīstīgās reliģijas nav nekas cits kā elkdievība un māņticība. Sinkrētiskā pretenzija uz totalitāti, ar ko krīstietība ir pārāk bieži uzņēmusies citu reliģiju sasniegumiem un idejām, lai tās absorbētu sevī, nav reāls pamats dialogam. Ja krīstietība grib risināt dialogu, tai jāuzvar šis absolūtisms un

vairāk jātic uz Dieva patiesību, nekā uz savu personisko šīs patiesības tvērumu. No otras puses, kristīgā ticība nedrīkst krist par upuri skeptiskam relativismam, kas arī nav ieinteresēts dialogā ar pasaules reliģijām. Patiesa pasaules reliģiju vienība iespējama vienīgi tad, ja reliģijas piedalās auglīgā domu apmaiņā un brīvi ietekmē viena otru. Autentiska interese par citu reliģiju rodas tad, ja pēc tās ir radoša nepieciešamība. Kristiešiem dialogs ar citas reliģijas piekritējiem nenozīmē galu, bet būtībā neitrālu milestības izpausmi un vēlmi savienoties ar citiem.

Visbeidzot, ielešana ekumēniskajā laikmetā ir arī ielešana humānisma laikmetā. Šodien tautas ir ieinteresētas izveidot taisnīgu pasaules sabiedrību un nodibināt noturīgu pasaules mieru. Tāpēc tās lozungs skan: "Būt vienai pasaulei vai nebūt nemaz." Kristīgā baznīca, kas tagad darbojas visās tautās un kultūrās, var kļūt par taisnības un miera attīstības veicinātāju. Tāpēc kristieši lielu uzmanību piešķir tālākai cilvēktiesību atzišanai un paplašināšanai. Pasludinādamas teoloģiskas deklarācijas, visas lielākās baznīcas cilvēktiesību jautājumu uzskata par nākotnes sabiedrības uzcelšanas pamatu. Individuālo un sabiedrisko, ekonomisko un ekoloģisko tiesību vienībā cilvēktiesības ir topošās sabiedrības ētikas un politikas sākumpunkts. Tā diktiatūras zemēs un šķiru sabiedrībās baznīcas apliecinās saprāta uzvaru pār cilvēktiesību apspiešanu. Jo vairāk baznīcas šodien ir pārliecinātas par vienību starp atsevišķām tautām, valstīm un šķirām, un savu ekumēnisko sadraudzību un atbildību cilvēku priekšā, jo noteiktāk tās kļūs par pravietisku faktoru topošās pasaules sabiedrības politikas veidošanā. Šo jauno atbildību tām dod ekumēniskā universalitāte.

Par to, kāda būs tautu nākotne, kad būs iestājies un nostiprinājies pasaules miers, var tikai dziļdomīgi spriest. Miers ir cilvēces pirmais pastāvēšanas nosacījums. Jo vairāk baznīca atrīvosies no valdošo nāciju un šķiru interesēm, jo vairāk tā varēs darīt visu vīriešu un sieviešu brīvības labā. Sašķelto baznīcu ekumēniskā asociācija ir sākums to ieguldījumam pasaules miera cīņā. Neapšaubāmi, visas baznīcas ir runājušas par mieru, bet kodoikara draudu laikmetā un pieaugošās ekoloģiskās krīzes apstākļos miera teoloģiskā doktrīna ir tikai autiņos tita. Vecā doktrīna par "laisnīgo karu" un "cilvēka varu pār dabu" ir jāpārrevidē. Cilvēktiesības un harmoniskas attiecības ar dabu ir visaktuālākās politiskās tēmas teoloģijā divdesmitā gadsimta beigās.

MEDIATĪVĀ TEOLOĢIJA ŠODIEN

Vēstures terminiem runājot, katra kristīgā teoloģija ir “mediatīvā teoloģija” neatkarīgi no savas pārlicības par šo faktu, jo tā ir starpniece kristīgajai vēstij, kas tiek nodota tālāk, tādejādi tā iekļaujas dotā laika sabiedrības sapratnes apvāršņos. Kristīgās tradīcijas un tagadnes kultūras mediācija ir vissvarīgākais teoloģijas uzdevums. Bez dzīvas saites ar šodienas vīriešu un sievietu iespējām un problēmām kristīgā teoloģija kļūst sterila un nesvarīga. Savukārt bez atsaukšanās uz kristīgo tradīciju kristīgā teoloģija kļūst oportūnistiska un nekritiska. Vēsturiskai mediācijai jādarbojas gan ar mērķi saglabāt kristīgās vēsts identitāti, gan ar pārlicību, ka tā ir šodienai nozīmīga.

Kristīgā teoloģija savā vēsturē ir mēģinājusi veidot lielas sintēzes. Gadsimtiem ilgi pastāvējusi senbaznīcas teoloģija bija veiksmīga un droša sintēze starp kristīgo tradīciju un helēnisko kultūru. Tā kā reformācija pilnīgi koncentrējās uz bibliskās kristietības pasludinājuma identitāti, kultūrā tā kļuva efektīva tikai līdz ar protestantu Melanhtona un Kalvina humānismu, un tas iespaidoja modernos rietumus un centrālo Eiropu. Tomēr, tā kā kristīgajai teoloģijai vēl nav izdevies iekļauties vienotā, visaptverošā sintēzē modernās kultūras perspektīvā, arī “modernisma” fenomens ir pārāk neskaidrs un pārāk daudzveidīgs. Modernisms šaubās par jebkuru tradīciju un it īpaši par jebkuru reliģisko tradīciju, un relativizē to. Tāpēc šai modenajai pasaulei specifisko problēmu prickšā mediatīvajai kristīgās tradīcijas teoloģijai ir divējs uzdevums. No vienas puses, tai jāaizsargā kristīgās ticības tiesības un nozīme pret modernisma šaubām un kriticismu apoloģētiski. No otras puses, tai jāparāda, ka kristīgajai ticībai ir terapeitiska nozīme modernisma slimībās un modernās pasaules sarežģījumos. No vienas puses, mūsdienīgo kristīgās ticības mediāciju modernajā pasaulē vienmēr nosaka apoloģētiskā interese, un no otras puses - tā ir interese, kas pret kultūrām izturas kritiski un terapeitiski.

Tas atšķir moderno "mediatīvo teoloģiju" no tās priekštečiem pirmsmodenajos laikos.

Modernā pasaule vienmēr ir daudzveidīga, un tās interpretācijas par sevi arī ir daudzveidīgas; teoloģisko saskares punktu kristīgās tradīcijas komunikācijai ir atbilstīgi tikpat daudz. Tie, kas moderno pasauli principiāli salīdzina ar kristīgi integrālo viduslaiku "Svētās Romas impērijas" kultūru un agrīno periodu kosmocentrismu, saka, ka tai pēc renesanses un reformācijas ir raksturīga "antropocentriska pārbīde". Un tie, kas parāda, ka vecā cilvēces kultūras orientācija uz dabu ir pavērusi ceļu jaunai cilvēces kultūras orientācijai uz pasaules vēsturi un tās progresu, apliccina, ka modernā pasaule ir "vēsturiska pasaule".

Modernā pasaule būtībā ir unikāls "eksperiments". Tas ir pirmais cilvēces "projekts", kas radīts cilvēciskiem mērķiem un ar cilvēciskiem līdzekļiem. Tagad arvien vairāk par cilvēces realitāti kļūst "zinātniski tehniskā civilizācija". Tā nenovēršami izplatās zemēs, ko līdz šim konsekventi sauca par "jaunattīstības zemēm". Tā nepielūdzami attīstās tālāk. Un, kas nav mazsvarīgi, socioloģija neapgāzami pierāda, ka veco agrāro sabiedrību, kas pret dabu izturējās draudzīgi, aizstāj industriālā sabiedrība, kas ekspluatē dabu un rēķinās vienīgi ar cilvēka vajadzībām. Pirms gadsimta cilvēku vairums dzīvoja uz laukiem. Šodien cilvēku vairums dzīvo lielās konurbācijās. Noiek lielā pārcelšanās no laukiem uz pilsētām, un šodien tā iespaido arī Trešās pasaules tautu likteni: "Tehnizācijas ēka, tehnizācijas pilsēta, zeme, pār ko valda tehnizētā pilsēta - tas ir simbols laikmetam, tehnizētās utopijas piepildījuma laikmetam, laikmetam, kurā cilvēce apdzīvo zemi un cilvēce piesavinās un pārveido zemi." Tādejādi praksē sekularizācija nozīmē urbanizāciju un industrializāciju. Historiorizācija nozīmē programētu industriālā spēka attīstību.

Būtībā šis "modernās pasaules" fenomens ir unikāls visā cilvēces vēsturē. Pirmo reizi cilvēku radītā pasaule ir atšķēlusies no dabas. Orientāciju uz dabas likumiem un ritmiem pārmāc tās cerības un tie mērķi, ko cilvēki sev uzstāda paši. Cilvēki vairs negrib "dzīvot saskaņā ar dabu", kā teica antīkās kultūras laikos un Āzijas sabiedrībās; viņi grib veidot realitāti saskaņā ar saviem priekšstatiem un projektiem. Cilvēka likteni vairs nenosaka dabas spēki, bet cilvēka griba. Tāpēc modernos vīriešus un sievietes vairs neapdraud dabas katastrofas, bet cilvēces lielā nežēlība, kā Aušvicē, Hirosimā, un iespējamais pasaules kodolkarš nākotnē. Vai "Dievam" joprojām ir vieta un loma šajā pasaulē, kas arvien vairāk kļūst par cilvēku pasauli? Kāda ir "ticības" nozīme šajā cilvēka spēka un

cilvēciskās atbildības pasaulē? Kāda sociālā un politiskā loma var būt "baznīcai", ja tā pazūd lielajās pilsētās starp iestāžu korpusiem, viesnīcām un debesskrāpjiem? Tas ir saprotams - lai gan ne kristietiski - ka bieži baznīcas pirmā reakcija uz šo bezprecedenta "jauno pasauli" ir zināms apokaliptisks nemiers un tā šo pasauli nosodījusi par "ticības apostāzi" bezdievībā, par antikristīgu sacelšanos pret Dievu un vispārēju baznīcas pagrimuma sākumu. Dažādās baznīcas ir ļoti izmainījušās, kopš tās ir spiestas ieņemt jaunu attieksmi pret vīriešu un sievietes jauno situāciju modernajā pasaulē: vispirms protestantu baptistu un metodistu brīvbaznīcas Anglijā un tad protestantu baznīcas kontinentā. Romas katoļu baznīca savu lielo *aggiornamento* modernajā laikmetā panāca Otrajā Vatikāna koncilā, pareizticīgo baznīcas joprojām atrodas šajā pārmaiņu un adaptācijas procesā. No otras puses, pati modernā pasaule sāka ar fundamentālu tradīciju laušanu, lai sagatavotos tālākajam progresam. Pretstatā tradīciju un baznīcas aizbildniecībai, modernā laikmeta vīrieši un sievietes apņēmīgā emancipācijas cīņā ieguva brīvību, izspiežot pagātnei, kas kļuvusi sveša, un orientēdamies paši uz savu nākotni. Jebkurā gadījumā, viņi teica, pagātne ir prologs nākotnei. Ateisms vairāk nekā ticība uz Dievu deva garantijas viņu personiskajai un sociālajai brīvībai. Ja Dievs ir, tad vīrieši un sievietes nav brīvi. Bet viņiem jābūt brīviem un atbildīgiem par šo pasauli, tāpēc Dievs var arī nebūt. Šajā konfliktsituācijā starp baznīcas, daudzu ticīgo apokaliptisko konservatīvismu un moderno brīvību mīlošo vīriešu un sievietes optimistisko ticību progresam uzdevums veidot mediatīvo teoloģiju nav vismiernīlīgs, bet gan kontroversāls.

Piemēram es aplūkošu četrus lielos mediācijas mēģinājumus, tādejādi raksturojot modernās pasaules teoloģijas problēmas:

1. Eksistenciālisma teoloģija: Rūdolfs Bultmanis un vēstures problēma.
2. Transcendentālā teoloģija: Kārlis Rāners un antropomorfisma problēma.
3. Kultūras teoloģija: Pauls Tillihs un sekulārās pasaules reliģiskā interpretācija.
4. Politiskā teoloģija un šodienas nepilnība.

1. Eksistenciālisma teoloģija: Rūdolfs Bultmanis un vēstures problēma

Vislielākā kristīgās ticības krīze ir vēsturiskais kriticismis, un šī krīze joprojām nav pārvarēta. Apgaismības laikmets septiņpadsmitajā gadsimtā sākās ar vēsturisku kriticismu attieksmē pret iracionālismu un leģendu baznīcā un valstī. Maskas noņemšana "Konstantīna dāvanai" kā leģendai par baznīcvalsts dibināšanu bija tikai sākums šai krīzei. Protestantismā attīstījās vēsturiski kritiskā Bībeles pētniecība un kopš Johana Salomo Semlera laikiem tā kļuva par Eiropas izglītotā cilvēka intelektuālā goda rādītāju. Tās kriticisma objekts bija "Svēto Rakstu" verbālās inspirācijas doktrīna, kas Rakstus pasludināja par nemaldīgiem, pašpietiekošiem, bez pretrunām un līdz ar to par absolūtu autoritāti visos ticības un dzīves jautājumos. Katolisms vēl pēc simts gadiem apgalvoja, ka baznīcas *magisterium* ir nekļūdīgs, un to šī krīze apšaubīja. Buržuāziskajā pasaulē vēsturiski kritiskā pieeja reliģijas autoritātei Bībelē un baznīcā tika un tiešām tiek uzskatīta par pamatu reliģiskajai brīvdomībai. Bet šī pieeja ved arī pie neizbēgama visu to vērtību vēsturiskās relativitātes atziņas, ko cilvēce ir uzskatījusi un uzskata par svētām, absolūtām jeb dievišķām. Vēsturiskā kriticisma konsekvence ir vēsturiskais relatīvisms, kas neatzīst neko absolūtu, kā vien visu lietu universālo realitīvātī. Taču šajā gadījumā kā var ticība, kas ir nenosacīta noteiktība, balstīties vēsturiskā tradīcijā, kas vienmēr ir relatīva un pamatojas tikai uz varbūtībām un tiek nodota tālāk visai apšaubāmā veidā? Kā var ticība uz Dievu, kas ir absolūta un nepieciešama, balstīties uz nejausiem vēsturiskiem notikumiem? G. E. Lesings jau astoņpadsmitajā gadsimtā deklarēja, ka "nejausības nekad nevar kļūt par saprātam nepieciešamo patiesības pierādījumu". Vēsturiski kritiskās pieejas attīstība izsita pamatu no kājapakšas ne vien reliģijas autoritātēm, bet arī visām sabiedrības etosa vērtībām un normām. Vēstures relatīvisms noveda pie modernās plurālīstiskās sabiedrības subjektīvisma. Jo vēsturiski kritiskās pētniecības iekšējā motivācija ir šodienas vīriešu un sievietes atbrīvošanās no tradīciju aizbildniecības. "Vēsturiskā apziņa sarāva pēdējās važas, ko filozofija un dabaszinātnes nebija spējīgas saraut. Tagad cilvēce ir pilnīgi brīva." "Cilvēka domāšanas veida vēsturiskā izpēte vienmēr palīdz mums atbrīvoties no tā." "Istais dogmas kriticisms ir tās vēsture."

Bet kā šodien izpaužas brīvība no pagātnes tradīciju spiediena? Vai tā neved pie jauna tagadnes absolūtisma pār pagātņi? Kad vēsturiskā apziņa ielūkojas visu lietu laicīgajā relativitātē, tad arī pati tagadne kļūst relatīva un "viss ir procesā, pārmaiņās, un nekas nestāv uz vietas" (V. Diltejs). "Pasaules vēsture kā tiesa pār pasauli jebkuru metafizisko sistēmu parāda kā relatīvu, nosacītu un pārejošu." Tādejādi "mediācija" starp kristīgo tradīciju un sekulāro šodienu kļūst neiespējama. Ernests Trelčs to redzēja visskaidrāk un tas viņu salauza: viņš vairs nespēja radīt pozitīvu sintēzi "starp bezgalīgo vēsturiskās dzīvības straumes plūdumu un cilvēka gara vajadzību to ierobežot un veidot fiksētās normās", jo paliek pretstats - "neviens nevar runāt par absolūto reliģiju pirms vēstures beigām".

Pirmais jaunas atbildes uz šo modernā laika izaicinājumu meklēja modernais liberālais protestantisms. Tā seju deviņpadsmitajā gadsimtā galu galā noteica Frīdriha Šleiermahera "ticības doktrīna". Šleiermahers baznīcas kristoloģisko dogmu aizstāja ar zemes Jēzu, ko var iepazīt vēsturē un kas ar savu "vienmēr spēcīgo dievatziņu" pestījoši iedarbojas uz cilvēka dievatziņu, ko sabojājis grēks. Ar savu personību Jēzus iespaidoja un turpina iespaidot cilvēka "tiešo pašpārlicību", viņa dvēseli, viņa apziņu. Tāpēc Jēzu var saukt par cilvēka "produktīvo sākotni", kas salīdzināta un vienota ar Dievu. Kristietība konsekventi ir personiskas "pestīšanas reliģija". Kas attiecas uz pašu Jēzu, tad, atsaukdami uz kristoloģiskās dogmas vēsturi un nolikdams Jēzus bezgrēcību un pastāvīgo dievatziņu viņa dzīves centrā vairāk nekā pārtabisko inkarnāciju un ešatoloģisko augšāmcelšanos, Šleiermahers tuvojās vēsturiskajam kriticismam, ar to ievadīdams moderno laiku antropoloģisko pārbīdi: Dievs nav visobjektīvos vēsturiskos faktos, bet vēsturisku cilvēku subjektīvajā apziņā. No otras puses, viņš atbrīvoja ticību no dogmatiskiem apgalvojumiem un morāles postulātiem un ielika to cilvēka sirdī kā iekšēju "absolūtu atkarību" no Dieva. Šis risinājums vairāk nekā gadsimtu tika uzskatīts par lielisku, jo tas atņēma Jēzus iekšējo "dzīvi" un līdz ar to arī ticīgā cilvēka "iekšējo dzīvi" modernās vēsturiskās un zinātniskās apziņas kriticismam. Tomēr tas savukārt liedz kristietībai iespēju kritizēt moderno apziņu.

Divdesmitā gadsimta sākumā Mārburgas teologs Vilhelms Hermanis (1846 - 1922) šo risinājumu piemēroja modernajam laikam, kam raksturīgs vēsturiskais pozitīvisms un vispārēja zinātniska sagatavotība. Viņam dievatziņa bija neaizsargātā reliģiskā pārdzīvojuma izpausme. Tā bija

neaizsargāta, jo tai trūka objektīvo pierādījumu spēka; tā bija izpausme, jo tā bija pilnīgi saistīta ar cilvēka iekšējo pārdzīvojumu. Hermanis pasauli sašķēla divās atšķirīgās realitātēs: "lietu pasaulē", ko var izskaidrot, iztēloties un pakārtot vispārējiem jēdzieniem, un iekšējā pasaulē, ko var piedzīvot un izpaust un kas ir pieejama tikai individam. Ne Dievs, ne Absolūts, ne cilvēka iekšējā brīvība, viņa centrālais elements, nav meklējami lietu "izskaidrojamā pasaulē". Tāpēc "Dievu" var "pierādīt" vienīgi kā iekšējo pieredzi. "Dievs, ko var pierādīt, ir pasaule, un Dievs, kas ir pasaule, ir elks." Zinātniskā psiholoģija var skaidrot dvēseli kā attieksmju kopumu, bet vienība, kurā mēs summējam mūsu daudzveidīgos iekšējos stāvokļus, mūsu pašapzināšanos, ir kaut kas pavisam cits, nekā zināšanas par šīm attieksmēm. Laikā, kad pasaules mīklu tvēra zinātniski un apziņu izgaismoja psihoanalītiķi, Hermanis ar diferencēšanu sasniedza novadu, ko tas viss neskāra. "Dievs un dvēsele" jeb, modernajā terminoloģijā, "transcendence un eksistence", nepieder objektīvajai pierādījumam un kritikas pasaulei, bet gan neobjektīvajai tieša, iekšēja pārdzīvojuma dimensijai. Tā ir "relīģijas" subjektīvā sfēra. "Relīģija" ir individa atmošanās pārliecībai par šādu sevī balstītu personisko dzīvi. Tā kristīgā teoloģija noraida objektīvos Dieva pierādījumus pasaulē un vēsturē. Kad Dievs tiek saistīts vienīgi ar cilvēka iekšējo pieredzi, modernā krīze tiek pārvarēta, paceļoties pāri pierādījumiem. Relīģiskais iekšējais pārdzīvojums ir cilvēka personības pamats, kas dod stabilitāti viņa dvēselei un ir pamats neatkarībai no pasaules. Ne vien Dievs vairs nav atrodamas modernajā mehāniskajā pasaules uzskatā un modernajā institūtu un mašīnu pasaulē, - arī cilvēka personība izzūd. Cilvēks kļūst vai nu par sociālās lomas izpildītāju, robotu, vai, izmantojot Roberta Mūzila romāna nosaukumu, "cilvēku bez īpašībām". Tomēr relīģija - saprotot to kā subjektīvu ticību - glābj iedragāto subjektivitāti tiem, kas dzīvo modernās civilizācijās masu konurbācijās, un veido personības. Šī "mediatīvās teoloģijas" apoloģētiskā puse ir skaidri redzama.

Rūdolfs Bultmanis (1884 - 1976) bija Jaunās Derības pētnieks un tajā pašā laikā viens no visietekmīgākajiem divdesmitā gadsimta teologiem. Savā vēsturiskajā pētījumā par Jauno Derību viņš sevišķi pieturējās pie - un nāca no - vēsturiskā criticisma. Kā lojāls Vilhelma Hermaņa skolnieks Mārburgā, Bultmanis zināja Hermaņa protestantisko "mediācijas teoloģiju". Bultmanis draudzējās ar Martinu Heidegeru un savos darbos izmantoja eksistenciālisma filozofijas terminoloģiju, bet viņa teoloģiskās pamatidejas bija fiksētas jau agrāk. 1920. gadā viņš ļoti bieži atkārtoja

Vilhelma Hermaņa uzskatus: "Protams, reliģija ir privāta lieta un tai nav nekāda sakara ar valsti." Tā ir individuāla un tai nav nekā kopēja ar vispārējo. Tādejādi reliģijai vispār nav nekādas "vēstures": visos laikos tā pazīst tikai vienu problēmu, kas katru reizi jārisina no jauna un vienmēr individuālās kategorijās: "Atrast tādu spēku, kurā ir iespējama brīva atteikšanās no sevis." Šis spēks ir Dievs kā "visu noteicoša realitāte", ko ikviens indivīds var uztvert personiski savā iekšējā pieredzē tādā pakāpē, kādā viņš uzticas Dievam. Runāšana par Dievu atrauti no šīs iekšējās pieredzes ir abstrakcija un zaimošana. Par Dievu var runāt tikai no šīs iekšējās pārliecības. Tajā pašā laikā runāšana par Dievu nozīmē runāšanu par savu personisko pieredzi. Ikvienu konstatācija par Dievu ir tajā pašā laikā runātāja paša eksistences konstatācija. Teoloģija vienlaikus ir arī antropoloģija, un otrādi.

Bultmanis terminu "eksistence" lietoja jau 1921. gadā, ar to izteikdams to pašu, ko Kjerkegors ar terminu "patība", un Augustīns ar terminu "dvēsele". Eksistence ir cilvēka "spēja būt pašam" (Heidegers). Izmantojot Heidegera eksistenciālo analīzi, Bultmanis paplašināja šos vecos jēdzienus un kā cilvēka eksistences pamatapstākļus raksturoja vēstures, laika, apņēmības un nākamības eksistenciālības un autentiskas un neautentiskas eksistences kategorijas. Ar skaidru kultūras kriticismu viņš atdalīja antropoloģiju no cilvēku sabiedrības un dabas, autentisku cilvēku kopienu aprobežoja ar Es-Tu attieksmēm. Turpretī institucionalizētā sabiedrībā indivīds pazaudē sevi, viņš spēlē vienīgi sociālo lomu, valkā viņam sagatavotu masku. Bultmanis uzskata, ka lielpilsētas ("Lielpilsētās nav patiesuma...") un modernās lielvalsts pazīme ir tā, ka par cilvēka tūkumu kļūst pretenziju izvirzīšana un apmierināšana: "Kad savstarpējās attieksmes regulē organizācija, kontakts starp vienu personu un otru vairs nav iespējams." Līdz ar sabiedrību no cilvēka skata pagaist arī daba, un cilvēka ķermeniskā eksistence dabiskajā vidē atrodas neautentiskā stāvoklī. Modernā kristīgā teoloģija ir kā elipse ar divām smailēm: Dievs un - istā patība jeb eksistence, jeb dvēsele. Modernās teoloģijas uzdevums ir noskaidrot, ka ticība nemeklē ne atbalstu, ne nodrošinājumu pasaulē, bet izska tūru, personisku uzticēšanos Dievam, kas nav objekts un kas nav no šīs pasaules atkarīgs.

Eksegēzes un hermenētikas programmas, ar kurām Bultmanis kļuva slavens - kristīgās tradīcijas demitoloģizācija un eksistenciālistiskā interpretācija, - pamatā ir ideja "Dievs un eksistence". Eksegēze strādā ar tekstiem, kas nāk no senatnes. Eksegēti paši atrodas vēsturē, t. i., eksistē

vēsturiski, un viņu darbību motivē viņu pašu specifiskā vēsturiskā pieredze un lēmumi. Tie ir viņu darbības priekšnoteikumi, viņu sākotnējā attieksme pret saturu, ko pauž teksts. Ņemot vērā abus šos faktus, jebkurai vēsturisko tekstu interpretācijai jābūt vēsturiskai, t. i., eksistenciālai, jo pretējā gadījumā tā pretendētu uz vēsturisko tekstu vērtības "pareizu" novērtējumu. Vēsturiskos tekstus uzrakstījuši vēsturiski cilvēki. Šajos tekstos šīs vēsturiskās personas tieši vai netieši izsaka savu vēsturisko pašizpratni. Reliģiskie vēsturiskie teksti izsaka šio pašizpratni attiecībā pret Dieva pārzivojumu konkrētā laikā. Ja mēs tos uzlūkotu vienīgi objektīvi un neitrāli, tad mēs tos paceltu pāri vēsturei un neko tajos nesaprastu. To atšķirīgās vēsturiskās eksistences uztvere ir daļa no tradīcijas tekstu vēsturiskās izpratnes. Mēs sapratīsim vēsturiskos tekstus tikai tad, kad mēs uzdosim sev jautājumus par mūsu vēsturisko eksistenci. Šajā gadījumā mūsu jautājums vairs nav vēsturisks un objektīvs ("Ko šie teksti nozīmēja toreiz?"), bet eksistenciāli ("Ko šie teksti nozīmē priekš manis šodien?").

Ikvienu vēsturisko tekstu eksegēze tajā pašā laikā ir pašu eksegētu eksegēze. Un otrādi, cilvēks savu eksistenci noskaidro, samērojot sevi ar tālas pagātnes tekstiem. Bultmanis sāk ar tēzi, ka vēstures interpretācija ir sevis interpretācija un sevis interpretācija nozīmē vēstures interpretāciju. Vēsturisko tekstu hermenētika vienmēr notiek cilvēku eksistences hermenētiskās struktūras rāmjos, jo cilvēki vēsturiski tiecas pretī sevis izpratnei un sevis interpretācijai. Tāpēc Bultmaņa hermenētiskajā teoloģijā eksegēze un teoloģija jeb vēsturiskā un sistemātiskā teoloģija atrodas līdzās; prioritāte vienmēr ir tagadnei, jo "vēsture ir sauciens pēc vēsturiskuma". Tas ir eksistenciālistiskās interpretācijas pamatatzinums.

Jaunās Derības "demitoloģizācijas" programma, ko Bultmanis publicēja 1941. gadā un kas kļuva par varbūt viskontroversālāko teoloģijas programmu divdesmitajā gadsimtā, radās ar iekšēju loģiku. Bultmanis sāk ar moderno zinātniski tehniskā pasaules skatījuma un Jaunās Derības mitoloģiskā pasaules skatījuma salīdzināšanu. Trīsliemeņu pasaules aina - debesis, zeme, elle - ir mitoloģiska; gaidas uz pārdabisko spēku iejaukšanos lietu dabiskās attīstības gaitu ir mitoloģiskas; apokaliptiskās gaidas uz nenovēršamo pasaules galu ir mitoloģiskas. "Mēs nevaram lietot elektrisko apgaismojumu un radio un slimības gadījumā izmantot modernos medicīniskos un klīniskos līdzekļus un tajā pašā laikā ticēt Jaunās Derības garam un brīnumiem." Šodien ikviens, kas vēlas iegūt apstiprinājumu bibliiskajam pasaules skatījumam, varētu piespiest ticīgo

uz *sacrificium intellectus* [saprāta upurēšanu] un degradēt viņa ticību par māņticību. Kristīgā vēsts nerunā vis par pasaules uzskatu Jaunās Derības laikos, bet par Dieva pieredzi ticībā. Tāpēc biblisko vēsti - šo vēstures saucienu - jānošķir no mītiskā pasaules skatījuma un jāpārtulko mūsu šodienas eksistences izpratnē. Negatīvos terminos sakot, Jaunās Derības vēsti jādemitoloģizē; pozitīvos terminos - šo vēsti jāinterpretē eksistenciālos terminos.

Nepāšaubāmi, Bultmanis nenodarbojas ar kristīgās vēsts redukciju, bet gan ar nepieciešamu tās tulkošanu, un to bieži jauc. Vai viņam tas izdodas? Par to diskutē, jo Bultmanis pārāk sekli izprot mītu, kad saka - mīts ir "eksistenciālo pieredzi objektivējoša izteiksme". Bultmanis nepieņēma to mīta koncepciju, kāda atrodas Durkheima un Maļinovska reliģijas socioloģijā. Vēl vairāk, viņa pamatatzinums ir tāds, ka Jaunās Derības kerigma ir būtiski eksistenciāla, tā ir aicinājums izšķirties par ticību. Arī šī definīcija ir pārāk sekla, jo tā neņem vērā evaņģēlija stāstošos elementus, t. i., euharistijas tradīciju. Visbeidzot, viņa ticības interpretācija ir vienpusīga attieksmē pret pašreizējās eksistences vēsturiskumu. Tā atstāj neievērotu, ka konkrētais vēsturiskums vienmēr ir nenoslēgts, varbūtējs un ierobežots. Stāsts par Jēzu Kristu nav ticības izpausme, drīzāk šī stāsta iespaids uz vīriešiem un sievietēm pieprasa ticību. Tāpēc Kristus vēsturiskums ir pirms ticības vēsturiskuma un ticība iespējama šī vēsturiskuma dēļ. Pat ja kristietības pamats ticīgajam atsedzas, savā saturā tas ir pirms ticības un nesakrīt ar to.

Pēc Bultmaņa diskusija par šo hermenētisko mediācijas teoloģiju turpinājās dažādos virzienos, bet par tās iespējām visi ir vienisprātis. Vispirms, Bultmaņa skatījums uz pasauli izrādījās neadekvāts. Viņš uzskatīja, ka moderno zinātņu mehānistiskajā pasaules uzskatā dominē cēlonības princips. Viņš neredzēja jaunās kvantu fizikas un atvērto sistēmu teorijas attīstību bioloģijā. Pasaules divdaļīgums, ko V. Hermanis nošķīra apoloģētisku apsvērumu dēļ - "izskaidrojamā lietu pasaule" un "piedzīvojamā patības pasaule", vecā dihotomija starp objektivitāti un subjektivitāti - vairs nav zinātniski, antropoloģiski vai personiski droša; modernās zinātnes skatījums uz pasauli ir būtiski atvērtāks, nekā uzskatīja Bultmanis. Arī eksistenciālistiskā interpretācija izrādījās pārāk sekla. Heidegers un Bultmanis to saistīja ar romantisko mūsdienu sabiedrības kultūras criticismu un vērsās tikai pie izglītotajiem slāņiem, kuriem "eksistence" bija sevis pašapliecināšana, nevis ekonomiskas, sabiedriskas un politiskas esamības apliecināšana. Līdz ar to 1968. gadā kristīgās vēsts

eksistenciālistiskās interpretācijas programmu nomainīja un izspieda materialistiskā politiskās teoloģijas eksegēze. Dieva bibliskā vēsts uzrunā visu dzīvo, jo Dievs ir “visu noteicēja realitāte” (Bultmanis). To nevar ierobežot ar ticīgā privāto iekšskatu, ar tūri reliģisku dzīves dimensiju vai baznīcas komūnu. Tai neizbēgami ir politiskas dimensijas un neapstrīdami arī kosmiski apvārsņi. Diskusija par hermenētiku pēc Bultmaņa ir pārvarējusi arī viņa eksistenciālistiskās interpretācijas šaurību.

Daudz jaunākā “stāstošā teoloģija” no jauna atklāja Vecās un Jaunās Derības stāstošo daļu nozīmi, kā arī to kerigmātiskās un runas apelatīvās formas. Daudz jaunākā lingvistiskā hermenētika ievadīja valodas socioloģijas attīstību Bībeles hermenētikā un salauza savu personālistisko ierobežotību. Visbeidzot strukturālās eksegēzes sākumi pielika punktu antropocentriskajai vienpusībai eksistenciālistiskajā hermenētikā. Bultmaņa programmatiskā teoloģija bija ietekmīga ne tik daudz ar savu pozitīvo efektu, kā ar pretenziju radīt modernajai pasaulei atbilstošu sākotnējās kristīgās vēsts mediāciju, un tā turpina izrādīt savu ietekmi arī šodien tālu pāri konfesiju robežām.

2. Transcendentālā teoloģija: Kārlis Rāners un antropocentrisma problēma

Modernā Eiropa radās t. s. antropocentriskās pārbīdes rezultātā. Senā pasaule, kurā dzīvoja un domāja Platons un Aristotelis, bija kosmocentriska pasaule. Indivīds sevi saprata kā sabiedrības locekli un cilvēku sabiedrība (*polis*) sevi uzskatīja par daļu no dievišķā dabiskās kārtības kosmosa. Viduslaiku pasaule, kurā dzīvoja un domāja Kenterberijas Anselms un Akvīnas Toms, bija teocentriska pasaule. Cilvēks un daba, sabiedrība un kosmosš tika kārtoti ap Dievu, absolūto un pilnīgo būtni. Tomēr līdz ar moderno laiku sākumu renesansē, reformācijā un apgaismībā cilvēks arvien vairāk kļuva par visu lietu mēru un nostājās pasaules centrā, jo ar zinātnes un tehnikas līdzekļiem viņš šo dabas pasauli arvien vairāk pakļāva sev. Zinātne un tehnika padarīja viņu par “dabas kungu un saimnieku”. Viņš kļuva tai par subjektu un tā kļuva par viņa objektu. Dabas pasaule ir atdievišķota, sekularizēta un tā ir kļuvusi par materiālu cilvēka gribai. Cilvēki tiek saprasti vienīgi kā zināšanu un gribas subjekti, kas viņus var pacelt pāri dabai un tās dotajam ķermeniskumam. Rietumu

filozofijā joprojām dominē modernā “subjektivitātes metafizika”, ko pirmais formulēja Dekarts, nošķirdams *res cogitans* [iedomājamo pasauli] un *res extensa* [apkārtējo pasauli] un definēdams tā

s savstarpējā saistībā, un tā vienkārši ir “tehnoloģiski organizētā cilvēka planetārā imperiālisma” ontoloģiskā bāze. Dabas pasaule, kas apņem un uztur cilvēci, tiek atrazota saskaņā ar cilvēka standartiem. Tādejādi zinātņu centrā nonāk jautājums par dabu un cilvēka determināciju. Pasaules interpretācija balstās antropoloģijā, jo cilvēki visu vērtē pēc saviem kritērijiem.

Bet tādā gadījumā uz jautājumu par mums pašiem, mūsu patieso būtību un mūsu vēsturisko determināciju nav iespējams atbildēt. Daba, kas ir pakļauta, klusē. Modernā laikmeta vīrieši un sievietes ir atšķelti no savas sākotnējās vienības ar dabu un reliģiju. Tādejādi viņi atrodas pastāvīgā identitātes krīzē. “Kas ir cilvēks?” - ir viņu centrālais jautājums, un neviens uz to nevar atbildēt, vismazāk par visiem tie, kuri uzdod šo jautājumu. Tas bija loģiski, ka Imanuels Kants formulēja modernās filozofijas pamatjautājumu. Uz jautājumu “Ko es varu zināt?” viņš atbildēja savā *Tīrā prāta kritikā*; uz jautājumu “Ko es darīšu?” viņš atbildēja savā *Praktiskā prāta kritikā*; un viņš atbildēja uz jautājumu “Uz ko es varu cerēt?” savā darbā *Reliģija tikai prāta robežās*. Bet, nonācis pie jautājuma “Kas ir cilvēks?”, Kants teica: “Pamatos katrs var pārskatīt šo antropoloģiju, jo uz to attiecas pirmie trīs jautājumi.” Tomēr viņš nebija spējīgs dot atbildi. Viņš tā arī neuzrakstīja atbilstošu *Antropoloģiju*. Līdz pat Heidegeram neviens nevarēja atbildēt uz šo ceturto jautājumu, kas nozīmētu atrisināt visus pārējos jautājumus, un arī Heidegers varēja uz to atbildēt, vienīgi pārejot pie jautājuma par pašu “esamību”.

Saskaņā ar šo “pārbīdi” modernā reliģija ir antropocentriska un orientēta uz subjektu. Tās centrā ir nevis Dievs, bet Dieva atziņa; nevis stāsts par Kristu, bet stāsts par ticīgo; nevis objektīvā ticība, bet subjektīvā ticība. Šī pārbīde uz ticības subjektīvo nozīmi sākās reformācijā. Cilvēki vairs nejautāja “Kas tas ir?”, bet “Ko tas nozīmē man?” Protams, tas pavēra ceļu arī reliģijas kritikai. Ja viss reliģiskais ir saistīts ar cilvēcisko subjektu, tad šis subjekts var arī kļūt par visu reliģijas lietu mēru. “Antropoloģija” ūka atklāta kā teoloģijas mistērija (Feierbahs). Nevis Dievs radīja cilvēku pēc sava tēla, bet cilvēks rada dievus tā, kā viņš to vēlas. “Reliģija ir tāda cilvēka pašpārlicība, kurš vai nu vēl nav aizsniedzis sevi, vai arī sevi atkal ir pazaudējis. Reliģija ir iluzora saule, kas riņķo ap cilvēku līdz tam brīdim, kamēr viņš pats sāk riņķot ap sevi. Būt radikālam nozīmē aizsniegties līdz lietu saknei. Cilvēka sakne ir pats cilvēks.”

Šādos moderno laiku antropocentrisma apstākļos kristīgā teoloģija var būt ticama vienīgi kā "antropoloģija". Tai jāpieņem jaunā situācija un tajā jāizteic kristīgā ticība uz Dievu. Te par normu katoliskajā teoloģijā un tālu pāri tās robežām kļuva Kārlis Rāners (1904 - 1984) ar savu transcendentālo teoloģiju. Protams, šo teoloģiju veidojusi radniecīgā vācu ideālistiskā transcendentālisma filozofija, bet tās nolūks ir reflektējoši saprast to, kas vienmēr ir bijusi kristīgās tradīcijas tēma, proti, Dieva komunikācija ar cilvēku. Ja cilvēkam ir nolemts uzņemt Dieva komunikāciju, tad viņā ir transcendence. Dieva komunikācijai uz cilvēci žēlastībā atbilst fundamentāla iekšēja cilvēka paštranscendence. Tāpēc transcendentālā teoloģija noskaidro "aprioros cēloņus jebkādas ticības patiesības atzišanai".

Tātad Rāners, tāpat kā Bultmanis, attīsta veco augustiniešu teoloģijas tēmu "Dievs un dvēsele" un adresē to modernajiem vīriešiem un sievietēm, kuri kļuvuši sev par jautājumu, uz ko paši nevar atbildēt. Koncentrēdamies uz subjektīvo patības un Dieva pieredzi, Rāners spēj izturēt uzbrukumus, ko pret moderno intelektu sākusi dogmātiskā ticība un ticība uz t. s. pestījošajiem faktiem. Izsakoties vēsturisko faktu konkrētības terminos, ir kaut kas tāds, ko cilvēks nemaz nav spējīgs saprast bez transcendentālās teoloģijas. Rāners šo moderno vīriešu un sieviešu iekšējās identitātes krīzi padziļina, padziļinot viņu neatbildēto jautājumu par sevi, tā ka tas kļūst par mistēriju, kas ir mūsu visapslēptākā daļa, kurā mēs pieskaramies mistērijai, ko sauc par Dievu. Modernā laikmeta vīriešiem un sievietēm, kuri velti meklē pestīšanu objektīvās patiesībās un sasniegumos, vispirms jāparāda viņu esamības atsegšanas objektīvā neiespējamība, t. i., jānoskaidro viņu iekšējā "mistērija". Iekšējās transcendences dēļ cilvēki ir radīti priekš Dieva; tikai Dieva pašatkāsmē var piepildīt cilvēka eksistenci. Tāpēc Rāneram jāparāda, ka kristietības dievišķā patiesība ir saistīta ar subjektu un tai ir subjektīvs raksturs. Modernajiem vīriešiem un sievietēm tā ieiet "mistiskajā", "misteriozajā", "paradoksālajā" dimensijā. "Subjektivitāte" nepierādāmi, bet neizbēgami ir patiesība.

Kārļa Rānera teoloģijai ir divas dimensijas, iekšējā un ārējā: no vienas puses, Loijolas Ignācija *Pieredzējumu* misticisms, no otras - modernajai antropocentriskajai pasaulei adresēta apoloģija. Viņa teoloģija taisnīgi tiek saukta par "mistiskās pieredzes moderno tulkojumu". Te no viņa darba es minēju pārsteidzošos komentārus par anonīmajiem kristiešiem, lai demonstrētu transcendentālās teoloģijas mediācijas domas gaitu.

Kristīgā baznīca modernajā sabiedrībā nepārprotami ir nonākusi neatrisināmas dilemmas priekšā: kā var kristīgo vēsti par vispārējo pestīšanu

("Dievs grib, lai visi cilvēki tiek izglābti" - 1. Tim., 2 : 4) sludināt baznīca, kas reliģiju pluralisma apstākļos pasaulē aizvien vairāk kļūst par minoritāti? Vai mums nav jādomā, ka ārpus baznīcas ir "anonīmie kristieši"? Kādas ir attiecības starp kristietu un īsti cilvēcisko, īsti cilvēcisko un kristietu? Vai atsevišķas ticības realitāte nenozīmē tās universālo iespējamību un ar to netiek apliecināts tās sauciens pēc patiesības? Rāners atbild, pārtulkojot mūsdienu valodā viduslaiku shēmu par "iedabu un žēlastību". Tāpat kā žēlastība paredz iedabu un nesagrauj to, bet pilnveido to, tāpat Dievs paredz brīvu un žēlastības apdvestu radības komunikāciju ar sevi, un arī pats komunikējas ar to, padarot par iespējamu dievišķo sevis komunikāciju. Cilvēkiem piemīt iekšēja spēja uztvert un pieņemt Dieva atklāsmi. Tā kā Dievs ir bezgalīgs, neaptverams un apslēpts, šajā nozīmē vīrieši un sievietes jāsauc par "būtnēm, kas ir neierobežoti atvērtas bezgalīgajai Dieva būtībai". Cilvēka transcendentālā atvērtība ir "neizskaidrojama sevis apzināšanās"; teoloģiskos terminos tas nozīmē, ka šāda persona ir atvērta pret bezgalīgo mistēriju, Dievu. "Cilvēka mistērija" ir bezgalīgā Dieva mistērija, un otrādi. Tāpēc antropoloģija un teoloģija ir nešķiramas. Kas attiecas uz Dievu, tas izskan kā neizbēgams teoloģisks apgalvojums, ka cilvēks top tad, kad Dievs komunikē sevi inkarnācijā. Kas attiecas uz cilvēku, tas izskan kā neizbēgams antropoloģisks apgalvojums, ka cilvēks ir būtne, kas saprot sevi, ļaujoties neaptveramajai Dieva mistērijai. Tāpēc cilvēka universālā paštranscendence, kas ir būtiska cilvēka daļa, sasniedz savu īsto piepildījumu Dieva komunikācijā Kristū. Šai ziņā Dieva inkarnācija ir "unikāls, *augstākais* notikums cilvēka realitātes totālajā aktualizācijā". Dieva imanence cilvēcē un cilvēces transcendence Dievā ir kopā Kristū. Rāners var šīs divas puses saistīt arī kā "iekšpusi un ārpusi", kā "anonīmo un izpausto", un teikt, ka cilvēki savā transcendencē saņem arī dievišķo žēlastību. "Vārda atklāsmē Kristū.. ir tikai iespēja, kā izteikt to, kas mēs esam no žēlastības." Tas tā ir tāpēc, ka "kristīgā atklāsmē savā izpausmē kļūst par ārējo apliecinājumu žēlastībai, ko cilvēks izjūt savas būtnes dziļumos". Dieva komunikācija, kas tiek dota visiem cilvēkiem Kristū, ir "radīšanas mērķis" un piepilda radību. Tāpēc, Rāners secina ar drosmīgu domas pavērsienu, būt par kristietu, no vienas puses, vienkārši nozīmē būt patiesi un apliecināši cilvēcīgam, un būt patiesi cilvēcīgam jau nozīmē būt "anonīmam" kristietim. Tas, kas nonāk pie sevis un sasniedz savu patieso būtību, ir kristietis, vai viņš to apzinās, vai nē, jo, "ja viņš tiešām pieņem sevi *pilnīgi*, tad viņš pieņem arī šo atklāsmi, jo tas jau runā viņā". Viņš šajā "Jā" sev saņem mistērijas žēlastību, kas mūs ir aizsniegusi, un tam mēs dodam vārdu "Dievs".

Tāpēc Rāners iedibina universālu kristietības pasludinājumu, parādot, ka būt kristietim nozīmē būt "izteikti cilvēciskam" un būt isti cilvēciskam nozīmē būt "anonīmam" kristietim. Viņš cilvēka būtību un Dieva esamību raksturo kā "mistēriju". Ar to viņš domā gan to, ka Dieva esamību un cilvēka būtību nav iespējams definēt, gan arī, ka to nav iespējams izdibināt. Cilvēks var uzminēt mīklas, bet mistērijas ir jārespektē un pret tām jājūt bijība klusumā. Iedams pāri visām zināmajām Dieva un cilvēcības definīcijām un nosaukumiem un norādīdams uz arvien lielāku neiespējamību definēt un dot nosaukumus, viņš saviem teoloģiskajiem apgalvojumiem panāk universālas sankcijas iespējamību, jo sankciju vieglāk ir iegūt nedefinējamās negācijās, nekā pozitīvās definīcijās. Bezgalīgās neizdibināmās mistērijas priekšā lielāka vienība veidojas klusumā, nevis apgalvojumā, kas tūlīt sastop pretējus apgalvojumus.

Ar tēzi par "anonīmo kristietu" Rāners pārrauj baznīcas žogus modernajā pasaulē. Viņš uzvar baznīcas sektantisko noslēgšanos sevī. Bet, protams, viņš "īsto cilvēcību" definē kristietības terminos. Ja īstā cilvēcība nozīmē "anonīmo kristietību", tad, no otras puses, būt kristietim nozīmē "apliecināt cilvēcību" un līdz ar to būt tās kritērijam. Tādejādi, ja Rāners var noskaidrot, ko nozīmē būt kristietim, vai viņš arī nopietni ņem vērā reliģiju plurālismu un reliģiju brīvību modernajā pasaulē? Bet vai tas nav pārāk daudz - pieprasīt kristietību, kas ietver sevī arī vispārcilvēcisko patiesību? Vai tā nav tā pati vecā prasība pēc absolūtisma, par ko tik daudziem kristiešiem bijis jācieš un kura gaismā arī baznīci ir nācies sāpīgi apzināties savu nepilnību? Vai bez kristietības arī citas reliģijas katra savādāk neizteic "būtiski cilvēcisko"?

Tāpat kā Bultmanis, arī Rāners ļoti atklāti uzstāda prasību pēc modernā laikmeta vīriešu un sieviešu "intelektuālā godīguma". Apgaismības sākumā G. E. Lesings kritiski izteicās, ka "vēstures nejaušās patiesības nekad nevar kļūt par pierādījumu saprāta nepieciešamajām patiesībām". Rāners uzņemas to vēlreiz pierādīt. "Modernajam cilvēkam vairs nav vienkārši pieņemt par ticībai vērtīgu, ka inkarnācijas notikums ir tikai vienreizējs." Tādejādi viņš meklē to, kas šajā unikālajā vēstures notikumā ir universāls, un izveido savu teoriju par cilvēku kā "Kristus ideju". Kas ar ārkārtējo Kristus notikumu sasauca ikviena cilvēka subjektivitātē? - Tā ir "Kristus ideja", proti, cilvēku sākotnējā atvērtība inkarnētai Dieva ienākšanai. Tas rod paralēli un atbalsi mūsu iekšējā pieredzē. "Kristus ideja" mostas cilvēkā, tiklīdz viņš sāk lūkoties pēc augstākā un tajā pašā laikā pēc savas hūības papildījuma. Rāners cilvēka iekšējā paštranscendencē atklāj sava

veida "anonīmo" jeb "meklējošo kristoloģiju". Ja cilvēkā šis Kristus idejas nebūtu, tad neviens nebūtu spējīgs atpazīt Jēzu kā Kristu un ticēt viņam. Šis Kristus idejas pieņemšana katrā cilvēkā ir jebkuras kristoloģijas sākuma punkts, jo mistērija Kristū ir arī radišanas mistērija. Visa cilvēka būtība ir atvērta pretim žēlastībai, jo žēlastība paredz šīs būtības eksistenci. Tāpēc Rāners kristoloģiju raksturo kā "nepilnīgu kristoloģiju". Cilvēki "paši ir mistērijas, vienmēr tāli no sevis šajā Dieva mistērijā" un Jēzus, Dievcilvēks, komunikē šo mistēriju mums, piedaloties mūsu esamībā. Viņa mistērija ir vārdā nenosaucajamā, bezgalīgajā, neizsmeļamajā, izšķērdīgajā Dieva mīlestībā. Mēs esam līdzdalīgi tajā ar to, ka mēs šajā mistērijā gūstam spēku kurā mēs esam spējīgi uz sevis atdošanu. Tādejādi "pieredze no iekšpuses un vēsts no ārpusē sastopas". Šī sastapšanās ieraugāma arī pašā Jēzū; no vienas puses Jēzus ir cilvēks, "kura dzīve ir absolūti unikāla atdošanās Dievam", no otras puses, šī cilvēka atdošanās Dievam ietver sevi "Dieva absolūto komunikāciju" cilvēkam.

"Kristoloģija no augšas", kas sākas ar Dieva inkarnāciju, tieši atbilst "kristoloģijai no apakšas", kas sākas ar Dieva apzināšanos un Jēzus pašaušanos uz Dievu. Cilvēks, kas ļaujas Dievam un Dievs, kas iztukšo sevi cilvēcē, ir viens Dievcilvēkā Jēzū Kristū. Tālāk Rāners šo dievišķi cilvēcisko struktūru meklē tieši attiecsmēs starp kristoloģiju un antropoloģiju: Kristus nav tikai Dieva nokāpšana, bet arī cilvēces uzkāpšana un nākotne. Dieva inkarnācija cilvēkā ir vienlaikus pestīšanas vēstures un evolūcijas noslēgums. Pieņemot moderno evolūcijas teoriju pamatidejas, Rāners, atšķirībā no Bultmaņa, paplašina savu antropoloģiju līdz kosmoloģijai. "Pastranscendence" ir viens no matērijas un atvērto dzīvo sistēmu pašorganizējošo struktūru pamatprincipiem. Evolūcijas gaita ved no matērijas pie dzīvības, apziņas, gara. Vīriešus un sievietes var uzskatīt par "dzīvās matērijas paštranscendenci". Interpretējot teoloģiski, cilvēka paštranscendence paplašinās līdz Dieva mistērijai un ir atvērta Kristum, kas atdod sevi Dievam. Raugoties no šī galamērķa, evolūcijas galamērķis ir Dieva komunikācija pasaulei. Uz šī pamata daudzos disputos ar marksistiem un zinātniekiem Rāners Dievu pasludina par "absolūto nākotni" un visus relatīvos cilvēku mērķus un cerības saista ar šīs absolūtās nākotnes mistēriju. Kristīgā teoloģija nezina vairāk par nākotni, kā citas zinātnes un ideoloģijas, bet gan mazāk, jo tā redz pasaules "absolūto nākotni" kā Dieva mistēriju, un māca godāt to, kritizējot utopijas un ideoloģijas.

Rānera teorijas mediatīvais spēks antropocentriskajā pasaulē un modernās pasaules vīriešu un sieviešu neizdibināmajā subjektivitātē balstās

faktā, ka tā mediē visu kristīgo tradīciju, neko no tās neatmetot, un uzsverot kristīgās ticības mistiskās dimensijas nozīmi. Tomēr Rānera pozīcijas spēks ir arī viņa vājumus. Domājot par modernā gara klātbūtni viduslaiku kristietībā, var taisnīgi jautāt - vai nevar būt ne tikai kristīgās tradīcijas mediācijas, bet arī revīzijas? Teorija par "anonīmo kristietību" ārpus kristīgās baznīcas var saturēt arī slēptu prasību visu, kas ir patiesi cilvēcisks, skatīt caur baznīcas prizmu. Humānistu, kas uzstājušies pret kristietību, varbūt negrib, ka viņus uzskata par "anonīmiem kristiešiem", tāpat kā ticīgie kristieši - lai viņus sauktu par "anonīmiem budistiem". Vai cilvēks var būt kristietis "anonīmi", nepieminot un jaucot Kristus vārdu? Vai būt par kristietu ietver sevī arī būt patiesi cilvēcisks? Ja tas būtu tā, tad būt kristietim nozīmētu pretendēt uz visu to, kas ir patiesi cilvēcisks. Bet vai visa, kas ir cilvēcisks, atvērtība preti kristietībai nenozīmē to pašu baznīcas vecu veco tieksmi valdīt pār pasauli? Vai pierādījums Dieva taisnīgumam nav arī jūdu eksistence - ne tikai kristiešu eksistence? Un vai tāpēc Kristus baznīcai līdzās sev pestīšanas vēsturē nav vispirms jāzīst Israēls kā Dieva tauta? Tādā gadījumā vai tā var ticīgos un taisnos jūdus saukt par "anonīmajiem kristiešiem"?

Es nedomāju, ka tas ir iespējams. Tāpēc es iesaku, ka mums, runājot par to, kas ir kristietisks un kas ir cilvēcisks, runājot par baznīcu un pasauli, nepieciešama lielāka konkrētība. Tas pat atbilstu Rānera interesēm, ja mēs vispirms daudz stingrāk uzsvērtu eshatoloģisko atšķirību starp Kristus baznīcu un Dieva Valstību, starp pašreizējo zēlastības valstību un nākamo Dieva godības Valstību. Baznīca vēl nav pati Dieva Valstība, bet tikai mediācija, sagatavošanās un liecība valstībai, kas nāks. Šajā ceļā tā sev līdzās atklāj Israēlu kā citu mediāciju, sagatavošanos un liecību nākamajai Dieva Valstībai. Nākošā Dieva Valstība tiek saprasta saskaņā ar praviešu un apustuļu cerībām kā jauna īstenība, kurā valdīs Dieva taisnība. Tāpēc, saskaņā ar šo cerību, arī cilvēcība tiks pilnīgota šajā jaunajā īstenībā. Dieva Valstība būs patiesi cilvēcīga to vīriešu un sieviešu valstība, kuri saukušies Dieva tuvumā. Dieva Valstība katrā ziņā būs arī miera valstība visai radībai: "Nāves vairs nebūs, nedz bēdu, nedz vaidu.." (Jāņa atkl. 21, 4). Ja tas ir piepildījums, tad nevar teikt, ka zēlastība vien pilnīgo dabu; drīzāk tā to sagatavo nākošajai godībai. Šajā gadījumā nevar teikt, ka Dieva inkarnācija Kristū ir radīšanas mērķis: drīzāk Kristus inkarnācija sagatavo radīšanai un Dieva godības ienākšanai. Tāpēc būt kristietim nozīmē līdzdalīties patiesā cilvēcībā nepilnīgās vēstures un neizpirtās pasaules apstākļos. Būt kristietim ir "Dieva ceļš" preti pasaules piepildījumam.

Pēc Bārta un Rānera daudz jaunākā teoloģija šīs atšķirības uzsvēra ar vēl spēcīgāku eshatoloģisko orientāciju. Balstīdamās uz Bārtu un Rāneru, tā, būdama politiķi orientēta, deva citu nosaukumu Rānera "anonīmajiem kristiešiem", un atklāja viņus starp "nabagajiem, izsalkušajiem, izslāpušajiem un cietumniekiem" (Mateja ev. 25), kurus Kristus sauc par saviem vismazākajiem brāļiem un māsām un kuros viņš vēlas būt, lai gaidītu uz taisnības darbiem: "Ko jūs esat darījuši vienam no viņiem, to jūs man esat darījuši." Ja Kristus pats ir viņos, tad neizbēgamas sekas ir baznīcas attieksmes maiņa par labu "nabagajiem". Šī atbalsta rezultātā nabagi tiek izvesti laukā no anonimitātes, kurā viņi tikuši nostumti. Savukārt arī nabagi kristiešus nostāda īpašās attieksmēs ar Kristu, kādās viņi paši jau atrodas.

Asa šodienas problēma ir ne tik daudz baznīcas izņēmuma loma modernajā plurālistiskajā sabiedrībā, bet pārliecinošs baznīcas atbalsts modernās sabiedrības nabagajiem un apspiestajiem. Teoloģiju ar fundamentālām mediācijas un klātbūtnes problēmām konfrontē nevis buržuāziskais liberālisms, bet Trešās pasaules nabago un mirstošo un no modernās pasaules izstumto atbrīvošana.

3. Kultūras teoloģija: Pauls Tilihs un sekulārās pasaules reliģiskā interpretācija

Pauls Tilihs (1886 - 1965) vairāk par citiem mūsdienu teologiem nodarbojās ar kristīgās vēsts "mediāciju" modernajā pasaulē. Viņš radīja savu metodi - "korelācijas metodi". Uz šīs metodes bastījās viņa *Sistemātiskā teoloģija* (1951 - 1964), un viņa daudzie raksti par kultūras, mākslas, zinātnes un politikas reliģisko interpretāciju liecina par šīs pieejas auglīgumu. Tilihs akceptē modernās pasaules sekularizāciju. Viņš atzīst modernā laikmeta vīriešu un sievietes autonomiju. Viņš noraida jebkādu klerikālu heteronomiju un jebkādas kristiešu tieksmes valdīt. Bet viņš meklē ceļus, kā atklāt autonomajiem vīriešiem un sievietēm viņu esamības teonomos dziļumus un atbrīvot modernās kultūras reliģisko dimensiju no novirzēm un maldiem. Lai gan Tilihs teoloģiju uzskata par "baznīcas funkciju", viņa teoloģija ir autentiska kultūras teoloģija, jo viņš kultūru, kas ir cilvēku atbilde uz savas esamības pamatjautājumiem visos laikos un visās vietās, uzskata par reālu un universālu absolūta reliģiskās

manifestācijas starpnieku: reliģija ir kultūras būtība; kultūra ir reliģijas forma.

Teologa uzdevums ir izskaidrot kristīgās vēsts patiesību un interpretēt to no jauna katrai paaudzei. Tādejādi teologu darbs ir spriegumā starp mūžīgo patiesību un laikmeta situāciju, kurā šī patiesība jāuztver. Konservatīvie maldās, ja domā, ka zin par “mūžīgām” uzskatītas patiesības, jo mūžīgā patiesība neatklājas laikā, bet vienmēr tikai kā “vakardienas patiesība” tādā formā, kādā to saprata un uztvēra cilvēki agrākos laikos. Liberālisms maldās, ja tas, meklēdams kristīgo identitāti, domā vienīgi par tagadnes reliģiskajiem jautājumiem. Teoloģijas īstais uzdevums ir korelēt tradīciju un situāciju, jo teoloģija vienmēr ir “teoloģija, kas atbild”: “Tā atbild uz jautājumiem, kas ietverti “situācijā”, ar mūžīgās vēsts spēku un tiem līdzekļiem, ko dod situācija, uz kuras jautājumiem tā atbild.”

Tāpēc Tillihs kritizē gan “diastāzes teoloģiju”, ko viņš domā ieraudzījis Kārļa Bārta darbos, gan “sintēzes teoloģiju”, ko radīja E. Trelcs. Viņš izveidoja dzīvo korelācijas metodi, kas vēsti un situāciju apvieno tā, ka viena otru nemaitā, bet situācijā ietvertie jautājumi saistās ar atbildēm, kas ietvertas vēstī, un otrādi. Vēsts un situācija tiek interpretētas savstarpēji un līdz ar to tās apvienojas dzīvajā jautājuma un atbildes mijiedarbībā. Bet kādus “situācijas jautājumus” aplūko teoloģiskā korelācija? Tie nav priekšpēdējie jautājumi, bet tikai pēdējais jautājums, nevis nosacījuma jautājumi, bet tikai beznosacījuma jautājums, “eksistenciālais jautājums” par esamības pamatu un dzīves jēgu. Kad šis jautājums tiek uzdots, katrs var uzzināt, ko Dievs atbild savā atklāsmē vēsturē. Pēc Tilliha, vēsts un situācijas korelācijas metode balstās ontoloģiskā Dieva un cilvēka korelācijā. “Dievs atbild uz cilvēka jautājumiem, un Dieva atbilžu ietekmē cilvēks tos uzdod.” Tāpēc teoloģijai jāatklāj jautājumi, kas ietverti cilvēka eksistencē, un jāformulē tos, atsaucoties uz Dievu, un tai arī jāformulē dievišķajā pašatklāsmē balstītās atbildes tajos terminos, kuri ietverti cilvēka eksistencē. Abu vienība stāv ārpus vēstures. Tāpēc vēstures uzdevums nekad nav līdz galam paveicams. Eksistenciālie jautājumi ir jautājumi, kas skar visu cilvēka esamību. “Tikai tie, kas piedzīvojuši laicības šoku, rūpes, domājot par savu iznīcību, neesamības draudiem, var saprast, ko nozīmē Dieva nodoms. Tikai tie, kas ir piedzīvojuši mūsu vēsturiskās eksistences traģisko nedrošību un ir totāli jautājuši pēc pieredzes jēgas, var saprast, ko nozīmē Dieva Valstības simbols.”

Eksistenciālais jautājums nav tāds jautājums, ko cilvēks sev uzdod vai neuzdod: cilvēks pats ir šis jautājums, pirms viņš to uzdod. Cilvēcība ir

jautājums, un reliģija un kultūra ir atbilde, kas ir vēsturiska un tāpēc vienmēr nokavējas. Būt cilvēkam nozīmē eksistenciālu problēmu, jo šī eksistence nebalstās sevī, bet citā un tā ir atsvešinājusies no šī pamata. Bet ja Būtība pati atklātos cilvēka esamībā un cilvēki tajā atrastu savu "pēdējo jēgu" un piekristu tai bez nosacījumiem, varētu runāt par dievišķo atbildi uz neizjautājamo cilvēka esamību. Tāpēc Tillihs formulē teoloģijas objektu vecajā Augustīna tradīcijā kā "Dievs un dvēsele", tāpat kā Rāners un Bultmanis. "Teoloģijas objekts ir tas, kas mums ir vissvarīgākais pēdējā pakāpē. Tikai tie atzinumi ir teoloģiski, kas runā par savu objektu kā tādu, kas priekš mums var kļūt par vissvarīgāko lietu pēdējā pakāpē." Politiskie, sociālie un kultūras motīvi, kas skar mūs nosacīti, provizoriski un relatīvi, paliek ārpus šīs teoloģijas transcendentālās determinācijas. "Teoloģija nedrīkst pamest vispēdējās nozīmes vērtību un mēģināt spēlēt lomu iepriekšējās nozīmes arēnā." Jo mūsu esamību vai neesamību izšķir tas, "kas ir nozīmīgs mums vispēdējā pakāpē".

Tādejādi Tillihs rada pamatu, ko mēs varam izmantot fundamentālai teoloģijai un apoloģijai specifiskajā Dieva vēsturē, kas nodota cilvēces universālajai, reliģiskajai un metafiziskajai dimensijai. Viņš to ieliek "mūsu pēdējās jēgas" kategorijā un, to darīdams, pārņem Lutera pirmā baušļa skaidrojumu, kurā teikts: "Sirds palaušanās un ticība tuvina gan Dievam, gan elkam... jo abi sader kopā, Dievs un ticība. Tas, kam piekrit tava sirds, ir patiesi tavš Dievs." Tas, kas cilvēkam piešķir galīgo jēgu, kļūst par viņa Dievu vai elku. "Dievs" ir atbilde uz jautājumu par to, kas ir zem cilvēka laicības un tas ir vārds tam, kas mums vispēdīgi ir nozīmīgs. Tomēr šo vietu var ieņemt arī iznīcīgi elki, kā nauda, rase, tauta utt. Tillihs izmanto arī atšķirības starp dievišķā tēliem, jēdzieniem un vārdiem, un fundamentālās antropoloģijas kategoriju, lai atbildētu uz marksistisko reliģijas kritiku. Dievišķā tēli un jēdzieni noteikti ir cilvēka projekcijas, bet ekrāns, uz kura tās tiek projicētas, nav cilvēka projekcija. Tā ir "bezgalīgā pārdzīvotā esamība un jēga. Tā ir vispēdējās jēgas valstība". Šo Tilliha argumentu pārņēma Ernests Blohs, lai marksisma kritikai piešķirtu drīzāk reliģisku, nekā irrelīģisku formu. Bet Tilliha formulējums Dieva ideju izsaka antropoloģiski, un antropoloģijā tikai transcendentāli. "Jautājums par Dievu" rodas cilvēka pieredzē. Tas nāk no viņa laicības pieredzes. Pēc Tilliha laicība tiek izjusta kā draudi, ko cilvēka eksistenci sagādā neesamība un pati nebūtība. Jautājums, ko uzdod šī nebūtība, ir jautājums par esamību, kas ir pārāka par šo neesamību un var uzvarēt to, kas ar uzvarošu nemieru var dot vīriešiem un sievietēm "drosmi būt" par spīti neesamībai.

Tikai bezgalīga, nevis galīga esamība var dot šo “drosmi būt” vīriešiem un sievietēm. Tādejādi Tilliha reliģijas koncepcija ir “reliģijas eksistenciālā koncepcija”.

Cilvēks ir “transcendentā lajutājuma zīme.” Tomēr cilvēces bezgalīgo būtību var mediēt vienīgi galīgās formās, un tas, kas “vispēdīgi piešķir mums jēgu”, ir pieejams vienīgi nosacītās izpausmēs un simbolos. Iekšējai “pastranscendencei”, ko Tillihs formulē tiem pašiem vārdiem kā Rāners, atbilst bezgalīgās būtības manifestācija galīgajā; tiešām šī cilvēciskā pastranscendence pati jau ir būtības manifestācija, jo būtnes centienos pēc bezgalības jau parādās pati būtība. Tā kā Tillihs cilvēka apdraudēto un transcendēto galīgumu skaidro ar psiholoģisko jēdzienu par “nemieru”, tad galīgo esamību, kas balstīta būtībā, viņš apzīmē kā “ontoloģisku drosmi būt”, lai ticību uz Dievu un paļaušanos uz Dievu padarītu antropoloģiski pieejamu ikvienam.

Tillihs specifiski kristietisko vēstu skaidro uz iepriekšminēto pieņēmumu pamata: tas, ka Dievs ir atklājies Jēzū Kristū, nozīmē jaunas būtnes radīšanu no pamata atsvešinātā cilvēkā. Jēzus kā jaunās būtnes nesējs ir pakļauts galīguma apstākļiem, nemiēram, traģēdijai, konfliktam un nāvei, bet “kā uzvarētājs viņš saglabā vienotību ar Dievu; viņš upurē tikai to, kas viņā ir no Jēzus tā dēļ, kas viņu padara par Kristu”. Tā top radība, ko vēsturē iemieso baznīca. Tāpēc beznosacījuma jēgas objekts nav vis baznīca pati, bet tas, par ko baznīca dod liecību. Tā dod liecību ar eksistenciālu pretenziju, t. i., ar “drosmi būt” visur un visos laikos.

Sakrālā un profānā atdalīšanas atcelšana kultūrā nāk no reliģijas eksistenciālās koncepcijas. Reliģija ir katras kultūras dimensija. Tā kā reliģija ir beznosacījuma jēga, tad tā ir ne mazāk kā “substance, kas kultūrai piešķir jēgu, un kultūra ir to formu totalitāte, kurās rod izpausmi reliģijas pamatjēga”. Kultūra ir reliģijas forma, un baznīcai jādod liecība par to, nevis jānoslēdz reliģija sevi. Tilliham ticības miesa ir nevis baznīca, bet kultūra. Te viņš seko liberālajam protestantismam, kādu to izveidoja R. Rote deviņpadsmitajā gadsimtā, un, lai šo tēzi pierādītu, izveido “latentās “baznīcas” teoriju. Rāners to pārņēma savā teorijā par “anonimajiem kristiešiem”. Reliģijas eksistenciālā koncepcija respektē baznīcas koncepciju par reliģiju, bet tā to arī pārsniedz, jo atzīst faktu, ka ārpus baznīcas ir daudz māksliniecisku un profetisku formu, kurās kultūra izteic pēdējo jēgu. Tie, kuri to dara, pieder pie “latentās baznīcas”. Nepieciešams, lai viņus atzīst “atklātā baznīca”. “Atklātajai baznīcai” ir jārēķinās ar “latentās baznīcas” eksistenci kultūrā, jāuzklausā tās kritika, jāpieņem tās

iedvesma un jākritizē tās kļūdas. Šajā sakarībā Tillihs saka, ka "baznīca nesaklausa pravieša balsi komunismā un neatzīst tā dēmoniskās iespējas". Ar savu teoriju par "latento baznīcu" kultūrā ārpus "atklātās baznīcas" Tillihs, tāpat kā Rāners pēc viņa, mēģina universalizēt kristietības īpašo jēgu. Tomēr jau no paša sākuma viņš reliģiju vairāk saistīja ar kultūru, nekā ar baznīcu. Mākslai ir dziļuma dimensija, un modernajai teknikai un civilizācijai ir tā pati dziļuma dimensija. Reliģija pati modernajā kultūrā nav atsvešināta pagātnes palieka, bet dzīva izpausme "mūsu pēdējai jēgai" un tādējādi modernās kultūras apslēptais pamats, lai gan to bieži noliedz.

Kā to var pierādīt? Tillihs par modernās kultūras dominējošo pazīmi uzskata kundzību pār dabu. Zinātnes un tehnikas spēks izplatās arvien vairāk. Tomēr, tās fascinēti, modernie vīrieši un sievietes atgūst "dziļuma dimensiju". Viņu realitāte ir pazaudējusi savu "iekšējo transparenci mūžībā". Tajā pašā laikā cilvēka laicības pieredze - rūpes, vaina, traģika un nāve - tika izpiesta no modernās kultūras. Zinātniski tehniskais progress kļūst par modernās pasaules elku. Bet eksistenciāls protests pret to tika izteikts jau pašā industriālās sabiedrības ēras sākumā. Ne baznīcas konservatīvisms, ne apgaismības liberālisms, bet eksistenciālisms vārda visplašākajā nozīmē kļuva par reliģisko protestu pret industriālās sabiedrības garu pašā industriālajā sabiedrībā. Šis eksistenciālistiskā kontrkultūra industriālās kultūras iekšienē tiek uzņemta ar autentisku kultūras teoloģiju un interpretēta kā cilvēka situācija, tā ka Kristus vēsts, jaunā būtne, var tikt attiecināta uz cilvēka situāciju. Šis piemērs skaidri rāda Tilliha kultūras teoloģijas metodi. Eksistenciālā analīze padziļina šodienas virspusējos spriedumus par eksistenciālajiem jautājumiem, kas rodas cilvēka laiciskuma pieredzē. Parasti to dara "latentās baznīcas" pārstāvji, īsti un radoši cilvēki ārpus baznīcas. Kultūras teoloģija pieņem to un padziļina to, lai saistītu kristīgo vēsti par "jauno radību" ar vīriešu un sieviešu situāciju modernajā kultūrā. Baznīcas teoloģijai jābūt atvērtai pret šādu kultūras teoloģiju, un "atklātajai baznīcai" ir jāatzīst šī "latentā baznīca" kultūrā. Tikai tad "atklātā baznīca" var izteikt absolūto Dieva pretenziju jeb to, kas ir "mūsu galīgā jēga", nepadarot sevi par absolūtu. Tikai tad var baznīca atklāt īsto kultūras teonomiju, nesapinoties bezpalīdzīgos klerikalās heteronomijas centienos vai atkāpjoties kultūras autonomijas priekšā, kas apliecinājusies modernajos laikos. Teonomā kultūra ir kultūra, ko veido dievišķais gars un kas ir vērsta pret to: dievišķais gars ir cilvēka gara piepildījums.

Tilliha kultūras teoloģijas programma, kas balstīta baznīcā un jūtas atbildīga par visu, ir visinteresantākā. Bet viņš situācijas analīzi ierobežo

ar cilvēka eksistenciālās situācijas analīzi. Tāpēc jebkura analīze nonāk pie vieniem un tiem pašiem rezultātiem. Jebkura cilvēka situācija savā "dziļuma dimensijā" ir iekšēji tā pati, neatkarīgi no tā, vai analīzei pakļauta modernā kultūra, viduslaiku kultūra vai akmens laikmeta kultūra. Tajā, kas ir "mūsu vispēdējā jēga", jebkura cilvēka eksistence tiek konfrontēta ar mūžīgo jautājumu "būt vai nebūt". Tilliham laiciskā situācija, ar kuru viņš cenšas komunikēt kristīgo vēsti, nav nekas cits, kā cilvēka laiciskums, kas tomēr ir bezlaicīgs un nemainās. Cilvēka galīgums, ko apdraud nebūtība, laika gaitā nemainās. Tilliha piederība tagadnei ir tikai šķietama, jo viņa metafiziskā teoloģija der visiem laikiem un viņa korelācijas metode komunikē tikai to, kas vienmēr ir būtība pati un galīgā būtne.

Tomēr Tilliha mediāciju starp ticību un dievišķās žēlastības un taisnošanas pārdzīvojumu jāuzskata par veiksmīgu. Viņam "ticība" nav dogmatiska pārliecība vai reliģisks pārdzīvojums, bet visai pasaulei nozīmīga lieta, kas atrodas mūsu pēdējās intereses ziņā. Un, tā kā visu laiku pastāv neesamības draudi, šī no pēdējās intereses "satvertā" esamība ved pie jaunas "drosmes būt". Tillihs "drosmes" jēdzienu ievada ticības noskaidrošanai tāpēc, lai uzsvērtu, ka ticība ir derība, un lai uzsvērtu dzīves apliecinājuma dimensiju ticībā: ticība ir drosme sevi apliecināt par spīti nebūtībai. Drosme ticībā neizslēdz šaubas, bet apliecina tās kā galīguma izpausmi un par spīti šaubām apliecina beznosacīto jēgu. Bet tas ir iespējams vienīgi tad, ja ticīgais pazīst to Dieva pieredzi, kas reiz tikusi nosaukta par žēlastību jeb grēcinieka taisnošanu. Te Tillihs paņem kategoriju no psihoanalīzes un nosauc to par "pieņemšanas" pārdzīvojumu. Faktā, ka indivīdi pārdzīvo to, ka viņi ir Dieva "pieņemti" par spīti šaubām un nepieņemamām īpašībām, izpaužas žēlastība. Tas, ka viņus var pēc tam pieņemt, apliecināt un mīlēt, ir ticība. Tāpēc Tillihs šo pārdzīvojumu formulē kā "sevis pieņemšanu par spīti visam, kas mūsos ir nepieņemams, jo mēs esam Dieva pieņemti". Šāds ticības pārdzīvojums uzsver ne vien mūsu cilvēcisko ievirzi tikt augstāk par sevi, bet arī cilvēka sevis ienīšanu, un nozīmē, ka to nevar nospīest zemāpziņā. Tam ir terapeitisks spēks.

Tas ir sevišķi nozīmīgi modernās pasaules vīriešiem un sievietēm. Jo vairāk šī pasaule kļūst par cilvēku pasauli, jo vairāk - kā jau teicu - vīrieši un sievietes kļūst par jautājumu, uz kuru viņi paši vairs nespēj atbildēt. Modernā sevis zaudēšana atspoguļojas masu depresijās un dziļā apliecināt sevi ar darbu un sasniegumiem. Tilliha akūtā analīze ir identificējusi šo moderno vīriešu un sieviešu iekšējo problēmu. Bet viņš var vienīgi

komunikēt "taisnošanu žēlastībā caur ticību" ar iekšējās personiskās pieredzes līdzekļiem pasaulē, kas rada šādu pieredzi cilvēkos, kuri šajā pasaulē dzīvo. Tomēr, saskaņā ar Bībeles tradīcijām, tikai jaunā pasaule ir taisna, jo tā ir radīta taisna un atbilst Dievam, kas ir Radītājs un Taisnais. Tie, kuri ir tikuši taisnoti, pieņemti žēlastībā un "drosmē būt" inspirēti kļūt par jaunām radībām, var vienīgi saprast sevi, šīs jaunās taisnās pasaules sākumu. Tomēr taisnošanas un Dieva Valsības sociālā, politiskā un kosmiskā dimensija Tilliha mediatīvajā teoloģijā atkāpjas cilvēka personības priekšā. Tāpat kā Bultmanis un Rāners, viņš modernā cilvēka subjektīvajā pieredzē komunikē galvenokārt personiskās ticības saturu, kas saistīts ar subjektu. Viņš nejauc par šīs modernās pieredzes subjektivitātes politiskajām robežām. Kristīgā tradīcija bez trūkumiem un pretunām atbilst modernās pasaules "buržuāziskajai reliģijai" un šīs pasaules banālajam principam: "Reliģija ir privāta lieta".

4. Politiskā teoloģija un modernā laikmeta nepilnīgums

Ticība progresam modernajā Eiropā un Amerikā nodrebēja šausmās pēc diviem pasaules kariem divdesmitajā gadsimtā. Šo ticību vēl uzturēja vienīgi revolucionārās sociālistu kustības. Taču rietumu pasaulē pret tām nostājās fašistiskās diktatūras. Aušvices un Hirosimas atbaidošajos notikumos zuda ne vien ticība Dievam, bet arī cilvēka pašaušanās uz sevi. "Dievs ir miris" - bija deviņpadsmitā gadsimta ateisma sauklis. "Cilvēks ir miris" - kļuva divdesmitā gadsimta nihilisma sauklis. Šai buržuāziskās kristīgās pasaules iekšējai garīgajai kolapsei atbilda Eiropas koloniālo impēriju ārējā politiskā kolapse un apspiesto un ekspluatēto Latīņamerikas, Āfrikas un Āzijas tautu atbrīvošanās. Šai iekšējai kolapsei atbilda arī ekoloģiskās krīzes padziļināšanās līdz šim nepieredzētos mērogos: dabas un zemes ekspluatācija un graušana rūpnieciskās ražošanas iespaidā. Optimisms atiecībā uz nākotni, kas mobilizēja zinātniski tehniskās civilizācijas attīstību, pārvērtās par katastrofālu fatālismu visapkārt notiekošas neatgriezeniskās postīšanas priekšā. Šādas mūsdienu pasaules ambivalences apstākļos neko nelīdz kristīgo vēsti saistīt vienīgi ar moderno vīriešu un sieviešu atbrīvojo subjektivitāti, kā to līdz šim tik iespaidīgi darīja Bultmanis, Rāners, Tillihs un daudzi citi modernie teologi. Cilvēkam ir jāiet līdz pašiem šī riskantā projekta, ko sauc par moderno pasauli,

pamatiem, jo šie pamati un mērķi paši kļūst tik apšaubāmi, ka cilvēce nevar tālāk pastāvēt, ja tā nemaina savus mērķus un metodes. Šīs sabiedrības "buržuāziskās reliģijas" robežās kristietībai nekādā ziņā nav cerību atraisīt savus kritiskos, atbrīvojošos un terapeitiskos spēkus.

Deviņpadsmitajā gadsimtā baznīcas un daudzi kristieši ir pieredzējuši lielākus konfliktus, pretestību un vajāšanas, nekā gandrīz visos savas vēstures gadsimtos iepriekš. Baznīcu apspiešana sociālistiskajā PSRS, baznīcas cīņa fašisma apstākļos, kristiešu vajāšanas Latīņamerikas diktatūrās ir izjaukušas veco baznīcas un valsts sintēzi un veco kristietības un kultūras simbiozi. Šis kristīgās ticības modernās kolīzijas radījušas citu "mediatīvo teoloģiju" - teoloģiju, kas kristīgo vēsti komunikē ne vien ar adaptāciju, bet arī ar konfrontāciju, un meklē ne vien saprašanās punktus, bet arī neizbēgamus konfliktus. Politiskā teoloģija kļuvusi par izejas punktu veselai virknei šādu mediatīvo teoloģiju: revolūcijas teoloģijai, atbrīvošanās teoloģijai, melnajai teoloģijai, feministu teoloģijai un pārējām, reģionāli nosacītām, "kontekstuālām" teoloģijām Āfrikā un Āzijā. Viens no to teoloģiskajiem pamatiem atrodams "cerības teoloģijā", kas mediē starp eshatoloģisko pestīšanu un vēsturisko atbrīvošanu.

1. Pārsteidzoši, ka viens no četriem filozofijas pamatjautājumiem, ko noformulēja Kants - jautājums "Uz ko es varu cerēt?" adresēts reliģijai. Atbildot uz šo jautājumu, reliģija vienmēr ir bijusi atvērta mūžībai un balstījusies uz tradīciju. Bet līdz ar moderno laiku sākšanos cilvēka gara dzīves centrā nostājās nākotne. Reliģijas jautājums kļūva par cerības - personiskas, sociālas un universālas - jautājumu. Modernais saprāts vairs pasauli neizjūt kā sevi noslēgtu dabas pasauli, bet kā vēsturi, kas atvērta nākomei, atvērta glābšanai un briesmām. Ja pasauli saprot tās vēsturē, tad tikai nākotne izšķir tās likteni. Cilvēki raugās uz šo nākotni ar bažām un cerībām. Briesmās viņi meklē cerību. Tāpēc "nākotne" kļuvusi par moderno paradigmu transcendencei. Kad deviņpadsmitajā gadsimtā cilvēki joprojām labi apzinājās, ka viņi zina, kas ir cilvēks un tāpēc deklarēja, ka cilvēks ir visu lietu mērs, radās reliģijas antropoloģiskais kriticismis, ko iedibināja Feierbahs, Markss, Freids un Niče. Bet tagad, kad vīrieši un sievietes nejūtas droši par sevi un jūtas kā sakropļoti, viņi savas īstās būtības atraisīšanu meklē vienīgi jaunajā pasaulē nākotnē, kas kļūs par "viņu identitātes dzimteni". Tāpēc viņi pagātnes tradīcijas vairs nesaista tikai ar šodienas situāciju, bet arī ar savu un pasaules nākotni, meklē cerības savās rekolekcijās un tādejādi meklē nākotni pagātnē. Veco antropoloģisko kriticismu nomaina reliģijas eshatoloģija, kas atbrīvos šo cerību, kas ietērpta reliģijas tradīcijās un simbolos.

resursu izsūkšana skaidri parāda moderno laiku "zinātniski tehniskās civilizācijas" iekšējo pretrunīgumu. Tā vairs nav cilvēces kultūras krīze iezsūktajā dabas vidē, ko varētu pārvarēt ar tehniskiem līdzekļiem, bet krīze pašā modernās pasaules sistēmā. Cilvēka radītā tehnika pakļauj un izmanto dabu. Modernās zinātnes sniedz zināšanas, kas dod varu pār dabu. Modernās sabiedrības pamatvērtības, kas radījušas šo zinātni un tehniku, ir varaskāre, progress, spēka akumulācija un nodrošināšanās ar spēku. Pat ja "ticība" progresam ir zaudēta, modernā industriālā sabiedrība joprojām ir ieprogrammēta uz spēku, izaugsmi un progresu. Vecās pirmsindustriālās sabiedrības vērtības, kā līdzsvars, kompensācija, harmonija un cilvēka kultūras veidošana mājās pašatjaunojošās dabas vidū ir izspiesta. Bet rezultātā "progress" virzās preti modernai, zinātniski tehniskai civilizācijai ar fatālu pārliecību par arvien lielākām dabas katastrofām un galu galā par vispārēju visa dzīvā nāvi uz zemes. Modernās ekspansijas un arvien pieaugošā spēka pār dabu reliģiskais pamats bija un ir pārprasti uztverta jūdu-kristiešu reliģijas forma ar tās pirmo dievišķo pavēli cilvēkam: "Pakļaujiet zemi" (1. Mozus 1, 28). Vēlajos viduslaikos un renesansē cilvēki Dievu sāka iedomāties un pielūgt lielākoties kā "visspēcīgo". Nevis viņa labestīgums, bet viņa visuzvarošais spēks kļuva par viņa dievišķuma galveno rādītāju. Ja Dievs, "visspēcīgais", ir pasaules Kungs un Saimnieks, tad cilvēkam kā viņa "tēlam" uz zemes jādara viss iespējamais, lai arī viņš kļūtu par dabas kungu un saimnieku, jo tikai sagrābjot varu uz zemes, cilvēks var būt saskaņā ar savu Dievu. Līdz šim rietumos dabu respektēja kā "visu dzīvo hūtnu māti", tagad tā tiek degradēta par verdzeni cilvēcei un pār to valda kā pār tādu, kam "nav sava īpašuma".

Nepieciešamā virziena maiņai prom no fatālajām briesmām, ko modernā pasaule pati sev sagādājusi, tāpēc ir arī jābūt maiņai tās reliģiskajos pamatos. Saskaņā ar Bībeles tradīciju Dievs, kura tēls ir cilvēces visaugstākā kārtība, nav "visspēcība", bet savā būtībā un esamībā "mīlestība" (1. Jāņa 4, 16). Virieši un sievietes saskan ar Dievu nevis sakopojot spēkus pār dabu, bet komunikācijā ar to, kas ir mīloša "godbijība pret dzīvību" (A. Šveicers). Briesmu cēlonis ir tas, ka cilvēki grib rīkoties ar dabu, nevis izmantot to. Laikā, kad notiek sistemātiska dabas izsaimniekošana, ticībai uz dabu kā Dieva radību jāved pie konflikta ar tās ekspluatāciju un graušanu. Kristīgā ticība uz radišanu tagad dzīvo pretošanās kustībā ekoloģijas aktīvistu grupās, kuras to ticami iedzīvina.

4. Visbeidzot - bet kas nav visnenožīmīgākais - uzmanība jāpievērš lielajām patiesības kritērija pārmaiņām mūsdienu pasaulē. Kopš seniem

laikiem patiesību saprata kā atbilsmi un saskaņu: jēdziena atbilsmi matērijai, ar kuru tas ir saistīts, uzskatīja par tā patiesību (*adaequatio rei et intellectus* - pasaules un saprāta vienādība). Atbilsme starp cilvēku sabiedrības likumiem un dabas pasaules likumiem tika uzskatīta par šo likumu pareizības rādītāju. Atbilsme starp cilvēka dabu un mūžīgo dievišķo dabu, no kuras tā nākusi, tika uzskatīta par cilvēka eksistences patiesību un pašattaisnojumu. "Patiesība" tika saprasta kā līdzsvars, atbilsme un miers. Lidz ar moderno laiku sākumu Eiropā šis patiesības kritērijs mainījās pašos pamatos. Tagad par patiesības kritēriju kļuva prakse - cilvēka prakse vārda visplašākajā nozīmē, kas ietver morālo praksi, kā arī tehnisko praksi: cilvēku vēsturisko praksi. Kants jau teica, ka viss reliģijas tradīcijā, kam nav praktiska pielietojuma, ir dogma un māpniecība. Ticībai modernajos laikos viņš atstāja tikai "to, ko ir iespējams pieņemt praktiskā (morālā) nozīmē un kas ir noderīgs". Atbilstoši cilvēka prāts dabā atzīst tikai "to, ko tas pats ielicis dabā". Šī radikālā orientācija uz praksi novedusi pie cilvēka prāta instrumentalizācijas. Prāts vairs nav uztveres orgāns, bet operatīvs, plānojošs cilvēka orgāns. Saprātīgais vairs netiek uzskatīts par teorētisku atbilsmi starp zināšanām un to, kas ir zināms, bet kā lietderīgums attiekmēs starp prakses līdzekļiem un mērķiem. Modernā reliģijas kritika vairs neskar ticības saturu, bet ir tūri funkcionāla šīs ticības psiholoģiskās, politiskās un sociālās iedarbes kritika. Tā vairs nejaūtā, vai ticība ir patiesa vai aplama, bet tikai - vai tai piemīt apspiešanas vai atbrīvošanas funkcija, atsvešināšana vai cilvēciskošana. Tādejādi arī tā par reliģijas patiesības kritēriju uzskata praksi. Šajos apstākļos arī teoloģijai nepieciešams paškritiski pieņemt praksi kā patiesības kritēriju un tai vairs vairs vajag uzsvērt ne tikai ticības ortodoksi, bet arī mīlestības ortopraksi. Gan teoloģiskā, gan personiskā, gan arī politiskā prakse te ir kopā dialektiskās attiecībās. Kritiskā teoloģija atspoguļojas praksē, evaņģēlija gaismā, un saprot šo evaņģēliju jaunā praksē. Pati prakse uzņemas piederību pie izziņas. Tas ir izejas punkts jaunai politiskajai teoloģijai: "Filozofi pasauli ir tikai dažādi izskaidrojuši; tomēr svarīgi ir to izmainīt" (Markss, "Vienpadsmit tēzes par Feiērbahu"). Cerības teoloģija par Dieva valstību, kas maina pasauli, ved pie vēsturiskas pārliecības par maiņu. Kriūzējot kristiešu un baznīcas iepriekšējo praksi un pieņemot visu būtņu gaidīto jauno radību, tā kļūst par vadošo teoloģiju.

Bet jo vairāk kristīgā teoloģija šādā veidā pieņem praksi par patiesības kritēriju, jo vairāk tā sajūt tās ierobežotību. Cilvēka prāta operacionalizācija ir padarījusi to efektīvāku, bet tas ir arī to padarījis nabadzīgāku.

Vecās lietu un dzīvo būtņu mediatīvās un totālās uztveres formas ir kļuvušas svešas modernās pasaules vīriešiem un sievietēm. Daudzi no viņiem šo noplicināšanu sajūt personiski. Tīri analītiskās zinātnes metodes ir sevi izsmēlušas. Orientācija uz praksi ir novedusi visjaunāko teoloģiju pie kritiskas attieksmes pret pieredzi un ļoti zemas šīs pieredzes pieņemšanas pakāpes. Praktiskā radniecība ar patiesību zem "realizācijas" lozunga prasa pieredzes paplašināšanu ar mediāciju un misticismu, un saskaņu kārtības un miera pārdzīvojumā.

Es izcēlu četrus problēmu lokus, kuros modernās pasaules zinātniski tehniskais projekts ir nonācis ar sevi pretrunās. Kristīgās teoloģijas uzdevums ir kritiski un terapeitiski saistīt kristīgo tradīciju un vēsti ar šo moderno situāciju, jo tikai šādā veidā tā var komunikēt kristīgās ticības, mīlestības un ceļības tradīciju. Šī "mediācija" izraisa gan adaptāciju, gan pretdarbību. Teoloģijai jāpieņem pasaules mainīgie apstākļi, lai savukārt mainītu to pretim mieram, taisnībai un radības dzīvībai.

S A T U R S

Priekšvārds. Teoloģijas klātbūtne 5

TEOLOĢIJAS GAITA DIVDESMITAJĀ GADSMITĀ 8

1. Deviņpadsmitā gadsimta mantojums 8
2. Divdesmitā gadsimta teoloģijas izejas punkts 12
3. Sekulārās identitātes meklējumos 14
 1. Kritiskā apziņa un kristietības demitoloģizācija 15
 2. Sekulārā pasaule un sekularizācijas teoloģija 18
 3. "Trešā pasaule" un atbrīvošanās teoloģija 20
 4. Kristīgā laikmetīguma teoloģija 22
4. Kristietības identitātes meklējumos 24
 1. Vecās Derības nozīme 28
 - a) *Reliģiskās intereses viedoklis 28*
 - b) *Pestīšanai nepieciešamā konflikta viedoklis 29*
 - c) *Pestīšanas notikuma pārmantošanas viedoklis 29*
 - d) *Pravietojuma vienības viedoklis 30*
 2. Kristoloģijas jautājums Jaunajā Derībā 31
5. Teoloģija "ekumēniskajā laikmetā" 33

MEDIATĪVĀ TEOLOĢIJA ŠODIEN 39

1. Eksistenciālisma teoloģija: Rūdolfs Bultmanis un vēstures problēma 42
2. Transcendentālā teoloģija: Kārlis Rāners un antropocentrisma problēma 48
3. Kultūras teoloģija: Pauls Tūlihs un sekulārās pasaules reliģiskā interpretācija 55
4. Politiskā teoloģija un modernā laikmeta nepilnīgums 61