

Kardinolas Joseph Ratzinger

Tikėjimas, tiesa ir kultūra – apmąstymai remiantis enciklika *Fides et ratio*

Apie ką iš tikrųjų kalbama enciklikoje *Fides et ratio*? Ar tai dokumentas vien specialistams, kuriame mėginama iš krikščioniškosios perspektyvos atkurti į krizę patekusią discipliną – filosofiją, ir todėl įdomus tik filosofams, ar vis dėlto čia keliamas mums visiems svarbus klausimas? Galima formuluoti ir kitaip: ar tikėjimui iš tikrųjų reikia filosofijos? O galbūt tikėjimas, atiduotas, pasak šventojo Ambraziejaus, ne dialektikams, bet žvejams, visiškai nepriklauso nuo tikėjimui atviros filosofijos buvimo arba nebuvimo? Jei filosofija traktuojama tik kaip akademinė disciplina tarp kitų, tai tikėjimas nuo jos iš tiesų nepriklausomas. Tačiau popiežius Jonas Paulius II filosofiją suvokia daug plačiau ir kur kas labiau jos įtakas atitinkančia prasme. Filosofija klausia, ar žmogus gali pažinti tiesą, pamatinės tiesas apie save, savo kilmę bei savo ateitį, ar vis dėlto gyvena neišsklaidomoje prieblandoje ir galiausiai turi tenkintis naudingumo klausimu. Religijų pasaulyje krikščioniškasis tikėjimas išsiskiria tuo, jog teigia sakąs tiesą apie Dievą, pasaulį bei žmogų ir pretenduoja būti *religio vera*, tiesos religija. „Aš esu kelias, tiesa ir gyvenimas“ – šiais Kristaus žodžiais iš Jono evangelijos (14, 6) išreiškiama pagrindinė krikščioniškojo tikėjimo pretenzija. Šia pretenzija remiasi misijinė tikėjimo tendencija: tik jei krikščioniškasis tikėjimas yra tiesa, jis yra svarbus visiems žmonėms; jei jis yra vien simboliškai užšifruotų ir niekada neiššifruotinų žmogaus religinių potyrių kultūrinis variantas, tuomet turi pasilikti savo kultūroje, o kitus palikti savosiose.

Vadinasi, tiesos klausimas yra esminis krikščioniškojo tikėjimo klausimas apskritai ir šia prasme neišvengiamai susijęs su filosofija. Jei turėčiau glaustai apibūdinti pagrindinį enciklikos ketinimą, pasakyčiau: ja norima reabilituoti tiesos klausimą reliatyvizmo paženklintame pasaulyje; šiandienio mokslo aplinkybėmis – mokslo, ieškančio tiesų, tačiau tiesos klausimą atmetančio kaip nemokslinį, – iš naujo aiškėn iškelti jį kaip racionalią bei mokslinę užduotį, nes kitaip tikėjimui ims stigti oro. Enciklika tiesiog norėta vėl padrąsinti leisti į tiesos nuotyki. Tad joje peržengiamos tikėjimo ribos, bet kartu įtraukiamas ir tikėjimo pasaulis.

Žodžiai, žodis ir tiesa

Kaip šiandien nešiuolaikiška klausiti, kas yra tiesa, sumaningai parodė anglų rašytojas ir filosofas C. S. Lewisas pirmąkart 5 dešimtmetyje pasirodžiusioje ir populiarumo susilaukusioje knygoje „Kipšo laišakai“. Knygą sudaro fiktyvūs patyrusio velnio, vardu Paralius, laišakai žmonių gundymo darbą pradedančiam

kipšiukui, kuris juose mokomas, kaip turėtų reikiamai elgtis. Jaunasis demonas savo viršininkui susirūpinęs pranešė, jog išsilavinę žmonės skaito senovės išminties knygas ir taip gali aptikti tiesos pėdsakus. Paralius jį nuramina nurodydamas, jog istorinis požiūris, kurio laikytis Vakarų pasaulio mokslininkai yra, laimei, įkalbėti pragaro dvasių, reiškiąs būtent tai, kad jie niekada neklausia, ar tai, ką jie perskaitė, yra tiesa. Užuoat taip elgusis, klausama, kas darė įtaką tam senovės rašytojui, kiek tasai teiginys atitinka to paties autoriaus mintis kitose knygose ir kokį rašytojo arba bendros minties istorijos etapą tai iliustruoja ir pan. (1). Josefas Pieperis, įtraukęs šią ištrauką iš C. S. Lewiso knygos į savo traktatą apie interpretaciją, atkreipia dėmesį, kad komunistų valdomose šalyse leidžiami, pavyzdžiui, Platono arba Dantės raštai pradedami įžangomis, kuriose stengiamasi perteikti skaitytojui „istorinę“ sampratą ir taip pašalinti tiesos klausimą (2). Toks mokslis virsta imunitetu tiesai. Klausimas, ar ir kiek tai, ką sako autorius, yra teisinga, moksliniu nebelaikomas; juk jis išvestų iš patvirtinamumo bei įrodomumo srities, reikštų atkrytį, ikikritinio pasaulio naivumą. Taip neutralizuojamas ir Biblijos skaitymas: galime paaiškinti, kada ir kokiomis sąlygomis atsirado kokias nors ištara, taip įrikiuodami ją į tai, kas istoriška ir kas galiausiai mums nesvarbu. Tokia „istorinė interpretacija“ remiasi tam tikra filosofija, tam tikra pamatine laikysena tikrovės atžvilgiu, mums sakant: beprasmiška klausiti, kas yra daiktas; galime tik klausiti, ką su tais daiktais įstengiame daryti. Kalbama ne apie tiesą, bet apie praktiką, apie daiktų valdymą savo naudai. Tokio tariamai suprantamo žmogaus mąstymo apribojimo akivaizdoje galima, žinoma, klausiti: kas mums naudinga iš tikrųjų? Ir dėl ko mums tai naudinga? Kodėl patys čia esame? Giliau žvelgiantis šioje šių laikų pamatinėje laikyseoje ižiūri netikusį nusižeminimą ir kartu netikusį išdidumą: netikusį nusižeminimą, nes neigiamas žmogaus gebėjimas pažinti tiesą, ir netikusį išdidumą, kai žmogus save iškelia virš daiktų, pačios tiesos ir viso savo mąstymo tikslu padaro savo galios plėtimą, viešpatavimą daiktams.

Kas Lewiso knygoje ironizuojama, šiandien literatūros mokslo pateikiama kaip mokslis. Tiesos klausimas čia visiškai atvirai atmetamas kaip nemokslinis. Vokiečių egzegetas Marius Reiseris neseniai atkreipė dėmesį į Umberto Eco mintį jo sėkmės susilaukusiame romane „Rožės vardas“: „Vienintelė tiesa – tai mokyti išsilaisvinti iš nesveikos aistros tiesai“ (3). Tokio nedviprasmiško tiesos atsisakymo svarbiausias pagrindas yra tai, kas šiandien vadinama „lingvistine pervarta“: toliau negu kalba ir jos alegorijos prasisksverbti neįmanoma, protas kalbos sąlygotas ir kalbos saistomas (4). Jau 1901 m. F. Mauthneris nukaldino posakį: „Tačiau tai, kas vadinama mąstymu, tėra tuščia kalba“ (5). M. Reiseris tai įvardija kaip įsitikinimo, jog kalbinėmis priemonėmis galima turėti ryši

su tai, kas nekalbiška, atsisakymą (6). Žymus protestantų egzegetas U. Luzas – visiškai laikydamasis to, ką pradžioje girdėjome iš Paraliaus, – konstatuoja, jog istorinė kritika modernybėje tiesos klausimą išleido į pensiją. Jis tariasi privalęs su tokia kapituliacija susitaikyti ir pripažinti, jog šiandien ieškotina nebe tiesos anapus tekstų, bet tiktai siūlomų konkuruojančių tiesų, kurioms atstovautina pasaulėžiūrų rinkoje besiplėtojančiame viešajame diskurse (7).

Tokių pažiūrų akivaizdoje beveik neišvengiamai į galvą ateina giliamintė pastraipa iš Platono „Faidro“. Ten Sokratas Faidrui pasakoja iš senolių, žinojusių, kas yra teisinga, išgirstą istoriją. Pas Tėbuose viešpatavusį Egipto karalių Tamusą kartą atėjo Teutas, „rašmenų tėvas“ ir „laiko dievas“. Jis atskleidė valdovui savo išrastus menus ir pirmiausiai – savo sugalvotą rašmenų meną. Girdamas savo išradimą, jis pasakė karaliui: „Šis mokslas, valdove, padarys egiptiečius išmintingesnius ir geresnės atminties: juk yra atrastas atminties bei išminties vaistas“. Tačiau karaliui tai įspūdžio nepadarė. Jo akimis, rašmenų mokslo padariniai priešingi: „Juos išmokusių sieloms [rašmenys] atneš užmarštį, nes nebus rūpinamasi atminties [lavinimu] – juk prisiminti ims pasitikėdami raštu, iš išorės, ... o ne iš vidaus, patys iš savęs. Taigi suradai vaistą ne atminčiai, o prisiminimui; taigi mokiniams teiki nuomonę, bet ne tiesą. Jie, daug ką išgirdę be mokymo, manys esą daug žinantys, tačiau dauguma liks nemokšos ir nesugebą bendrauti, nes vietoj išminčių bus pasidarę vien tariamai išmintingais“ (8). Pagalvojus, kaip televizijos programos iš viso pasaulio skandina žmogų informacijoje ir daro jį tariamai išmananti; atkreipus dėmesį į plačias kompiuterio bei interneto galimybes, leidžiančias, pavyzdžiui, pageidaujantiems nurodžius tam tikrą žodį iškart gauti prieš akis visus kokio nors Bažnyčios tėvo tekstus, kuriuose tas žodis pavartotas, visai nesigilinant į jo mąstymą, tokie įspėjimai neatrodys perdėti. Platonas neatmeta rašto, kaip tokio, kaip ir mes neatmetame naujų informacijos galimybių, bet jomis dėkingai naudojames, tačiau įspėja mus – kad tas įspėjimas rimtas, kasdien patvirtina lingvistinės pervartos padariniai bei mums visiems žinomos aplinkybės. Esmė to, ką mums šiandien šiuo tekstu sako Platonas, parodo H. Schade: „Platonas įspėja, kad perimant filologinį metodą galima prarasti tikrovę“ (9).

Kai raštas, rašmuo tampa kliūtimi turinio atžvilgiu, jis pats virsta antimenu, nedaranti žmogaus išmintingesnio, bet ištremiančiu jį į ligotą tariamą išmintį. Todėl A. Kreineris, taikydamas tai lingvistinei pervartai, pagrįstai atkreipia dėmesį: „... atsisakyti įsitikinimo, jog kalbinėmis priemonėmis galima turėti ryšį su nekalbiškais turiniais, – tai atsisakyti bent kiek prasmingo diskurso“ (10). Šiuo klausimu popiežius enciklikoje sako štai ką: „Šio žodžio [Dievo žodžio] aiškinimas negali be paliovos mus siuntinėti nuo vienos interpretacijos prie kitos, neleisdamas pasiekti galutinio tei-

singo teiginio“ (11). Žmogus nėra įkalintas veidrodiniame interpretacijų kambaryje; jis gali ir turi veržtis į už žodžių glūdinčią ir jam žodžiuose bei per juos besirodančią tikrovę.

Čia priartėjome prie krikščioniškojo tikėjimo ginčo su tam tikru šiuolaikinės kultūros tipu esminio taško; ta kultūra pateikia save kaip šiuolaikinę kultūrą apskritai, tačiau – ačiū Dievui – tėra viena jos atmainų. Tai, pavyzdžiui, labai akivaizdžiai parodo italų filosofo Paolo Floreso d'Arcais kritika enciklikos atžvilgiu. Kadangi enciklikoje primygtinai pabrėžiama tiesos klausimo būtinybė, jis pareiškia, jog „oficialioji katalikiškoji kultūra [būtent enciklikos kultūra] nebeturinti ką pasakyti kultūrai *tout court* [tiesiog kultūrai]“ (12). Bet tai taip pat reiškia, kad tiesos klausimas yra už „kultūros *tout court*“ ribų. O ar tada šioji „kultūra *tout court*“ veikiausiai nėra antikultūra? Ar jos pretenzija būti kultūra apskritai nėra arogantiška, paniekos žmogui kupina pretenzija?

Kad būtent taip ir yra, išskyla aikštėn, kai popiežiaus encikliką Floresas d'Arcais kaltina „mirtiniais padariniais demokratijai“ ir jo mokymą prilygina „fundamentalistiniam“ islamo tipui. Jis daro tai todėl, kad popiežius įstatymus, kuriais leidžiami abortai ir eutanazija, vadina neturinčiais autentiškos teisinės galios (13). Kas taip priešiškažiūri ir renkama parlamentą ir reikiąs bažnytines pretenzijas vykdyti pasaulietinę valdžią, rodąs, jog į jo mąstymą giliai išpaustas katalikiškojo dogmatizmo vandens ženklas. Tokie tvirtinimai suponuoja, kad daugumos sprendimų atžvilgiu neb gali būti jokios viršesnės instancijos. Atsitiktinė dauguma tampa absoliutu. Mes atsiduriame pozityvizmo viešpatavimo akivaizdoje ir pasiduodame atsitiktinybės, kuria galima manipuliuoti, absoliutinimui. Kai žmogus izoliuojamas nuo tiesos, jį tegali valdyti tai, kas atsitiktina, savavališka. Todėl jokiu būdu ne „fundamentalistiška“, bet tiesiog žmonijos pareiga saugoti žmones nuo absoliučia tapusios atsitiktinybės bei grąžinti žmogui kilnumą, kurį sudaro būtent tai, kad jam viešpatauti galiausiai negali nė viena žmogiška instancija, nes jis atviras pačiai tiesai. Kaip tiktai savo primygtiniu tiesos gebos pabrėžimu enciklika yra itin reikalinga žmogaus didybės apologija, nukreipta prieš tai, kas save norėtų pateikti kaip „kultūrą *tout court*“.

Vyraujant šiandieniam kaip „moksliskumo vandens ženklas“ įsitvirtinusiems kanoniniam metodui, tiesos klausimą į viešuosius debatus sugrąžinti, žinoma, nelengva. Todėl būtinos pamatinės diskusijos dėl mokslo esmės, dėl tiesos ir metodo, dėl filosofijos užduoties ir jos galimų kelių. Popiežius nelaike savo užduotimi enciklikoje imtis visiškai praktiško klausimo, ar ir kaip tiesa gali vėl pasidaryti „moksliska“. Tačiau jis parodo, kodėl šios užduoties turėtume imtis. Jis nenorėjo pats atlikti filosofų vaidmenį, bet sau išskėlė užduotį įspėti, kokia savižudiška „kultūros *tout court*“ tenden-

cija. Būtent ši išpėjamoji priešara yra autentiškas filosofinis aktas, jis gražina į sokratišką filosofijos ištaką ir taip įrodo bibliniame tikėjime glūdinčią filosofinę potenciją. Filosofijos esmei prieštarauja mokslis kaip tipas, draudžiantis jai imtis tiesos klausimo ar darantis jį negalimą. Toks proto užsisklendimas savyje, sumenkėjimas negali būti filosofijos matas, o mokslas kaip visuma neturi atmesti tikrųjų žmogaus klausimų, be kurių jis pats liktų tuščiu ir galiausiai pavojų keliančiu užsiėmimu, galimybės. Filosofija negali paklusti metodiniam kanonui, teisėtam pavieniuose mąstymo sektoriuose. Ji turėtų apmąstyti visą mokslisumą, kritiškai suvokti jo esmę ir sykiu racionaliai, atsakingu būdu pasukti to, kas apskritai teikia prasmę, kryptimi. Filosofija turi klausti, kas yra pats žmogus, todėl ji visada privalo domėtis gyvenimu ir mirtimi, Dievu ir amžinybe. Taigi, matyt, pirmiausiai į pagalbą jai teks pasitelkti mokslisumą, atriojančio žmogų nuo tokių klausimų, aporiją ir, remiantis tokiais mūsų visuomenę aiškiai mums prieš akis iškeliančiomis aporijomis, stengtis vėl atverti kelią į tai, kas būtina bei šalina vargą. Naujųjų amžių filosofijoje tokių bandymų niekada netrūko, o ir šiandien pakanka pabrąšinimų vėl atverti duris tiesos klausimui, peržengiant savo rate besisukančią kalbą (14). Šia prasme enciklika mūsų dabartinio kultūros supratimo atžvilgiu kritiška, tačiau kartu artimai gimininga esminiams Naujųjų laikų dvasinio galynėjimosi elementams. Tvirtas įsitikinimas, jog tiesos būtina ieškoti ir ją galima atrasti, niekada nėra anachroniškas: būtent tai išlaiko žmogaus kilnumą, griaua visus pasidalijimus ir suartina skirtingų kultūrų žmones jų bendro kilnumo dėka.

Kultūra ir tiesa

a) Kultūros esmė

Tai, ką iki šiol apmąstėme, galima pavadinti enciklikoje prabylančio krikščioniškojo tikėjimo ir tam tikro šiuolaikinės kultūros tipo diskusija, gamtamokslinei techninei kultūros pusei mūsų svarstymuose likus nuošalyje. Savo dėmesį skyrėme humanitariniam mūsų kultūros aspektui. Nebūtų sunku parodyti, kad jos šiandien tiesiog jau pykčiu virtęs bejėgiškumas tiesos klausimo atžvilgiu galiausiai remiasi tuo, kad ji norėtų pasiekti tokį patį metodinį kanoną bei tokį patį tikrumą, kokie būdingi empirinei sričiai. Gamtamokslio metodinis apsiribojimas tuo, ką galima patikrinti eksperimentu, tampa tiesiog mokslisumą, maža to, racionalumo apskritai pažymėjimu. Taip metodinis apsiribojimas, prasmingas ir netgi būtinas empiriniame moksle, virsta siena, užkertančia kelią į tiesos klausimą: iš esmės tai tiesos ir metodo, griežtai empirinio metodinio kanono visuotinum problema. Turėdamas tai prieš akis, popiežius gina žmogaus dvasios kelių įvairovę, taip pat racionalumo, turinčio turėti skirtingus metodus skirtingo pobūdžio objektams pažinti,

platybę. Prie to, kas nematerialu, negalima artintis metodais, taikytiniais tam, kas materialu. Taip bendrais bruožais galima apibendrinti popiežiaus prieštarą vienapusiškos racionalumo formos atžvilgiu.

Disputas su šiuolaikine kultūra, disputas dėl tiesos ir metodo yra mūsų enciklikos audinio pagrindinė gija. Tačiau tiesos ir kultūros klausimas siūlosi peržiūrimas dar ir kitu aspektu, iš esmės kreipiančiu į tikrai religinę sritį. Tiesos visuotinumui besiremiančiai krikščionybės pretenzijai į visuotinumą šiandien mėgstama priešpriešinti kultūrų reliatyvumą. Ši tema jau XVIII a. sudomina Gottholdą Ephraimą Lessingą, kuris tris didžiąsias religijas vaizduoja palyginimu apie tris žiedus; iš jų vienas turįs būti autentiškas ir tikras, tačiau jo autentiškumo nustatyti nebeįmanoma: tiesos klausimas neišsprendžiamas ir pakeičiamas religijos gydomojo bei apvalomojo poveikio klausimu. XX a. pradžioje religijos ir kultūros, tiesos ir kultūros klausimą aiškiai išskleidė Ernstas Troeltschas. Iš pradžių krikščionybę jis dar pateikė kaip „labiausiai sutelktą personalistinio religingumo apreiškimą, kaip vienintelį tobulą saitų su gamtos religijos ribomis bei sąlygomis nutraukimą“, tačiau vėlesniame jo mąstymo kelyje religijos kultūrinė paskirtis ėmė vis labiau nustelbti žvilgsnį į tiesą ir visas religijas pajungti kultūrų reliatyvumui. Krikščionybės galiojimas jam galiausiai virsta „europiečių reikalu“: krikščionybė, jo akimis, yra Europai tinkama religijos rūšis, o budizmui ir bramanizmui jis dabar pripažįsta „absoliutų savarankiškumą“. Su tiesos klausimu praktiškai atsiveikinta, kultūras skirianti siena tapo neperžengiama (15).

Todėl enciklikoje, kuri visa skirta tiesos nuotykiui, reikėjo taip pat imtis tiesos ir kultūros klausimo. Joje reikėjo pasidomėti, ar apskritai galima kultūrų bendrytė vienoje tiesoje – ar tiesa gali išreikšti save visiems žmonėms, peržengdama savo kultūrinių pavidalų ribas, ar vis dėlto ji galiausiai tik asimptotiškai nuvoktina už skirtingų arba net priešingų kultūrinių formų.

Statinei kultūros sampratai, suponuojančiai tvirtus kultūrinius pavidalus, kurie galiausiai išlieka pastovūs bei gali tikrai vienas šalia kito stovėti, bet ne vienas į kitą išismelkti, popiežius enciklikoje priešpriešina dinaminę bei komunikacinę kultūros sampratą. Jis pabrėžia, jog kultūros, giliai išsiskynusios žmogiškume, „išreiškia žmogui būdingą atvirumą visuotiniam ir transcendentiniam matmeniui“ (16). Todėl kultūros kaip vienatinės žmogaus esmės išraiška yra paženklintos visos ribos peržengiančios žmogaus dinamikos. Taigi kultūros nėra vieną kartą visiems laikams susietos su tam tikru vienu pavidalu; joms būdingas gebėjimas žengti pirmyn ir keistis, sykiu, žinoma, išskyla ir nuosmukio pavojus. Jos orientuotos į susitikimą bei abipusį praturtinimą. Kadangi žmogaus vidinis atvirumas Dievui kultūrose juo ryškesnis, juo jos didingesnės ir tyresnės, jose įrašytas vidinis pasirengimas Dievo apreiškimui. Apreiškimas joms

nėra kas nors svetima, bet atsiliepia į vidinį lūkestį pačiose kultūrose. Theodoras Haeckeris šiame kontekste yra kalbėjęs apie adventinį ikirikščioniškųjų kultūrų pobūdį (17), ir vėlesni daugialypiai religijų istorijos tyrimai gana vaizdžiai parodė šį kultūrų artinimąsi prie Dievo *Logos*, kūnu tapusio Jėzuje Kristuje (18). Popiežius čia mini tautų sąrašą, pateiktą *Apaštalų darbų* pasakojime apie Sekmines (2, 7–11), kuriame mums vaizduojama, kaip Jėzaus Kristaus liudijimas išgirstamas visomis kalbomis, t. y. visose kalba save išreiškiančiose kultūrose. Žmogaus žodis jose visose tampa paties Dievo kalbėjimo, jo paties *Logos* nešėju. Enciklikoje apie tai sakoma: „Evangeliija, skelbiama skirtingoms kultūroms, reikalauja tikėjimo iš visų, kurie ją girdi, tačiau anaipol nesunaikina jų kultūrinės tapatybės. Ji neskaldo, nes pakrikštytųjų bendruomenė pasižymi visuotinumu, kuris aprėpia kiekvieną kultūrą...“ (19).

Kaip pavyzdį pasitelkdamas Indijos kultūrą, popiežius iš čia rutulioja krikščioniškojo tikėjimo bendro santykio su ikirikščioniškosiomis kultūromis kriterijus, paisytinus šioms kultūroms susitinkant su tikėjimu. Iš pradžių jis labai glaustai atkreipia dėmesį į didų dvasinį indiškiosios minties pakilimą – minties, besistengiančios išlaisvinti dvasią iš laiko ir erdvės varžtų ir taip praktikuojančios metafizinį žmogaus atvirumą, vėliau mąstymo pastangomis įgysiančio reikšmingų filosofinių sistemų pavidalą (20). Taip atskleidžiama didžiųjų kultūrų tendencija į visuotinumą, jų pastangos peržengti laiką bei erdvę, taip pat veržtis žmogaus būties bei jos didžiausių galimybių linkme. Būtent čia glūdi kultūrų gebėjimas plėtoti tarpusavio, šiuo atveju indų kultūros ir krikščioniškojo tikėjimo dirvoje išaugusių kultūrų, dialogą. Taip iš vidinio sąlyčio su indų kultūra tarsi savaime išnyra pirmasis kriterijus – „žmogaus dvasios, kurios pamatiniai poreikiai net ir skirtingiausiose kultūrose yra vienodi, visuotinumą“ (21). Iš to iškart išplaukia antrasis kriterijus: „Bažnyčia, pirmąsyk susitikdama su didžiosiomis kultūromis, negali atsisakyti to, ką jai davė įkultūrinimas graikų–lotynų minties pasaulyje. Atmesti šį paveldą reikštų paneigti Dievo apvaizdos planą...“ (22). Galiausiai enciklikoje įvardijamas trečiasis kriterijus, išplaukiantis iš ikišiolinių svarstymų apie kultūros esmę: „Būtina sergėtis, kad, teisėtai gindami indiškiosios minties unikalumą ir originalumą, nepradėtume manyti, jog konkreti kultūrinė tradicija privalo išlikti uždara savo skirtingumu ir teigti save, oponuodama kitoms tradicijoms, nes tai prieštarautų pačiai žmogaus dvasios prigimčiai“ (23).

b) Kultūrų ribų peržengimas Biblijoje ir tikėjimo istorijoje

Popiežiui primygtinai akcentuojant, jog nevalia atsisakyti kartą pasiektu kultūrinio paveldo, tapusio Dievo ir žmogaus bendros tiesos nešėju, savaime kyla klausimas, ar taip nekanonizuojamas tikėjimo eurocentrizmas, kurio, regis, nepanaikina nė tai, jog tolesnėje tikėjimo istorijoje į nuolatinę ir visiems galiojančią tikėji-

mo tapatybę gali būti ir jau yra įtrauktas naujas paveldas. Klausimas lieka neišvengiamas: kiek graikiškas ir lotyniškas iš tikrųjų yra tikėjimas, atsiradęs apskritai ne graikų ir lotynų, bet semitiniame Artimųjų Rytų pasaulyje, kuriame visada susiliesdavo ir tebesusiliečia Azija, Afrika ir Europa? Enciklikoje požiūris į tai reiškiamas pirmausia antrajame skyriuje apie filosofinio mąstymo skleidimąsi Biblijoje ir ketvirtajame skyriuje, kur vaizduojamas likiminis šios tikėjimo dirvoje išaugusios proto išminties susitikimas su graikiškąja filosofijos išmintimi.

Jau pačioje Biblijoje perdirbamas įvairialypis religinių bei filosofinių minčių iš įvairių kultūrinių pasaulių lobynas. Dievo žodis skleidžiasi per susitikimų su žmogaus paieška atrasti atsakymą į galutinius klausimus procesą. Jis nenukrito paprasčiausiai tiesiai iš dangaus, bet yra tiesiog kultūrų sintezė. Giliau pažvelgus, jame galima išžiūrėti procesą, kaip Dievas galynėjasi su žmogumi, pamažu atverdamas jį savo giliausiam žodžiui, sau pačiam – Sūnui, kuris yra *Logos*. Biblija nėra tiesiog Izraelio tautos kultūros išraiška, bet nuolatos grumiasi su šios tautos visiškai natūraliomis pastangomis būti paprasčiausiai savimi, įsikurti savo pačios kultūroje. Tikėjimas į Dievą ir „taip“ Dievo valiai nuolatos išgaunamas iš jos priešingai jos pačios įsivaizdavimams bei norams. Tikėjimas nuolat priešinasi paties Izraelio religioškumui bei jo religinei kultūrai, trokštančiai reikštis aukštumų kultu, dangaus karalienės kultu, savo karalystės pretenzija į galią. Pradedant Dievo ir Mozės rūstybe dėl aukso veršio kulto prie Sinajaus kalno ir baigiant vėlyvaisiais pranašais po tremties, Izraelis be paliovos traukiamas iš jo paties kultūrinės tapatybės bei religinių troškimų, akinamas atsisakyti, taip sakant, savo nacionalumo kulto, „kraujo ir žemės“ kulto, kad nusilenktų visiškai kitokiam, ne savam Dievui – Dievui, kuris sukūrė dangų ir žemę ir yra visų tautų Dievas. Izraelio tikėjimas reiškia nuolatinį savo kultūros pranokimą – perėjimą į atviras bendrosios tiesos platybes. Senojo Testamento knygos daugeliu atžvilgių gali pasirodyti ne tokios pamaldžios, poetiškos, įkvėptos kaip reikšmingi kitų tautų šventųjų knygų tekstai. Tačiau jos nepakartojamos šiuo tikėjimo ginču su tai, kas sava, šiuo su Abraomo kelione prasidedančiu veržimusi iš savęs. Ši pagrindinė Senojo Testamento kryptis logiškai atbaigiama ištrūkimu iš Įstatymo, Pauliaus iškovojamų jo susitikimo su prisikėlusiu Jėzumi Kristumi dėka: tai reiškia visišką šio tikėjimo, atsieto nuo savitos tautinės tvarkos, suvisuotinimą. Į šį Izraelyje prasidėjusį to, kas sava, ribų peržengimo procesą dabar kviečiamos visos tautos, jos raginamos atsigręžti į Dievą, savo ruožtu peržengusį save Jėzuje Kristuje, sugriovusį tarp mūsų stovinčią „pertvarą“ (*Ef* 2, 14) ir per savęs atsižadėjimą ant kryžiaus vedantį mus vienas pas kitą. Tad tikėjimas į Jėzų Kristų iš esmės yra nuolatinis atsivėrimas, Dievo įsiveržimas į žmogaus pasaulį ir į tai atsiliepiantis žmogaus veržimasis pas

Dieva, sykiu vedantį žmones vienas pas kitą. Visa, kas sava, dabar priklauso visiems, o visa kita kartu yra ir mūsų nuosavybė, visa tai grindžiant tėvo žodžiu vyresniajam sūnui: „Visa, kas mano, yra ir tavo“ (*Lk 15, 31*), pasikartojančiu Jėzaus maldoje Sūnui kreipiantis į Tėvą: „Visa, kas mano, yra tavo, o kas tavo – tai mano“ (*Jn 17, 10*).

Tokia pagrindinė schema būdinga ir krikščioniškosios žinios susitikimui su graikų kultūra, susitikimui, kuris prasideda ne sulig krikščionių misija, bet jau plėtojosi Senojo Testamento raštuose, ypač per jų vertimą į graikų kalbą, ir per tai – ankstyvajame judaizme. Toks susitikimas buvo įmanomas, nes graikiškajame pasaulyje tuo metu irgi buvo užsimezges panašus savęs peržengimo vyksmas. Bažnyčios tėvai graikų kultūrą į Evangeliją ne įlydė kaip savarankišką, bet mokėjo su graikų filosofija pradėti dialogą ir padaryti ją Evangelijos įrankiu ten, kur graikiškajame pasaulyje ieškant Dievo buvo išsižiebusi savikritika savo kultūros bei savo mąstymo atžvilgiu. Įvairias tautas – pradedant germanais bei slavais, su krikščioniškąja žinia susidūrusiais tautų kraustymosi laikais, ir baigiant Azijos, Afrikos, Amerikos tautomis – tikėjimas susieja ne su graikų kultūra kaip tokia, bet su jos savęs peržengimu, tapusiu tikruoju atramos tašku krikščioniškajai žiniai aiškinti. Tikėjimas įtraukia kultūrą į savęs peržengimo dinamiką. Richardas Schöffleris yra taikliai pasakęs, jog krikščioniškasis skelbimas pradžioje iš Europos (kuri iki krikščioniškosios misijos apskritai dar neegzistavo) tautų reikalavęs „atsisveikinti ... su visais europiečių autochtoniniais dievais dar iki akiraityje pasirodant neeuropietiškomis kultūroms“ (24). Tai padeda suprasti, kodėl krikščioniškasis skelbimas rėmėsi filosofija, o ne religijomis. Kur mėginta remtis pastarosiomis, kur Kristų norėta aiškinti, pavyzdžiui, kaip Dionizą, Asklepijų ar Heraklį, ten tokie bandymai netruko atgyventi (25). Kad remtasi ne religijomis, bet filosofija, lėmė tai, jog kultūra nebuvo kanonizuota ir į ją buvo galima įžengti ten, kur ji pati buvo pradėjusi save peržengti, kur ji pati buvo leidusis į kelią bendrosios tiesos link bei nepanorusi likti to, kas vien sava, name. Tai ir šiandien esmingai svarbu klausiant, kuo remtis žengiant pas kitas tautas bei kultūras. Tikėjimas tikrai negali remtis tiesos klausimą atmetančiomis filosofijomis, tačiau jam pasitarnauti gali iš reliatyvistinio kalėjimo išsiveržti besistengiantys sąjūdžiai. Tikėjimas tikrai negali tiesiogiai perimti senųjų religijų. Tačiau religijos jam gali pasiūlyti formų bei pavidalų ir pirmiausiai – laikysenų: pagarbos, pamaldumo, pasirengimo aukotis, gerumo, artimo meilės, amžinojo gyvenimo vilties (26). Tai, mano akimis, be kita ko, svarbu ir kalbant apie religijų išganomąją reikšmę. Jos negelbėja kaip, taip sakant, uždaros sistemos ar per ištikimybę sistemai, bet prisideda prie išgelbėjimo tada, kai skatina žmogų, pasak Senojo Testamento, dairytis Dievo, ieškoti jo veido, ieškoti Dievo karalystės ir jos teismo.

Religija, tiesa ir išganymas

Leiskite dar akimirką ties tuo stabtelėti, nes tai esminis žmogaus egzistencijos klausimas, pagrįstai išskylančias į pirmą vietą ir šiandieniuose teologiniuose debatuose. Juk čia kalbama apie tikrąjį impulsą, nuo kurio prasidėjo filosofija ir prie kurio ji visada turi grįžti; čia, jei savo užduočiai nori likti ištikimos, neišvengiamai susiliečia teologija ir filosofija. Tai klausimas: kaip žmogus tampa išganytas? Kaip jis tampa teisingas? Senovėje daugiausia žvelgta į mirtį ir kas bus po mirties; dabartyje, kuri dėl anapusinio pasaulio nėra tikra ir todėl dažniausiai iškelia jį už skliaustų, teismo vis dėlto tenka ieškoti laike, kartu neapeinant problemas, kaip įveikti mirtį. Debatuose dėl krikščionybės ir pasaulio religijų santykio, kad ir labai keista, vis dėlto išliko tikrasis diskusijos objektas – koks yra religijų ir amžinojo išganymo santykis. Klausimas, kaip žmogus gali būti išgelbėtas, veikiau vis dar keliamas klasikine prasme. Atsakant į tai, gana visuotinai įsitvirtino tezę: visos religijos yra keliai į išganymą. Galbūt ne įprastinis išganymo kelias, bet jei jau taip, tai religijos yra bent „ypatingi išganymo keliai“: per jas išganymą pasiekia visi – tai tapo paplitusia nuomone.

Toks atsakymas atitinka ne tik šiandien mums besiperšančią tolerancijos bei pagarbos kitam idėją. Jis taip pat atitinka šiuolaikinį Dievo paveikslą: Dievas negali atmesti žmonių vien dėl to, kad jie nepažįsta krikščionybės ir yra užaugę kitoje religijoje. Jų pamaldumą jis priims lygiai taip pat kaip ir mūsų. Kad ir kokia iš pirmo žvilgsnio suprantama – šiandien paremta ir daugeliu kitų argumentų – būtų ši tezę, ji vis dėlto kelia klausimų. Juk pavienės religijos reikalauja ne tik skirtingų, bet ir tarpusavyje prieštaraujančių dalykų. Daugėjant su religija nesusijusių žmonių, visuotinė išganymo teorija išplečiama, kad apimtų ir nuosekliai praktikuojamas nereliginės egzistencijos formas. Tada tikrai galima sakyti, jog laikoma, kad vienas kitam prieštaringi dalykai vedą į tą patį tikslą, – vienu žodžiu: mes vėl atsiduriame reliatyvizmo klausimo akivaizdoje. Tyliai suponuojama, jog iš esmės visi turiniai galioja vienodai. Kas galioja iš tikrųjų, nežinome. Pasak Prūsijos karaliaus Friedricho II, kiekvienas turi savo keliu – savaip tapti palaimintas. Taip per išganymo teorijas reliatyvizmas neišvengiamai grįžta aplinkiniu keliu: tiesos klausimas iš religijų klausimo ir išganymo klausimo pašalinamas. Tiesa pakeičiama geru ketinimu; religija pasilieka subjektyvumo srityje, nes tai, kas objektyviai gera bei teisinga, nepažinu.

a) Religijų nevienodumas ir grėsmės joms

Ar su tuo turėtume susitaikyti? Ar dogmatinio rigorizmo ir humaniško reliatyvizmo alternatyva neišvengiama? Manau, kad minimų teorijų atveju nepakankamai tiksliai apmąstyti trys dalykai. Pirmiausiai visos religijos (o šiandien dar ir agnosticizmas bei ateizmas)

laikomos vienuarūšėmis. Bet kaip tiktai taip nėra. Iš tikrųjų yra išsigimusių bei ligotų religijos formų, žmonės ne ugdančių, bet darančių vienas kitam svetimus: marksistinė religijos kritika nebuvo iš piršto išlaužta. Susirgti gali ir religijos, pripažintinos dorovės požiūriu didžiomis bei keliaujančiomis į tiesą. Induizme (iš tiesų kuopinė sąvoka, apimanti daug religijų) pasitaiško didingų elementų, bet kartu ir neigiamų aspektų: apsiribojant vos keliais pavyzdžiais, minėtina susipynimas su kastų sistema, našlių deginimas, išsirutuliojęs iš pradžioje simbolinių vaizdinių, šaktizmo išsigimimai. Tačiau ir islamui su visu tuo, ką jis turi didaus, nuolat gresia pavojus prarasti pusiausvyrą, atverti erdvę prievartai ir leisti religijai nuslysti į išoriškumą bei ritualizmą. Yra, kaip visi puikiai žinome, ir nesveikų krikščionybės formų – pavyzdžiui, kai kryžiuočiai, užėmę šventąjį miestą Jeruzalę, kuriame už visus žmones mirė Kristus, savo ruožtu surengė musulmonų ir žydų skerdynes. Taigi religija reikalauja mokėti atpažinti: atpažinti religijos pavidalus ir tai, kas pačioje religijoje yra jos tikroji aukštuma. Su turinių sulyginimu galiojamumo prasme ir idėja, kad visos religijos skirtingos ir kartu iš tikrųjų vienodos, toli nenuvažiuosi. Reliatyvizmas pavojingas, visiškai konkrečiai – individualiai ir bendruomeninei žmogiškajai būčiai. Tiesos atsisakymas žmogaus neišgano. Niekam ne paslaptis, kiek daug bloga padaryta istorijoje gerų nusistatymų bei ketinimų vardu.

b) Išganymo klausimas

Taigi priėjome prie antro dalyko, į kurį paprastai neatšivėliama. Kai kalbama apie religijų išganomąją reikšmę, dažniausiai, kad ir kaip būtų keista, galvoje turima tik tai, jog jos visos įgalina amžinąjį gyvenimą, taip sykiu neutralizuojamos mintys apie amžinąjį gyvenimą, nes jį juk vis tiek pasieksi. Tačiau išganymo klausimas šitaip nederamai apribojamas. Dangus prasideda žemėje. Išganymas anapus suponuoja teisingą gyvenimą šiaupus. Tad negalima paprasčiausiai klausiti, kas pateks į dangų, taip sykiu atsikratant klausimo, kas yra dangus. Reikia klausiti, kas yra dangus ir kaip jis ateina į žemę. Anapustinį išgelbėjimą turi atspindėti gyvenimo būdas, darantis žmogų „žmogišką“ ir todėl atitinkantį Dievo valią čia, šioje žemėje. Tai vėlgi reiškia, kad išganymo klausimo atveju reikia žvelgti toliau pačių religijų ir kad nuo jo neatsiejami teisingo gyvenimo kriterijai, kurių nevalia savo nuožiūra sureliatyvinti. Tad pasakyčiau taip: išganymas prasideda žmogaus tapimu teisiu šiame pasaulyje, visada apimančiu abu poliūs – individą ir bendruomenę. Yra elgesio formų, nepresidedančių prie žmogaus tapimo teisiu, ir tokių, kurios niekada neatsiejamos nuo žmogaus buvimo teisiu. Tai reiškia: išganymas glūdi ne religijose, kaip tokiose, bet susijęs su jomis tiek, kiek jos žmogų kreipia į vienatinį Gėrį, į Dievo, tiesos ir meilės paiešką. Todėl išganymo klausimas visada apima religijų atžvilgiu kritinį elementą, lygiai kaip jis, priešin-

gai, su religijomis gali būti siejamas ir teigiamai. Bet kuriuo atveju jam rūpi gėrio vienybė, tiesos vienybė – Dievo ir žmogaus vienybė.

c) Žmogaus sąžinė ir gebėjimas pažinti tiesą

Ši ištara veda prie trečio dalyko, kurį čia norėčiau aptarti. Žmogaus vienybė turi organą – sąžinę. Šventasis Paulius išdrįso teigti, kad visi žmonės geba girdėti sąžinę, taip išganyto klausimą atsiedamas nuo pažinimo bei Toros laikymosi ir susiedamas su visuotine sąžinės pretenzija – sąžinės, kurioje kalba vienatinis Dievas, kiekvienam pasakantis tikrai esminius Toros dalykus: „Kai jokio įstatymo neturintys pagonys iš prigimties vykdo įstatymo reikalavimus, tada jie, neturintys įstatymo, patys sau yra įstatymas. Jie parodo, kad įstatymo reikalavimai įrašyti jų širdyse, ir tai liudija jų sąžinė...“ (Rom 2, 14 ir t.). Paulius nesako: jei pagonys laikosi savo religijos, tai gerai prieš Dievo teisumą. Priešingai, jis smerkia didžiumą ano meto religinių praktikų. Jis nurodo kitą šaltinį – tai, kas įrašyta visų širdyje, vienatinio Dievo vienatinį gėrį. Tačiau šiandien egzistuoja dvi viena kitai priešingos sąžinės sąvokos, kurios, tiesa, dažniausiai tiesiog suplakamos viena su kita. Pauliui sąžinė yra vienatinio Dievo girdėjimo organas visuose žmonėse, kurie yra *vienas* žmogus. Tuo tarpu šiuo metu sąžinė atrodo išreiškianti subjekto, virš kurio dorovės srityje nebegali būti jokios instancijos, absoliutumą. Gėris, kaip toks, suvokimui neprieinamas. Vienatinis Dievas suvokimui neprieinamas. Moralės ir religijos srityje subjektas yra galutinė instancija. Tai logiška, jei tiesa, kaip tokia, neprieinama. Tad Naujiesiems laikams sąžinė reiškia reliatyvizmą, bendrą dorovinių bei religinių kriterijų negalimybės kanonizavimą, tuo tarpu Pauliui ir krikščioniškai tradicijai, priešingai, ji buvo žmogaus vienybės ir Dievo girdimumo, vieno ir to paties gėrio privalomumo visiems laidas (27). Kad visada buvo ir yra „šventųjų pagonių“, lemia tai, jog visur ir visada – net jei dažnai tiktai vos vos ir fragmentiškai – buvo juntamas „širdies“ balsas, jog įpareigojanti Dievo Tora buvo girdima mūmuse pačiuose, mūsų kūriniškoje esybėje, taip leisdama mums peržengti, kas vien subjektyvu, artintis vienam prie kito ir prie Dievo. Ir tai yra išganymas. O apskritai tai, ką Dievas daro su vargais mūsų pastangų artintis prie gėrio, prie jo paties fragmentais, lieka paslaptis, kurios išrakinėti neturėtume leisti sau trokšti.

Baigiamieji samprotavimai

Dar norėčiau atkreipti dėmesį į popiežiaus metodinę nuorodą dėl teologijos ir filosofijos, tikėjimo ir proto santykio, čia jis praktiškai nurodo, kaip būtų galima išjudinti filosofinio ir teologinio mąstymo atsinaujinimą enciklikos dvasia. Enciklikoje teologijos ir filosofijos santykis nusakomas kaip „ciklinė pažanga“ ta prasme, kad teologijos išėities taškas visada turi būti

Dievo žodis, tačiau, kadangi tas žodis yra tiesa, teologija jį turi sieti su žmogiškomis tiesos paieškomis, su proto pastangomis surasti tiesą ir taip įtraukti į dialogą su filosofija. Tad tikinčiojo tiesos paieškos vyksta cikliška, vis iš naujo susitinkant paskelbto žodžio klausymuisi ir proto paieškoms. Per tai, viena vertus, tikėjimas tampa gilesnis bei grynesnis, ir, kita vertus, praturtinamas mąstymas, nes jam atsiveria nauji horizontai. Mano nuomone, šią cikliškumo idėją galima dar šiek tiek praplėsti: ir filosofija, kaip tokia, neturėtų užsidaryti vien tame, kas sava ir pačios išgalvota. Kaip jai tenka įsiklausyti į empirines žinias, bręstančias įvairiuose moksluose, lygiai taip, kaip į pažinimo šaltinį, ji turėtų žvelgti ir į ją turtingesnę padaryti galinčią šventąją religijų tradiciją ir pirmiausiai – Biblijos žinią. Iš tiesų nėra nė vienos didžios filosofijos, kuri iš religinės tradicijos nebūtų gavusi gairių bei kelio kryptų, – nesvarbu, ar galvoje turėsime Graikijos ir Indijos filosofiją, išsirutuliojusią krikščionybės erdvėje, ar ir Naujųjų laikų filosofijas, tvirtai tikėjusias proto autonomija ir šią proto autonomiją laikiusias galutiniu mąstymo kriterijumi, bet didžiuosius mąstymo motyvus pasiskolinusias iš biblinio tikėjimo: Kantas, Fichte, Hegelis, Schellingas neišsivaizduojami be to, ką davė tikėjimas, o ir pats Marxas, nepaisant jo radikalių reinterpretacijos, gyvena iš žydų tradicijos perimtos vilties horizontais. Filosofija, iki galo nutildanti šį dialogą su tikėjimo mintimi, atsiduria, kaip kartą suformulavo Jaspersas, „tuščia virstančioje rimtyje“ (28). Galiausiai ji pasijunta priversta tiesos klausimo atsisakyti, t. y. išsižadėti savęs pačios. Juk filosofija, nebeklausianti, kas mes esame, kodėl esame, ar yra Dievas ir amžinasis gyvenimas, jau nebėra filosofija.

Galiausiai galbūt bus naudinga nurodyti dar vieną enciklikos komentarą, pasirodžiusį šiaip jau Bažnyčiai neartimame Vokietijos savaitraštyje „Die Zeit“ (29). Komentatorius Janas Rossas labai tiksliai pagauna popiežiaus rašinio esmę sakdamas, jog teologijos ir metafizikos nuvertimas nuo sosto padarė mąstymą „ne tik laisvesnį, bet ir siauresnį“, maža to, jis net nebijo kalbėti apie „netikėjimo sukeltą sukvailėjimą“. „Protas, nusi-gręžęs nuo galutinių klausimų, tapo abejingas ir nuobodžiaujantis, pasidarė nekompetingas įminti gyvenimiškas to, kas gera ir bloga, mirties ir nemirtingumo mįsles“. Popiežiaus balsas „įkvėpė drąsos daugybei žmonių bei ištisoms tautoms, daugeliui nuskambėjo griežtai ir aštriai ir sukėlė neapykantą, tačiau jei jis nutils, stas baisios tylos akimirka“. Iš tiesų, jei nebus kalbama apie Dievą ir žmogų, nuodėmę ir malonę, mirtį ir amžinąjį gyvenimą, tai visas esamas triukšmas bei erzelis tebus bergždžias bandymas pridengti to, kas tikrai žmogiška, nuščiuvimą. Popiežius su savo *parrhesia*, su bebaimiu tikėjimo tiesumu stojo prieš tokios tylos grėsmę, taip padarydamas paslaugą ne tik Bažnyčiai, bet ir visai žmonijai. Už tai turime būti jam dėkingi.

1999 m.

Nuorodos

- (1) Plg. C. S. Lewis, *The Screwtape Letters*, London 1965, 139. Čia cituojama remiantis: J. Pieper, „*Was heisst Interpretation?*“: *Schriften zum Philosophiebegriff*, Werke Bd. 3, hg. v. B. Wald, Hamburg 1995, 226.
- (2) Ten pat, 227.
- (3) M. Reiser, „*Bibel und Kirche. Eine Antwort an U. Luz*“: *Trierer Theologische Zeitschrift* 108 (1999), 72; U. Eco, *Der Name der Rose*, München 1982, 624.
- (4) M. Reiser, *op. cit.*, 63, su nuoroda į: O. Tracy, *Theologie als Gespräch. Eine postmoderne Hermeneutik*, Mainz 1993, 73–97.
- (5) F. Mauthner, *Beiträge zu einer Kritik der Sprache*, 3 Bände, Stuttgart 1901, 1902, 1923, Nachdruck Frankfurt 1982; citata iš: Bd. 3, 633; žr. M. Reiser, *op. cit.*, 73.
- (6) Reiser, *op. cit.*, 73 ir t.
- (7) Plg. M. Reiser, *op. cit.*, 63 ir t. U. Luz. „*Kann die Bibel heute noch Grundlage für die Kirche sein? Über die Aufgabe der Exegese in einer religiös pluralistischen Gesellschaft*“: *New Testament Studies* 44 (1998), 317–339.
- (8) „*Faidras*“, 274d–275b. Plg. H. Schade. *Lamm Gottes und Zeichen des Widders*. Freiburg 1998, 27 ir t.
- (9) *Op. cit.*, 27.
- (10) A. Kreiner. *Ende der Wahrheit?* Freiburg 1992, 116; cituojama remiantis: Reiser, *op. cit.*, 74.
- (11) 84.
- (12) P. Flores d'Arcais. „*Die Frage ist die Antwort. Zur Enciklika Fides et ratio*“: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (1999 03 02), Nr. 51, p. 47.
- (13) Enciklikos *Evangelium vitae* 68–74 skyreliuose popiežius, pateikdamas argumentus, kritikuoja tezę, neva visuomenės įstatymų leidyba turinti apsiriboti daugumos nuomonių registravimu bei atspindėjimu, esą privati sąžinė ir viešoji tvarka griežtai atskirtinos (69). Popiežius tam priešpriešina požiūrį, kad demokratija neturi tapti moralės pakaitalu; demokratijos vertė, pasak jo, remiasi ją įkūnijančiomis vertybėmis (70). Tokių pamatinių samprotavimų apie valstybės teorijos principus negalima arogantiškai nustumti į šalį kaip „fundamentalizmo“; dėl jų verta bent iš naujo padiskutuoti. Čia norėčiau atkreipti dėmesį į savo knygą: *Wendezeit für Europa?* Einsiedeln-Freiburg 1991.
- (14) Enciklikos 74 skyrelyje pateikta vardų neabejotinai kuklokai. Kalbant apie XX a., tereikia prisiminti fenomenologinės mokyklos – nuo Husserlio iki Schelerio – reikšmę ir didžiąsias personalizmo sroves bei F. Ebnerį, E. Mounier, G. Marcelį ar tokius didžiuosius žydų mąstytojus kaip Bergsonas, Buberis ir Levinas, kad įsitikintum, jog filosofija enciklikoje nusakyta prasme ir šiandien galima bei egzistuoja įvairiais pavidalais.

(15) Plg. H. Bürke. *Der Mensch auf der Suche nach Gott – die Frage der Religionen*. Amateca Bd. III. Paderborn 1996, 60–67.

(16) 70.

(17) Th. Haecker. *Vergil. Vater des Abendlandes*. München ⁵1947, 117.

(18) Plg., pvz., H. Bürke, *op. cit.*, 14–40.

(19) 71.

(20) 72.

(21) Ten pat.

(22) Ten pat.

(23) Ten pat.

(24) R. Schäffler. „*Ent-europäisierung des Christentums?*“: *Theologie und Glaube* 86 (1996), 121–131, citata p. 131.

(25) Plg. Schäffler, ten pat, 125.

(26) Šiuos sąryšius – įėmimą ir perkeitimą, atpažinimą ir atmetimą – labai gražiai vaizduoja H. Bürke, *op. cit.*, 18–40.

(27) Sąžinės klausimu žr. mano knygelę *Wahrheit, Werte, Macht* (Freiburg 1993; naujas leidimas: Frankfurt 1999), 25–26).

(28) Cituojama remiantis: J. Pieper. „*Die mögliche Zukunft der Philosophie*“: J. Pieper. *Schriften zum Philosophiebegriff*. Werke Bd. 3, hg. v. B. Wald. Hamburg 1995, 315–323. Citata p. 323.

(29) 1998 m. gruodžio 2 d. numeris.

Paminėtas Taize bendruomenės įkūrėjas brolis Roger

(KAP, KAI) Rugsjūčio 16 d. bendrojoje audiencijoje Benediktas XVI paminėjo prieš metus nužudytą Taize bendruomenės įkūrėją ir priorą brolių Roger, pavadinęs jį „iškilium krikščioniškojo tikėjimo ir ekumeninio dialogo liudytoju“. Anot popiežiaus, brolis Roger ištisoms jaunuolių kartoms pateikė vertingą liudijimą. „Melskime Dievą, kad jo gyvenimo auka padėtų puoselėti taiką ir solidarumą visiems besisielojantiems dėl žmonijos ateities“, – sakė popiežius.

Taize Susitaikinimo bažnyčioje tos pačios dienos vakare vyko Mišios, kuriomis paminėtas brolio Roger atminimas. Perpildytoje bažnyčioje buvo apie 6 tūkst. žmonių, daugiausia jaunimo iš 60 pasaulio šalių. Prieš pamaldas Taize broliai susirinko prie brolio Roger kapo ir giedojo. Liturgijai vadovavo Nantero vyskupas Gerardas Daucourtas. Susitaikinimo bažnyčioje buvo išstatyta brolio Roger ypač branginta koptiška ikona. Įvairiomis kalbomis skaityta Palaiminimų Evangelija.

Taize prioras brolis Aloisas kalbėjo apie beribį Dievo atlaidumą. Brolis Aloisas sakė: „Žemėje turi išaušti taika, širdžių taika, kurios brolis Roger troško kiekvienam žmogui“.

Taize bendruomenė tęsia „pasitikėjimo piligrimystę“: spalio 5–9 d. numatomas Taize susitikimas Kalkutoje, o naujametis Europos susitikimas vyks Zagrebe.

Pamaldose taip pat dalyvavo keli šimtai rumunų jaunuolių. Maldos ir kai kurie tekstai, be kita ko, buvo perteikiami ir rumuniškai. Prieš metus per vakaro maldą brolių Roger mirtinai sužalojo, pasak oficialių pranešimų, „pakrikusios psichikos“ rumunė moteris.

Tarptautinės katalikų televizijos EWTN jubiliejus

(KAP, KAI) Rugsjūčio 13 d. Popiežiškosios šeimos tarybos pirminin-

kas kardinolas Alfonso Lopez Trujillo Birminghame (Alabamos valstijoje, JAV) vadovavo padėkos Mišioms tarptautinės katalikų televizijos EWTN veiklos 25-mečio progai. Popiežius Benediktas XVI ta proga taip pat padėkojo EWTN televizijai už tarnavimą Bažnyčiai. EWTN (*Eternal Word Television Network*) televiziją 1981 m. įkūrė klarišė sesuo Angelica Rizzo – Motina Andželika. Minėjimo proga 83 m. Motina Andželika pasakojo, kaip ėmėsi kurti televiziją, turėdama 200 dolerių ir nelabai žinodama, kaip tai daroma. EWTN – didžiausia pasaulyje katalikų televizijos stotis. Anglų, ispanų, prancūzų ir vokiečių kalba transliuojamos programos pasiekia 125 mln. televizijos imtuvų 127 šalyse. Pagal įkūrėjos viziją, siekiama Evangeliją skelbti regiono kultūrą atitinkančia kalba. Nuo 2001 m. EWTN televizija retransliuojama ir Europoje. Nuo 2001 m. jai vadovauja jėzuitas Mitchas Pacwa, pakeitęs dėl ligos atsistatydinusią įkūrėją Motiną Andželiką. EWTN televizijos programos rengiamos ištikimai laikantis Bažnyčios mokymo. EWTN veikia specialus Teologijos skyrius. Jo darbuotojai prižiūri, kad visos šios televizijos transliuojamos programos atitiktų Bažnyčios ir popiežių mokymą. Beje, EWTN televizija transliuoja visas popiežių užsienio keliones.

Popiežiaus pasiuntinio kelionė į Libaną

(KAI, KAP) Rugsjūčio 14–16 d. Libane lankėsi ypatingasis popiežiaus pasiuntinys kardinolas Roger Etchegaray. Popiežiaus pasiuntinys siekė pareikšti Šventojo Tėvo solidarumą su kenčiančiais dėl karo Libano žmonėmis. Rugsjūčio 15 d. kardinolas Roger Etchegaray vadovavo maldai už taiką Harissos Dievo Motinos šventovėje. Mišias drauge koncelebravo maronitų patriarchas Nasrallahas Pierras Sfeiras. Homilijoje kardinolas Etchegaray ragino libaniečius krikščionis liudyti juos vienijantį taikos ir maldos ryšį. Jis nurodė Kristų, kuris yra