

TEOLOGINĖS KALBOS KONTROVERSIJOS: KOGNITYVUMAS IR APREIŠKIMAS

Mindaugas Briedis

Vilniaus Gedimino technikos universitetas, Filosofijos ir politologijos katedra

Saulėtekio al. 11, LT-10223 Vilnius

El. paštas: *mindaugas.briedis@hi.vgtu.lt*

Teologinės kalbos analizė, turinti nemenką intelektualinį paveldą, yra kertinė šiuolaikinėse teologinėse diskusijose bei jų filosofinėje refleksijoje. Vienaip ar kitaip teologinės kalbos problema keliama visų pagrindinių šiuolaikinės teologijos šakų, taip pat filosofinėse diskusijose apie demitologizaciją, egzistencinę interpretaciją ir hermeneutines problemas; taip pat tai pagrindinė krikščionybės apologetų ir analitinės krypties filosofų debatų tema. Šiame kontekste vienas iš svarbiausių tampa ir teologijos savivokos klausimas, naujai nušvinta jos kaip tikros refleksyvios disciplinos su specifiniais tikslais patvirtinimo ar paneigimo galimybė. Ar gali teologija kaip mokslas apie tai, kas neegzistuoja griežtąja prasme, būti patenkinama? Ar neišvengiama epistemologinė teologijos netikrybė kur nors veda?

Reikšminiai žodžiai: kalba, teologija, logos, kognityvumas, apreiškimas.

Įvadas

Teologinės sistemos idėja yra neatsiejama nuo kognityvumo pretenzijos. Trumpai tariant, teologija yra toks diskursas, kuris ką nors *teigia* apie Dievą, žmogaus ir pasaulio santykį. Vakarų filosofinės teologijos istorijoje teologija paprastai iškeldavo hermeneutinius tikslus (suprasti ir suformuluoti pamatinių religinės tradicijos dokumentų teikiamas „žinias“), kuriuos lydėjo apologetiniai (nuolat palaikyti suformuluotų tezių pagrįstumą kintančių istorinių ir intelektualinių aplinkybių fone). Kita vertus, tradicinės krikščioniškos teologinės sistemos apima teiginius, kurie yra *prima facie* logiškai nesuderinami. Pavyzdžiui, kai kurie teiginiai kalbant apie Dievą predikuoja nekintamus atributus (visagalis, visažinis ir pan.), kiti apibūdina tokį žmogaus ir Dievo dialogą, kuriame būtina dialogo dalyvių tapatumo sąlyga yra abipusiškai priklausomas tapsmas.

Teologinė kalba išnyra iš platesnio religinės kalbos lauko kaip refleksyvi, sofistinė kalba apie Dievą. Tad teologinė kalba yra išsiskynijusi tokiose patirtyse ar proto būsenose kaip tikėjimas, malonės, šventybės patirtis ir pan. Šios patirtys numato totalų žmogiškosios egzistencijos įsitraukimą, dalyvavimą, tai yra apima visus būties – pasaulyje modusus. Taigi teologinė kalba yra susijusi ir su tais afektais, kurie kartu su jusline intuicija konstituoja tokią egzistencijos atvertį, kuri yra fundamentali žmogiškosios būties charakteristika.

Apibrėždami teologinės kalbos reikšmę apskritai, turime klausti: „Ką išreiškia teologiniai teiginiai?“, „Į ką jie nukreipti?“, „Kaip vyksta komunikacija tarp teologijos svarstomų dėmenų?“. Kad atsakytume į šiuos klausimus, turime išryškinti teologinės kalbos logiką, tai yra tokią struktūrą, kuri grindžia didžiumą dalį teologinių p(ro)ozicijų.

Pačios sąvokos *tikėjimas* prasmingumo dalis yra garantijos trūkumas. Tikėjimas nėra aiškus matymas, tai gyvenimas potencialios nesėkmės, iliuzijos akivaizdoje, kad jis nekreipia niekur kitur kaip tik į vidines būsenas. Tačiau, tvirtu Tillichio įsitikinimu, teologija yra pagrįsta veikla ir kreipiasi į transsubjektyvią tikrovę. Kuo labiau pagrįsime teologijos teiginių koherentiškumą, tuo lengviau bus patvirtinti tikėjimą ne tik protu, bet ir kitomis žmogaus funkcijomis, kas Tillichui sudaro apologetinės teologo užduoties branduolį.

Bet kaip startuojant nuo egzistencinės kalbos teologijoje pralaužti subjektyvųjį ratą? Ar nėra tai pasidavimas kitam gundymui – aprašyti egzistenciją *tarsi* Dievas būtų, *tarsi* jis apreikštų save žmogui¹. Nejaugi krikščioniškas tikėjimas geriausiu atveju tėra etinių idėjų ramstis puolusios žmonijos akivaizdoje ar dar vienas galios šiuolaikinėje (kaip ir visose) visuomenėje įrankis ir išraiška?

Teologinės kalbos specifika

Nors XX amžiaus pirmos pusės nominalistų (loginių pozityvistų) kalbinės analizės tikslai buvo absoliučiai priešingi hermeneutinės pakraipos (tarp jų ir religijos filosofų) filosofų uždaviniams, savo analizei mes galime pasitelkti jų žodyno ir gramatikos atskyrimo kalboje modelį. Žodynas čia (pirmiausia R. Carnapo

straipsnyje *Metafizikos įveika kalbos loginės analizės būdu* (Carnapas 2006) išskleista prasme) yra suprantamas kaip prasmingų (praejusių verifikacinių procedūrų filtrą) žodžių registras, o sintaksė – tai taisyklės, kuriomis minėtojo registro žodžiai gali būti jungiami į prasmingus sakinius. Žodžiai yra „plytos“, iš kurių sukonstruota kalba, tačiau turime nepamiršti, kad, svarstydami individualius žodžius, mes abstrahuojame elementus nuo jų kalbinio konteksto. Vienas iš garsiausių teologinės kalbos tyrinėtojų Johnas Macquarrie gretina, kaip fragmentiškai atrodo garsai ir raidės, nesujungti į žodžius, su žodžiais, išplėtais iš kalbos. Pasak jo, „hermeneutinė filosofija ir Geštalto psichologija parodė, kad žmogus pirmiausia suvokia visumą, prieš fragmentuodamas ją sudarančius elementus“ (Macquarrie 1967: 84). Tai reiškia, kad turi būti tirama teologinė kalbos „sintaksinė struktūra“, o tik tada atskiri žodžiai. Žodžiai atgyja iš abstrakčios būklės, kai jiems suteikiame kalbinį judesį. Žodyne žodis gali turėti tris ar keturias potencialias reikšmes, tačiau tikrąją įgyja vartojamas.

Taigi, prieš nagrinėdami teologinį žodyną, turime atsiminti, kad kiekviena teologinė sąvoka gali būti suprasta tik teologinio diskurso kontekste. Juk teologai naudoja tuos pačius kasdienės kalbos žodžius (žmogus, istorija ir pan.), paprastai turėdami omenyje tą patį referentą, net jei ir siekia, kad suprastume jį (referentą) tam tikru išskirtiniu būdu. Šis bendramatiškumas su kasdienne kalba neturi būti laikomas tapatumu, tačiau tai įrodo, kad teologinė kalba priklauso diskurso apskritai totalybei. Vadinas, teologija turi skirti ne mažiau dėmesio savo reikšmei bendroje diskurso struktūroje nei specifiniam, išskirtiniam charakteriui.

Kita vertus, negalime nekelti klausimo dėl teologinio kalbėjimo išskirtinumo, tai yra, ar inteligibilumo teologinė kalba gali įgyti tik dėl subjektyvizacijos, individualių prasminių konotacijų svaigulio? Tokiu atveju, ar teologija – *mokslas* apie *theos* (paslaptį)? Juk, pavyzdžiui, „tikėjimo fenomenologija“, išreikšta egzistencijos kalba, sako mums kažką apie

¹ „Tarsi“ (as if) tipo interpretacijos ir jomis charakterizuotos teologijos yra išsamiai aptartos J. Losee (1992). Šioje knygoje jis argumentuoja, kad teologiniai teiginiai kaip „tarsi“ tipo interpretacijos (pavyzdžiui, Dievas „tarsi“ dialogo partneris) ne tik nėra kognityviai reikšmingi, bet ir (kaip tik todėl) nepasižymi ir terapine galia, o šios dvi funkcijos yra vieningos, įprasminančios teologinį kalbėjimą. Tarkim, teologinis atsakymas į kaltės patirtį skamba taip – „tavo situacija yra tokia, tarsi tu būtum priimamas rūpestingo Dievo“. Jei klausiantysis nori žinoti, ar egzistuoja, ir neegzistuoja Dievas, pasižymintis rūpestiu ir kitomis **asmeninėmis** (kognityvi informacija) charakteristikoms, tai teologas vėl atsako „tarsi“ tipo interpretacija. Losee pagrįstai abejoja, ar toks atsakymas gali pozityviai paveikti egzistencinę klausiančiojo būseną.

egzistencijos struktūrą tikėjime. Aprašo, kas tai yra gyventi laikantis tikėjimo pozicijos, kaip tai skiriasi nuo sekuliarios pozicijos, bet ar tai veda tik prie teologijos redukcijos į religijos psichologiją? Religinės nuostatos, proto būklė deskripcijos yra neabejotinai vertingos, į tai būtina atsižvelgti, norint suprasti tikėjimą, religingumą, bet teologija yra suprantama plačiau nei religijos psichologija, o tikėjimas, matyt, daugiau nei vidinė būseną. Teologija siekia tam tikro transsubjektyvaus pagrįstumo tai patirčiai, kuri lydi tikėjimo paženklintą gyvenimą. Pamatiniai religinių tradicijų dėmenys (Dievas, Kristus) negali būti visiškai redukuoti į žmogiškosios patirties elementus. Didžiuma-teologų (ypač po I. Kanto metafizikos kritikos) teigė Dievo pažinimą ne „kaip jis yra“, o „kaip jis yra pažinus žmogui“, bet tai nereiškė minėtosios redukcijos. Daugelis atmetė bet kokią redukcionizmą, ar tai būtų gerai žinomi religinės kritikos autoritetai – F. Nietzsche, Z. Froidas, K. Marxas, kuriems Dievas tėra proto idealas, ar J. Dewey humanizmas, kuriam Dievas buvo būdas nurodyti į hipotetinę vertybių vienovę, ar net K. Jungo modelis, archetipizuojantis Dievo idėją. Kaip tik, nepaisant bet kokių redukcijų, atveriančių tik įvairius potencialius ir aktualius religinio (ne)supratimo iškraipymus, teologai pabrėžė, kad žmogus yra Dievo kūrinys (ne atvirkščiai) ir kad Dievo patirtis tam tikra (aiškinėtina) prasme priklauso nuo jo paties iniciatyvos. Taigi rimčiausias teologijos iššūkis išlieka pralaužti subjektyvumo ratą, pateikti transsubjektyvios vertės deskripcijų. Nors pačiame teologijos pagrinde glūdi dogma, kad yra klaidinga lyginti įsitikinimą egzistuojant nepriklausomą Dievo tikrovę su nepriklausoma pasaulio ar kitų savasčių būtimi, tačiau išlieka klausimas, kiek analogiškai mes galime kalbėti apie Dievo tikrovę? Negalėdami įrodyti sau ir kitiems Dievo buvimo, mes galime parodyti sau, kad jau tikime jį, lygiai kaip bandytume įtikinti solipsistą, t. y. parodyti, kad jo užimama pozicija pavėluota, jis jau (pasi)tiki kitu². Vis dėlto tokia ir panašios strategijos neteikia Dievo tikrovei universalumo, savotiškos sveiko

proto garantijos, kuo pasižymi pasaulio ir kitų savasčių „atvejai“. Tačiau, pasak Macquarrie, „kaip tik ‚pasaulis‘ ir ‚kiti‘ mums gali medijuoti Dievą – patys būdami tiesiogiai patiriami, jie ‚medijuoja betarpiškumą‘“ (Macquarrie 1967: 245).

Neabejotinai įžvalgiai ir intensyviai žmogiškosios egzistencijos fragmentiškumą ir jame slypintį prasmės reikalavimą žymi tai, ką Karlas Jaspersas vadina „ribinėmis situacijomis“ – kaltės, mirties įsisąmoninimas išskleidžia baigtinės būties egzistenciją. Nepaisant to, kad ribinių situacijų struktūra išreiškia žmogaus esmę, egzistencijos centrą, kasdienėje veikloje tai nėra akivaizdu, todėl ir įgyja „tik“ ribinių situacijų pavidalą, tai yra „klausimo sau“ pavidalą (Macquarrie 1967: 80). Ši „buvimo myriop“ tematika išplėtotą ir Martyno Heideggerio *Dasein* hermeneutikoje. Heideggerio, netikėtai suteikusio teologiniam diskursui naujų impulsų, pozicija įgyja dvi atskiras, bet susipinančias formas. Pirmą aptinkame veikale *Kas yra metafizika?*, kur aptariamos afektyvios būsenos, tokios kaip rūpestis ir jų galia priversti žmogų pastebėti struktūras ir situacijas, kurios šiaip lieka paslėptos. Per šias būsenas mes pažadinami Būties atodangai, kuri dovanoja mums save. Kitą temos variaciją Heideggeris eksplikuoja mąstymo terminais. Yra toks mąstymas, kuriame žmogus yra ne aktyvus, o pasyvus (nors mistinėje, transdiskursyvioje tradicijoje, su kuria kai kurie³ sieja Heideggerį, tai pats aukščiausias aktyvumas), kai esame atsivėrę Būties atverčiai, kuri vyksta jos iniciatyva taip, kad galime pasakyti, jog būtis, mąstymas ir kalba yra mumyse, o ne mes mąstome, kalbame apie Būtį. Pasak pripažinto Heideggerio tyrinėtojo ir vertėjo Macquarrie, „nepaisant Heideggerio atsiribojimo, paralelės su religinio apreiškimo patirtimi akivaizdžios“ (Macquarrie 1967: 247).

² Apie tai nuosekliai kalbėjo G. Santayana savo žymiajame veikale *Scepticism and animal faith* (Santayana 1955).

³ Pirmiausia Johnas Caputo (Caputo 1986).

Ar galime teigti, kad šios paralelės įprasmina teologijos ir tikėjimo kalbą?

Kalbant apie šias būties pasaulyje intuicijas būtina pabrėžti, kad jų turinys objektyviai neišreiškiamas, bent jau taip, kaip juslinės intuicijos turinys. Nerimas ir kiti stoviai būtinai žymi paties žmogaus išitraukimą, ir dar kartą, atsimeinant Jaspersą, konstituoja tokį supratimą, kuris nėra nei absoliučiai subjektyvus, nei objektyvus, bet apima abi subjekto-objekto puses taip, tarsi ir užklaudamas pačią šią subjekto-objekto struktūrą. Totali egzistencija, kurią bando išreikšti teologija, čia nevartojama kokios nors esinių daugį visa apimančios metafizinės sistemos prasme.

Teologinės kalbos kontroversijos

Teologinėje terpėje radikaliausias kontroversijas aptinkame protestantų darbuose⁴. Krikščioniškojo ir „heidegeriško“ egzistencializmo sintetintojas Rudolfas Bultmannas išgarsėjo kaip griežtas bet kokio mitologinio kalbėjimo apie Dievą priešininkas. Mitologija, pasak Bultmanno, pristato dieviškumą kaip objektyvaus pasaulio dalį, kaip viešai save manifestuojantį sensibilių fenomeną, nuolat įsiterpiantį į gamtos ir istorijos procesus (Bultmann 1957: 6). Nors tiek žydų, tiek graikų mąstytojai ilgą laiką kritikavo statines mitų formas, Naujojo Testamento žinia pasiekė mūsų laikus įvilkta į mitologinį rūbą. Jo „fasonas“ – tai ženklų ir stebuklų liudijimų visuma, supernatūralių intervencijų patvirtinimai bei vaizdingas eschatologinis fonas. Anot Bultmanno, kol Bažnyčia

skelbia krikščioniškąją žinią remdamasi mitologiniu aparatu, pastaroji lieka neprieinama moderniems protams. Mokslo amžiuje mitologinė kalba yra mirusi, vaizdingai tariant, ji lygintina su senųjų civilizacijų hieroglifais. Mirusi iki kodo atradimo?

Teologinės kalbos transformacijų tyrinėtojas J. Rose'as pastebi, kad „mitologinio ir nemitologinio mąstymo ribos neretai yra išblukusios“ (Rose 1959: 166). Vienas ir tas pats asmuo gali puikiai derinti tokią dvejamintę, kurią Rose'as iliustruoja senovės Italijos fermerio pavyzdžiu. Šis, nepaisydamas nuoširdžios maldos derliaus dievybei (taigi suprasdamas derlingumą mitologiškai), reguliariai ir rūpestingai tręšia ir laisto savo laukus. Šis dvejamintės reprezentantas ne tik kad nemato dviejų pozicijų konflikto, bet ir nemano, kad viena daro kitą beprasme ir nereikalingą. Taip pat nesunku įsivaizduoti šiuolaikinį mokslininką, kuris kalbėtų apie savo religingumą mitologine ar kvazimitologine, ankstesniems amžiams priklausančia kalba. Tačiau Bultmannas klausia, ar tokia „dvejamintė“ logiška, ar ji nėra specifinės šizofrenijos ir nenuoširdumo atvejis, kuris „verčia matyti pasaulį vienoki tikėjimo dalykuose ir neigti jį kasdienėje veikloje?“ (Macquarrie 1967: 36). Nors žmonija ir neaprobavo visiškai savireguliuojančio kosmoso idėjos, bent jau elgiasi taip, tarsi vieni įvykiai yra paaiškinami kitomis natūralaus pasaulio priežastimis. Čia, atrodo, net nereikia dviejų paaiškinimų. Ar nėra priminiau tiesiog tręšti, o ne dar ir aukoti karvę, tai yra panaudoti Okhamo skustuvą mitologinio pasaulio supratimo atžvilgiu.

Šiandien kur kas dažniau neabejojama, kad mitologija turi galios, kuri išlaikys ją gyvybingą ilgai, ir, panašu, kad ši galia priklauso nuo tiesos, slypinčios mite, ir kuri yra prarandama bet kokio naivaus pozityvistinio pasaulio supratime. Tačiau, jei mitas turi užslėptas prasmes, kokia kalba gali jas išreikšti? Kaip žinoma, Bultmannas rekomenduoja demitologizaciją arba kitaip – egzistencinę interpretaciją. Mitų prasmė yra tai, ką svarbaus jie netiesiogiai išreiškia žmogaus egzistenciniams rūpesčiams.

⁴ Nors negalime neigti katalikiškos pakraipos filosofų indėlio į aptariamą klausimą, vis tik oficialiosios filosofijos kanonai neleido katalikams išplėtoti drąsesnių ir oponuojančių tezių. Kita vertus, plėtodami „būties kalbą“ (ontologiją) protestantai suartėjo su filosofija, tačiau nutolsta nuo „žodžio“ (tradicijos), o katalikų sparne gerokai aiškiau galima įžvelgti postmodernistinės teologijos perspektyvą, kritikuojančią ontologinį požiūrį į tikėjimą ir tarsi grįžtančią prie „žodžio“ (pavyzdžiui, Ž. L. Marionas, G. Vattimo ir kt. Išimtis protestantų gretose – K. Barthas).

Taip, pavyzdžiui, tvėrimo istorija kalba ne apie tai, „kaip viskas prasidėjo“, o išreiškia žmogiškojo baigtinumo ir priklausomybės statuso supratimą. Nuopuolio doktrina teigia ne pirmą pradžią žmonijos nuodėmę, kurios efektai jaučiami ir šiandien, bet liudija žmogaus rūpestį ir supratimą, kad jo egzistencija nėra visavertė, ne tokia, kokia *turėtų būti*. „Primityvus“ prisikėlimo mitas išreiškia naują būtį, gimstančią iš pamatinių egzistencinių orientyrų slinkčių. Paskutinio teismo įvaizdis iliustruoja žmogaus situacijos rimtį tuo aspektu, kad jis yra atsakingas už egzistencijos vienkartinumą ir kontingentiškumą, išgyvenamą mirties akivaizdoje.

Toks metodas leidžia Bultmannui ištraukti esmines mitologijos tiesas ir reinterpretuoti jas suprantama ir įtikinama kalba. Nauja kalba yra suprantama būtent todėl, kad kyla iš mums įprastos ir pažįstamos egzistencijos teritorijos. Tačiau, jei pagrindinė teologinė problema yra būtent pasiaiškinti, kaip įmanoma kalba apie Dievą, tai kol kas nepasistūmėjome į priekį. Ar Bultmannas pats nenaudoja Dievo kaip garanto, postulato, galingiausio mito, idant pagrįstų sėkmingą egzistencinę interpretaciją? Kai jis teigia, kad „Dievas yra nesuvokiama, paslaptinė galia, kuri plūsta per mano konkretų gyvenimą ir nustato jo ribas“. Tai skiria tokią Dievo sampratą nuo to, ką autorius kitur kritikuoja esant „mitologiniu“ Šventosios Dvasios supratimu Naujajame testamente? Arba šis teiginys: „Biologinis žmogus negali suvokti kaip antgamtiška galia tarsi pneuma gali veikti kartu su jo natūraliomis galiomis“ (Bultmann 1957: 7). Ar neturėtume mistinių galių veikimo žmogaus egzistencijoje laikyti painia kalba arba aiškinti jas kylant iš pačios egzistencijos sąmoninių gelmių? Tokiu atveju žodis Dievas reikštų ne paslaptį, nepriklausomą nuo žmogaus egzistencijos, o tiesiog nurodytą į veiksnį egzistencijoje, archetipinę idėją, vertybių fokusą ar pan. Tokiu atveju teologinė kalba apie Dievą nesudaro ypatingos problemos, nes iš esmės yra sulyginama su sekuliarizuota pasaulio refleksija.

Bultmannas nedemitologizuoja Dievo iki tiesiog egzistencijos idealo ar vertybių fokuso.

Priešingai, jis iškelia Dievo transcendenciją bei iniciatyvą ir traktuoja autonomiją (*Eigenständigkeit*) kaip kardinalią žmogaus nuodėmę. Bet jei Dievas negali būti asimiliuotas kaip veiksnys pačioje egzistencijoje, vėl iškyla kalbos apie jį (teologinė) problema. Bultmannas nuolat tikslina, kad negalima kalbėti apie Dievą, kaip apie mąstymo objektą (Bultmann 1935, 1958, 1957). Bendrieji teiginiai, universalios tiesos apie jį nieko nevertos be referencijos į klausiančiojo egzistencinę situaciją. Taigi kalbėti apie Dievą galima tik kalbant apie save. Įžymioji citata „klausimas apie Dievą ir klausimas apie mane yra identiški“ (Bultman 1958: 53) lyg ir nurodo į tokią humanistinę interpretaciją, tačiau tuomet galima pagrįstai Bultmanno paklausti, ar toks „Dievas“ yra transcendentiškas *Kitas*, išganymo akte nužengiantis į egzistenciją?

Visai priešingą poziciją teologinės kalbos atžvilgiu atstovauja kitas žymus protestantų teologas Karlas Barthas. Pats faktas, kad jo teologija dažnai vadinama „Žodžio teologija“, rodo kalbos svarbą jo teologijoje. Anot Bartho, „teologija, *stricto senso*, yra Bažnyčios užduotis, kaip gyvybiškas poreikis kritikuoti ir peržiūrėti savo kalbėjimą apie Dievą“ (Barth 1956: 2). Bultmannas taip pat suvokė teologiją kaip Bažnytinės kalbos peržiūrėjimą, bet Barthas šią užduotį supranta visiškai priešingai. Bultmannas susitelkia ties painios, nesuprantamos mitologinės kalbos kritika, kad kiek įmanoma labiau nušviestų jos relevantiškumą šiuolaikinio žmogaus egzistenciniams rūpesčiams. Barthas telkiasi ties teologinės žmogiškosios kalbos peržiūrėjimu ir kritika ta prasme, kad ji kuo tiksliau atlieptų ir pasitarnautų „Dievo Žodžiui“. Teologija turi būti mokymas, kuris atsakingas už gyvąją krikščionybės žinią.

Nesutarimai tarp šių teologų tapo tokie aštrūs, kad Barthas net parašė knygą apie savo kitą kolegą, kur teigia, kad Bultmannas kaip interpretatorius jaučiasi atsakingas pirmiausia už savo laikų žmogų, jam skiria savo kalbą ir sąvokas. Barthas pabrėžia interpretatoriaus atsakomybę už interpretuojamą tekstą, o teologijoje tai kaip tik ir yra „Dievo Žodis“.

Mito specifika visiškai nesuvokiama, jei painkama *išimtinai* egzistencinei interpretacijai. Bet koks tikras diskursas apie Dievą turi eiti iš Dievo pusės. Galima teigti, kad tai Bartho epistemologijos kertinis akmuo, būtent, kad nėra kelio nuo „natūralaus“ žmogaus supratimo iki Dievo žinojimo. Nėra jokios natūralios teologijos, jokio tilto, jungiančio kasdienį daiktų ir asmenų pasaulio pažinimą ir Dievo pažinimą. Barthui Bultmannas reprezentuoja krikščionišką tikėjimą kaip „visiškai natūralų“ žmogiškosios egzistencijos supratimą, tačiau net žmogaus nuodėmingumo ir susvetimėjimo situacijos suvokimas negali būti pasiektas vien pasitelkus egzistencinę analizę, be žinojimo apie tai, ką Dievas suteikė išganymu. Taip Barthui teologinės kalbos problema tampa klausimu, kaip žmogaus žodis gali padėti išreikšti pirmąjį Dievo Žodį.

Bet kas gi yra šis „Dievo Žodis“, kurį Barthas laiko bet kokio teologinio diskurso pamatu? Šis šveicarų teologas atsako, kad Dievo Žodis sutinkamas trejopai – kaip apreiškimas, nukreiptas į Jėzaus Kristaus asmenį; taip pat kaip rašytinis Švento Rašto žodis ir skelbiamas Bažnyčios žodis. Šios trilypės struktūros pagrindas yra apreiškimas žodis, kurį Barthas sieja ne su pasakojimu, o gyvu Jėzaus Kristaus asmeniu. Tačiau šis esminis Žodis yra medijuotas rašytinio dokumento ir skelbiamo žodžio. Tai darni struktūra, kurioje neturi būti paneigtas nė vienas elementas. Akivaizdu, kad raštas ir skelbimas (kerigma) yra kalba, tačiau Barthas pabrėžia, kad ir apreiškimas yra kalba, būtent Dievo kalba. Tik ši kalba nepasižymi propozicijų ar sąvokų forma. Tačiau platesne prasme, jei apreiškimo akte „kažkas“ manifestuoja ir komunikuoja save, tai šie veiksmai taip pat prilygintini kalbėjimui. Tačiau idant būtų galima suprasti ir reflektuoti apreiškimą tiesą būtina kreiptis į kalbą griežtai verbaline prasme.

Negalima pamiršti Bartho konfesinės priklausomybės ir vieno iš protestantiškų *sola*, tai yra *sola scripta* – būtent Biblijos kalba, o ne šiaip kasdienė žmonių kalba – čia atlieka ypatingą vaidmenį. Bartho teologija net buvo

asocijuojama su bibrine teologija, nors ši asociacija ir nėra tiksli. Jau plėtodamas savo dogmatinę sistemą, šis teologas parodė didelę pagarbą kalbai, kuri pati, nebūdama biblinė, buvo adaptuota klasikinės krikščioniškosios teologijos. Taigi Barthas nesuabsoliutino biblinės kalbos, nors neabejotinai skyrė jai ypatingą statusą.

„Dievo Žodis“ Barthui reiškia „Dievas kalba“, ir, kas svarbiausia, ši „kalba“ nėra simbolinė išraiška. Tačiau, suprasdamas žmogiškosios kalbos neadekvatumą (baigtinumą), toliau analizuodamas Dievo kalbą, Barthas pripažįsta tam tikrą teiginio „Dievas kalba“ metaforiškumą. Bartas pirmiausia iškelia „Dievo Žodžio“ *dvasingumą*, tai reiškia, kad turinys skleidžiasi dvasios lygiu, nors ir neegzistuoja atskirai nuo kūniško įvykio. Antra, labai svarbus yra *asmeninis* „Dievo Žodžio“ pobūdis. Žodis yra asmuo – Jėzus Kristus. Čia Barthas remiasi tuo, kad kalba yra viena iš esminių asmenybės charakteristikų. Trečia, tai *tikslingumas* – „Žodis“ yra adresuotas žmogui, kad perkeltų į tikrąją būtį. „Dievo kalba“ turi būti suvokiama kaip jo veikimas. Tai performatyvi kalba, nukreipta ne tiek į informacijos perteikimą, kiek į veiksmų atlikimą. Pagaliau Žodis (*logos*). Tai Dievo paslaptis (*theos*). Jis kartu atveria ir paslepia tą, kuris kalba⁵.

Taigi akivaizdu, kad Dievo kalba nėra įprastinė kalba ir išraiška „Dievas kalba“ negali būti prilyginta išraiškai „Sokratas kalba“. Teigdamas, kad turime suvokti pirmąją išraišką pažodžiui, Barthas nenori pasakyti, kad turėtume girdėti balsą iš debesų ar panašiai. Bet, kita vertus, tai ir nereikia, kad siūloma *simbolinė* kalba. Tiesiog Dievo kalba yra unikali, ir, jei sutiksime, kad kalba manifestuoja save (apima saviakspresijos ir savikomunikacijos aktus), kad tai mintis, atgimstanti įvairiomis – tiek idealistinės, tiek egzistencinės filosofijos – formomis, kad visa kūrinių yra Dievo kalba, taps

⁵ Tai tam tikru lygiu gali būti pasakyta apie bet kokią kalbėjimą.

skaidresnė. Teologijoje itin svarbu atsiminti siauresnės verbalinės ir platesnės kalbos sampratos distinkciją. Šias sampratas supainiojus atsiranda didelių keblumų.

Taigi vėl iškyla tiesos apie Dievą įkalbinimo žmogiškojo diskurso priemonėmis problema. Bartho galutinis atsakymas – Dievo gailestingumas ir malonė suteikia žmogaus žodžiams galią kalbėti apie jį. Taip, kaip jis tapo kūnu Jėzuje Kristuje, taip leidžia dieviškai kalbai būti išreikštai žmonių kalba. Tokia analogijos rūšis vadinama *analogia gratiae*. Ji priklauso ne nuo žmogiškosios kalbos charakteristikų, o nuo to, kaip Dievas daro įtaką kalbai.

Ar toks sprendimas atitinka teologijos kaip intelektualios disciplinos statusą ir apologetinę užduotį? Akivaizdžiai patenkame į uždara ratą – tai išraiškos „Dievas teikia išganyką“, „Dievas sukūrė pasaulį *ex nichilo*“ aiškinamos išraiškomis „Dievas suteikė prasmę šiems žodžiams“, „Dievas padarė šią kalbą teisingą“. Įmanoma mąstyti Dievą esant ontologiškai pirmesnį už visa, kas yra, ir kad visa (ir kalba) įgyja prasmę iš Dievo, tačiau tai neatsako į mūsų keliamą klausimą – kaip galima inteligibili teologija? Bartho modelis, kurį F. Ferre'as vaizdžiai įvardijo „nuolankumo logika“ (Ferre 1962: 84), gali tenkinti tik kai kuriuos postmodernios teologijos atstovus, pagarbiai rymančius *Kito* akivaizdoje, juk bandyti kritiškai skverbtis į tai, kas priklauso nuo Dievo malonės, gali būti nuodėmingo išdidumo (*hybris*) ženklas.

Ligšiolinė analizė parodė, kad Barthas ir Bultmannas pristato priešingas viena kitai pozicijas: Bultmannas remiasi „žmogaus kalba“, o Barthas iškelia „Dievo kalbą“. Tačiau nė vienas iš jų negali patenkinamai išspręsti visų teologijos inteligibilumo paradoksų ir abejotiną logiką gelbsti įvairiomis analogijos versijomis. Bultmanno šuolis įvyksta, kai jis baigia kalbėti apie žmogiškosios egzistencijos galimybes ir analogiškai taiko tokios egzistencijos kalbą Dievui. Panašią, bet priešingą klaidą daro ir Barthas, apeliuodamas į *analogia gratiae*. Taigi nepaisant to, kad abu teologai nuodugnai

analizuoja teologinę kalbą, juos žudantis trūkumas yra loginio tilto tarp kalbos apie žmogų ir kalbos apie Dievą nebuvimas.

Ontologinis klausimas (*theoria*), religinis interesas (*theosis*) ir lingvistinės-loginės subtilybės

Trečiasis protestantiškos diskusijos teologijos kalbos klausimu dalyvis Paulius Tillichas itin daug dėmesio skyrė teologinei kalbai ir yra artimai, nors ir kontroversiškai susijęs su jau aptartais teologais. Tillichio sistemiškai išskleistas *koreliacijos principas* parodo, kaip teologinis judesys prasideda nuo klausimų, iškeltų pačios žmogiškosios egzistencijos, ir tai jį glaudžiai sieja su Bultmannu. Tillichio įsitikinimas, kad atsakymų reikia ieškoti apreiškime, susieja jį su Barthu. Tačiau Tillichas užsiima daug pozityvesnę poziciją simbolizmo atžvilgiu nei Bultmannas, teigdamas, kad religiniai simboliai yra būtini ir nepakeičiami su sąlyga, jei nepamirštamas jų simbolinis (ontologinis skaidrumas ir totalaus savęs paneigimas – *kenosis*) pobūdis. Taip pat Tillichio pozicija simbolizmo atžvilgiu skirtina ir nuo Bartho, nes pabrėžia simbolinį tokių išraiškų kaip „Dievas kalba“ pobūdį.

Bet esminis indėlis, kurį Tillichas pasitelkia teologinei kalbai analizuoti, yra tas „loginis tiltas, kurio taip trūko Barthui ir Bultmannui“ (Macquarrie 1967: 50). Tokią jungtį galime aptikti Tillichio religijos filosofijoje, nors iš pirmo žvilgsnio ji gali pasirodyti labai netvirta. Tai Tillichio „egzistencijos ir būties“ kalba ir šioje kalboje implicitiškai glūdinti tradicinės *analogia entis* doktrinos versija. Jis pažymi, kad nors kiekvienu atskiru teologinės sistemos atveju turime reikalą su konkrečiais simboliais ir vaizdiniais, tačiau pasigilinus, kaip funkcionuoja toks diskursas, tampa aišku, kad jį grindžia egzistencinė-ontologinė struktūra. Taigi konkretus teologinis diskursas turi ir egzistencinę dimensiją, nes siekia paveikti jį vartojančiųjų gyvenimus, ir ontologinę dimensiją, nes teikia galimybę įsiskverbti į Dievo paslaptį.

Tillichas įsitikinęs, kad „būties kalba“ (ne-metafizinė, baigtinumo hermeneutikos eskizuojama ontologija) leidžia vartoti nesimbolinius teiginius apie Dievą. Jo teiginys, kad „Dievas yra būtis savaime“, kaip minėta, gali būti supastas ne kaip teiginys apie Dievą, bet definicija, tai yra kaip tai, kaip Tillichas supranta žodį „Dievas“. Formalus, konceptualus egzistencijos – „būties kalbos“ pobūdis nepriklauso konkrečiai teologijos kalbai, todėl ta kalba yra pamatinė teologijos logika.

Tokia logika numatoma, kad teologiniai simboliai yra jos palaikomi. Tačiau ir čia dera elgtis atsargiai, nes ir egzistencijos-būties kalba apima vaizdinius ir simbolinius elementus. Kita vertus, viena simbolių visuma gali būti nušviečiama kita ir taip gali būti be galo (be tiesioginės kalbos). Tačiau kas gali tikrai būti padaryta – tai pereita nuo simbolių, turinčių didesnę konkretumo lygį (priklausančių esamai istorinei bendruomenei), esant universalėsių ir inteligibilių (ontologinių) simbolių. Egzistencijos ir būties kalba kaip tik ir pretenduoja į tokį universalumą⁶.

Tillichio religijos filosofijoje visada susieta tai, kas egzistenciška, ir tai, kas ontologiška. Tačiau vis dar atviras klausimas, kaip pereiti nuo egzistencijos kalbos prie ontologinės. Tai

tik kitokia pagrindinio teologinio klausimo formuluotė. Jau nebeklausiamo, koks Dievas yra savyje, nes jis negali būti objektyviai atitrauktas. Greičiau klausiamo, kaip, pradedant egzistencine nuostata ir tikėjimo fenomenologija, galime būti tikri, kad nejudame solipsistiniame rate, o siekiame ontologinės dimensijos, kur kalbame apie transsubjektyvią tikrovę, nors ir pasirodančią tik kaip žmogui.

Nepaisant epistemologinių problemų svarbos bei psichologinių žmogaus buvimo charakteristikų, ontologija yra esminė Tillichio teologijoje, ji grindžia visą filosofinės teologijos projektą. Ontologiją Tillichas supranta kaip pastangą atsakyti į ontologinį klausimą. Tačiau ši tautologija nėra neproblemiška, nes „ontologinis klausimas Tillichio buvo formuluojamas *prima facie* gana skirtingai“ (Macleod 1973: 17). Įvairaus laikotarpio veikaluose sutinkame tokias šio klausimo formuluotes: „klausimas, nagrinėjantis tų esminių struktūrų charakterį, kurios daro patyrimą galimą, yra visuomet tas pats. Tai filosofinis klausimas“ (Tillich 1951: 17), „ontologija kelia paprastą ir be galo sunkų klausimą: ką reiškia *būti*? Kokios yra bendros viskam, kas yra, viskam, kas dalyvauja būtyje, struktūros?“ (Tillich 1954: 12), „filosofija kelia tą ultimatyvų klausimą, kuris turi būti iškeltas, tai yra klausimą, ką būtis, tiesiog būtis, reiškia <...>, kokia būties prasmė? Kodėl yra būtis, o ne nebūtis?“ (Tillich 1948: 86), „meilės, galios ir teisingumo pamatinė prasmė turi būti mūsų pirma užduotis <...>, ontologija yra kelias, kuriame šių trijų sąvokų prasmė gali būti rasta“ (Tillich 1954: 2). Kyla klausimas, ar toks gana skirtingų užduočių filosofinei teologijai formulavimas, nėra lemtingas teologinei epistemologijai, tai yra „kalbėjimui apie...“. Šiuo požiūriu labai svarbus ir keblus Tillichio sistemos momentas yra ontologinio klausimo (*ontological question*) ir religinio intereso (*religious quest*) tapatinimas. Ar pagrįstai ir kodėl Tillichas mano, kad verta suvokti religingumo paiešką kaip būties paslapties įminimą?

Tillichio tyrinėtojo A. M. Macleodo teigimu, „Tillichio įsitikinimas, kad visi žmonės kelia

⁶ Egzistencinė kalba reiškia kalbą, aprašančią žmogiškosios egzistencijos struktūras ir būtį, kuri priklauso šiai egzistencijai. Geriausias pavyzdys yra Heideggerio egzistencinės Dasein struktūros schema. Ši schema pasiekta išsamia, sistemiška fenomenologine analize, turi aukštą techninį pobūdį ir gali būti realiai pritaikyta, pavyzdžiui, psichoterapijoje. Tačiau pavadinimas „egzistencinė kalba“ gali būti taikoma ne tik egzistencialistų darbams, bet ir daugeliui ankstesnių bandymų aprašyti žmogaus būtį pasaulyje. Naujojo Testamento Pauliaus aistra yra puikus to pavyzdys. Jis turbūt neplanavo atlikti fenomenologinės analizės šiuolaikine prasme, tačiau kohorentiškas įvairių fenomenų suvokimas (kūnas, siela, dvasia, protas, širdis, sąžinė) sudaro visumą bet kokios individualios egzistencijos atžvilgiu. Gal jo žodynas neatrodo labai painus, tačiau modernios Heideggerio metaforos (įmestis ir pan.) rodo, kad sąvokų ir įvaizdžių riba nėra griežta. Bet kokiu atveju Pauliaus kalba buvo adekvati iškeltai užduočiai – išryškinti krikščioniškosios egzistencijos pobūdį ir kartu pagrįsti jos išskirtinumą.

religinius klausimus, yra paremtas mintimi, kad yra tam tikri afektai, neatsiejami nuo žmogiškos egzistencijos“ (Macleod 1973: 23). Populiarioje knygoje *Drąsa Būti* Tillichas išskiria tris fundamentalius žmogiškus nerimus: mirties, kaltės ir beprasmybės nerimą. Mirties nerimas veikiamas žmogaus mirtingumo išsąmoninimo, kaltės patirties – prarajos tarp to, koks žmogus yra, ir koks turėtų būti, o beprasmybė lydi žmogaus gyvenimą kaip absoliutus betikslisliškumas. Tad „visose trijose formose nerimas yra egzistencinis ta prasme, kad priklauso egzistencijai kaip tokiai, o ne nenormaliems proto stoviams kaip kad neurotinio nerimo atveju“. Šie trys tipai susipynę taip, kad, nors paprastai vyrauja kuris nors vienas iš jų, nerimo foną palaiko visi kartu, jų „skirtingumas nereiškia išskirtinumo“ (Tillich 1999: 33).

Drąsoje Būti išskirti nerimo tipai išsaknię būtent „nebūties grėsmė“. Svarbu tai, kad terminą „nebūti“ Tillichas laiko ne šiaip metafora, o tikslia (*precise*) ontologine sąvoka. Pabrėžtina, kad kai *Drąsoje Būti* Tillichas skelbia, kad nebūties grėsmė yra egzistencinio nerimo šaltinis, jis susieja mirties nerimą su ontine nebūtimi, kaltės nerimą su moraline nebūtimi, o beprasmybės nerimą su dvasine nebūtimi. Tačiau tai tik nebūties grėsmės raiškos formos, tad galima sutikti su Tillichu idėja, kad yra vienas nerimas, kankinantis žmogų, ir tai dera su teiginiu, kad *teologija* yra nukreipta į vieną siekį – *palaikanti galios paiešką*, kuri yra generuojama nerimo patirties. Bet svarbiausia, kad šią kreiptą koreliuoja ir *filosofija*, užduodama ontologinį klausimą.

Tad jei Tillichas teigia, pirma, kad žmonės kenčia nerimą ir, antra, kad šis nerimas atskirtas nuo psichologinių būklių ir gimsta nebūties grėsmėje, tai reiškia, kad esminis žmogaus poreikis ir siekis yra būties (galios) paieška, palaikoma universalios nerimo patirties. Tai jau žingsnis link ontologinio skaidrumo – jei būtis apskritai yra apibūdinama, tai pirmiausia kaip nebūties nugalėtoja. Būties-nebūties dialektika rodo, kad nerimo akivaizdoje būtina kelti klausimą apie nebūtį nugalinčią galią.

Anot A. M. Macleodo, „Tillichas fatališkai supainioja būties klausimą, ultimatyvios tikrovės siekį su mintimi, kad žmogus kaip toks kelia ontologinį klausimą“ (Macleod 1973: 31). Teiginį, kad žmogus yra būtybė, kelianti būties klausimą, pirmiausia grindžia analizė, prasidedanti teze „žmogus yra būtybė, kuri gali klausti“. Nors, atrodo, šis teiginys nekelia abejonių, tiesiog yra trivialus, Tillichio analizė verta dėmesio. Ši interpretacija suformuluota tarsi atsakymas į klausimą „ką reiškia klausti?“.

Pasak Tillichio, klausti reiškia, pirma, kad neturime to, apie ką klausiamo ir, antra, tam, kad galėtume apskritai kažko paklausti, turime bent iš dalies tai *turėti*; kitaip tai negalėtų būti klausimo objektas. Tad klausiantysis kartu ir *turi objektą*, ir neturi objekto, dėl kurio kelia klausimą.

Šis „turėjimo“ sąvokos vartojimas klausinėjimo logikai (platoniško *dalyvavimo* „primirštoje“ būtyje atspindžiai) Tillichui reiškia, kad klausti „apie kažką“ arba klausti „būtent to“, tai suprasti – paversti klausimą į kreipinį, reikalavimą ar prašymą. Pavyzdžiui, jei vyras sako žmonai: „paduok man mašinos raktelius“, jis klausia (kreipiasi, prašo) *dėl* raktų, tačiau joks klausimas (teorine prasme) neužduodamas, tai tik darbinis paklausimas. Jei žmona atsako „tu juk juos ką tik turėjai, kur juos galėjai padėti?“ – be kitų dalykų, ji klausia *apie* raktus, bet *nesiekia jų* (*not asking for them*). Tad „klausti“ Tillichui reiškia „klausti kažkam“ (*for*), o tokia prasmė konjunkcijoje su veiksmazodžiu „turėti“ numato, kad šis klausimo supratimas labai skiriasi nuo to, kaip žmonės užduoda klausimus. Prašymas *kažko* (*for*) numato, kad aš to kažko *neturiu*, šia prasme klausti reiškia siekti, kad tai būtų man pateikta. Tai kreipinys, prašymas, siekis, bet ne klausimas *apie kažką*.

Derėtų pabrėžti, kad keblumą švelnina dažnas klausimo vartojimas abiem prasmėmis iš karto – „klausti (teirautis) kažko“ yra variacija arba tiesiog sutampa su „klausti apie“ idioma: argi, keldami klausimą, nieko nesiekiamo, kad ir informacijos kaip atsakymo į klausimą? Jei pripažįstame tokį idiomų sutapimą, tai negalime

kaltinti Tillichio painumu. Tačiau situacijose, kai idiomos sutampa, tai, „ko siekiama“, nesutampa su tuo, „ko klausiama“. Klausiti apie orą yra siekti informacijos, tačiau tai nėra prašyti oro. Taip atsiveria rimta problema: Tillichas sutapatina tai, ko siekiame, su tuo, ko klausiame. Prilygindamas „kiekvieną žmogų filosofui“ (Tillich 1954: 37), teigdamas, kad „žmogus yra tokia būtybė, kuri iš prigimties kelia būties klausimą“ (Tillich 1955: 8), Tillichas patvirtina platoniską dialektiką – tam, kad galėtume ko nors paklausti, turime tai jau iš dalies turėti; kitaip tai negalėtų būti mūsų klausimo objektas. Tai ar Tillichio analizė apskritai kreipiamą į klausimų kėlimą, ar į pageidavimų (siekių) formulavimą? Ar yra prasmė teigti, kad „tam, kad paklaustumė, turime iš dalies turėti klausimo objektą“?

Galima sutikti, kad Tillichio analizė numato būtinas logines sąlygas klausimui kelti. Pavyzdžiui, kad galėtume paklausti, koks yra atstumas nuo A iki B, turime 1) žinoti, kad jie žymi vietą, ir 2) nežinoti aktualaus atstumo tarp jų. Todėl galime teigti, kad Tillichas nustato klausimui kelti būtinas sąlygas. Tačiau ar sunkumai neatgimsta kreipiantis į šios analizės išvadą, kad „žmogus yra būtybė, kuri kelia ontologinį klausimą“ (Tillich 1955: 11).

Kaip matome, Tillichas specialiam ontologinio klausimo kėlimo atvejui išplečia ir taiko būtinų klausimo kėlimo sąlygų analizę. Dar kartą galime suformuluoti klausimų kėlimo analizės išvadą taip: „kartu ir žinome, ir nežinome apie klausimo objektą“. Tokiu atveju Tillichas negali taikyti šios (būtinas sąlygas klausimo kėlimui) apibendrinančios tezės specialiam ontologinio klausimo atvejui, teigdamas, kad žmogus, užduodamas ontologinį klausimą, ir turi, ir neturi būti. Jis gali tik tvirtinti, kad žmogus, keliantis ontologinį klausimą, kartu ir žino, ir nežino *apie būti*. Tačiau toks tezės performulavimas neleistų Tillichui grįžti ontologinio klausimo žmogaus baigtinume, nes, anot jo, žmogaus baigtinumas konstituojasi ne ribotame žinojime, o ribotoje „būties galioje“, tai yra ribotose galiose priešintis nebūties grėsmei. Taigi Tillichas painioja klau-

simą „apie būti“ (*asking about being*) ir „būties siekį“ (*asking for being*). Tillichio žmogaus baigtinumo (kaip būties ir nebūties dermės, kaip būties, nuolat esančios nebūties akivaizdoje) traktavimas paaiškina, kodėl jis mano, kad žmogus *qua finite* prašo (*asking for*) būties, kur pastaroji yra nebūties grėsmei besipriešinanti galia. Tačiau iš esmės jis teigia, kad būtent žmogaus baigtinumas pagrindžia ontologinį klausimą. Taip yra todėl, kad jis tapatina (painioja) klausimą apie būti ir būties galios poreikį egzistencinėmis sąlygomis.

Apibendrinkime: yra du būdai susieti tai, kad žmonės yra religingi ir kad kai kurie (tie, kurie yra filosofai) kelia ontologinį klausimą:

1. Ontologinis klausimas formuluojamas kaip išryškinantis žmogiškos situacijos specifiką, kuri numato religinio siekio neišvengiamybę žmogiškai būtybei. Šia prasme ontologas kuria žmogaus doktriną, kuri atskleidžia, kad žmogus kelia būties klausimą. Filosofinėse *Sisteminės Teologijos* dalyse itin plėtojama ši antroji ontologo užduotis – nušviesti religiją aprašant žmogaus situaciją, kurios deskripcija paaiškina, kodėl būties klausimas (ar ultimatyvios tikrovės klausimas) yra universaliai bendražmogiškas. Juk būtent dėl baigtinumo ir atskyrimo patirties žmonės patiria mirties, kaltės nerimą, o tai yra religinio intereso pamatas. Panašiai ontologo (filosofo, o tuomet – ir teologo) užduotis suvokiama ir *Drąsoje būti* (Tillich 1999: 57–59): būtent tų *egzistencinių* patirčių (pirmiausia nerimo), kurios skatina paskatą religinei patirčiai, atsiskyrimas nuo *patologinių* nerimų, kurie turi būti psichiatrinio gydymo metodų objektas, kaip tik reikalauja ontologinės žmogaus prigimties suvokimo. Taigi religinis siekis (tikrosios žmogaus prigimties atkūrimas dieviškoje tikrovėje – *theosis*), generuotas egzistencinio *nerimo*, *gali būti* nušviestas ontologo (aiškus dabartinės keblios žmogaus situacijos ir perspektyvų supratimas – *theoria*), jei jis savo darbą suvokia

kaip žmogaus doktriną, kuri identifikuoja tas žmogiško faktiškumo savybes, kurios gimdo egzistencinį nerimą.

2. Ontologinis klausimas formuluojamas kaip klausimas apie tai, ko siekiama religiniame (tikėjimo) akte. Jei religinis siekis suvokiamas kaip Būties ar ultimatyvios tikrovės siekis, tai ontologinis klausimas yra apie būtį ar tikrovę, kuri yra religinės sąmonės objektas. Iš pirmo žvilgsnio atrodo, kad ši pozicija panaikina Tillichui taip reikšmingą skirtį tarp tokių klausimų apie būtį, į kuriuos ontologas tikisi atsakyti, ir tokių klausimų apie Dievą, kuriems atsakymai gali būti teikiami tik remiantis apreiškimu.

Taigi Tillichio egzistencinės-ontologinės kalbos, kuri iš pradžių atrodė kaip pamatinių teologinės kalbos problemų sprendimo metodas, analizė parodė, kad egzistuoja nelygiavertis „ontologinės (filosofinės) teologijos“ ir „Žodžio (apreiškimo) teologijos“ santykis. Todėl, kad Tillichas griežtai atmeta ne apreiškimu grįstą teologiją, dažnai pražiūrima, kad ontologinė teologija apima Žodžio teologiją, todėl, kad Žodis, kuris Tillichui reiškia plačiąją prasme religinį diskursą, kuris yra simbolinis, medijuoja Būties galią. Tillichio įsitikinimu, biblinės tradicijos kalba pasižymi galia būtent todėl, kad simbolizuoja Būtį savyje. Simboliai, skirtingai nei sąvokos, tinkami pamaldumui ir teikia išganymą, nes manifestuoja Būtį savyje kaip tikrąjį, nestabmeldišką, ultimatyvaus rūpesčio objektą, tad leidžia visus menkesnius rūpesčius organizuoti jam ir taip suteikti gyvenimui ultimatyvų prasmę. Antra, žmogaus problema (asmenybės dezintegracijos, totalaus sutrikimo priežastis) yra nebūties grėsmė, o palaikančią galią perteikiantys simboliai suteikia *drąsos būti*. Taigi Tillichio *drąsa būti* pasirodo kaip krikščioniškosios tradicijos eksplikacija egzistenciniais-ontologiniais (to meto) terminais, kita vertus, tradicijos simboliai tokiai eksplikacijai yra būtini dėl savo poveikio, kuris nebūdingas ontologinėms sąvokoms.

Išvados

Postmitologinėje eroje nebetikima, kad teologiniai teiginiai gali pasiekti akivaizdaus – objektyvaus – įrodymo statusą. Kalbant apie Dievą, neįmanoma atlikti įprastų verifikacijos procedūrų.

Sąvoka „tikėjimas“ būtina apima ir garantijos kognityvioje srityje trūkį, kitaip religija subordinuojama filosofijai ar kitoms pasaulėvaizdį teikiančioms ar dekonstruojančioms disciplinoms. Tačiau teologija, kaip religinę sąmonę eksplikuojanti disciplina, neigia tikėjimo lokaciją vidinėse žmogaus būsenose, kreipiasi į transsubjektyvią tikrovę, siekdama tokių kreipinių pagrįsti koherentiškomis teiginių aibėmis. Racionali gali ir turi būti teologinė sistema, bet ne ja perteikiama religinė substancija.

Šiuolaikinė teologija sugretina klasikinio diskurso simuliakrus su šiuolaikinėmis disciplinomis ir jų reprezentacinėmis ekonomijomis ir jas transcenduoja teigia, kad tikroji teologijos bazė yra pati žmogaus egzistencija ir taip užtikrina teologijai vietą prasminiame diskurse.

Savo epistemologine struktūra filosofinės XX amžiaus ontologijos (baigtinumo hermeneutikos) pateikiamas susitikimas su Būtimi, gyva paslapties pajauta, kad yra kažkas, o ne niekas, yra labai artimas apreiškimo definicijai. Tik teologai Būties atvertį išventina ir šaukiasi tikėjimo. Todėl teologinė kalba nesitenkina subjektyvių išpūdžių komunikacija, o pasitelkusi filosofinę ontologiją interpretuoja ir nušviečia giliausius egzistencijos lygmenis. Taip teologija yra atsiejama nuo objektyvinančios mito ir metafizinės kalbos abstrakcijų.

Straipsnyje pateikta analizė parodė, kad iškalingiausi XX amžiaus teologinių kontroversijų atstovai – K. Barthas, R. Bultmannas ir P. Tillichas – pristato priešingas viena kitai pozicijas. Bultmannas remiasi „žmogaus kalba“, o Barthas iškelia „Dievo kalbą“, Tillichas, remdamasis fenomenologine ontologija, siekia sintetinti šiuos kraštutinius. Tačiau nė vienas iš jų negali patenkinamai išspręsti teologijos

inteligibilumo paradoksų ir abejotiną logiką grindžia įvairiomis analogijos versijomis.

Pagrindinė naujų teologijos modelių problema – tai skirtis tarp egzistencinės kalbos, kuri kreipiasi tiesiogiai į savo tikrąjį objektą (žmogiškąją egzistenciją), ir tokios (egzistencinės-ontologinės) kalbos, kurios „objektas“ žymimas sąvoka „Dievas“. Baigtinumo klausimai (egzistencinės-ontologinės problemos) šiems protestantų teologams negali būti išspręstos, kol jos nėra matomos kaip „religinės“, t. y. kaip ultimatyvus nerimo (nebūties grėsmės) tematizavimas.

Nemirtingumo siekis egzistencijoje, kognityvioje srityje reiškia teologinio mąstymo siekį. Tradicijos simboliai yra apreiškimo įrankiai, o pagal Tillichą, apreiškimas yra grįstas ontologiniu esinių dalyvavimu būties pamate. Sąvokos nereikalingos pamaldumui, jos turi būti vartojamos, kai religiniai simboliai traktuojami kaip interpretacijos medžiaga ir kritikos objektas, o tai neišvengiama kintant istoriniam kontekstui. Religinį simbolių diskursas būtinas todėl, kad ontologinės sąvokos neišreiškia ekstatinio racionalumo aspektų ir nepasižymi gyvenimą transformuojančia galia.

Literatūra

- Barth, K. 1956. *Church Dogmatics*. Vol. 1. Edinburgh: T. and T. Clark.
- Bultmann, R. 1935. „What sense is there in talking of God?“, *Christian Scholar* XLIII: 213–222.
- Bultmann, R. 1957. *Kerygma and Myth*. London: S. P. C. K.
- Bultmann, R. 1958. *Jesus Christ and Mythology*. New York: Scribner.
- Caputo, J. 1986. *The Mystical Element in Heidegger's Thought*. New York: Fordham University Press.
- Carnapas, R. 2006. „Metafizikos įveika kalbos loginės analizės būdu“, iš Nekrašas, E. *Filosofijos įvadas*. Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidybos institutas.
- Emmet, D. 1952. „Epistemology and the Idea of Revelation“, in *The Theology of Paul Tillich*, ed. by
- Kegley, C. W. and Bretall. R. W. New York: Macmillan, 198–214.
- Ferre, F. 1962. *Language, Logic and God*. London: Eyre and Spottiswoode.
- Heideggeris, M. 1992. *Rinktiniai raštai*. Vertė A. Šliogeris. Vilnius: Mintis.
- Losee, J. 1992. *Religious Language and Complementarity*. New York/London: Lanham.
- Macleod, A. M. 1973. *Paul Tillich: An Essay on the Role of Ontology in his Philosophical Theology*. London: George and Unwin Ltd.
- Macquarrie, J. 1967. *God – Talk: An Examination of the Language and Logic of Theology*. London: SCM Press LTD.
- Rose, H. D.-J. 1959. *Religion in Greece and Rome*. New York: Harper and Row.
- Santayana, G. 1955. *Scepticism and Animal Faith: Introduction to a System of Philosophy*. New York: Dover Publications.
- Tillich, P. 1948. *The Protestant Era*. Chicago: University of Chicago Press.
- Tillich, P. 1951. *Systematic Theology*. Vol. 1. Chicago: University of Chicago Press.
- Tillich, P. 1954. *Love, Power and Justice*. New York and London: Oxford University Press.
- Tillich, P. 1955. *Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality*. Chicago: University of Chicago Press.
- Tillich, P. 1957. *Systematic Theology*. Vol. 2. Chicago: University of Chicago Press.
- Tillich, P. 1999. *Drąsa Būti*. Vertė N. Norkūnienė. Vilnius: Vaga.

CONTROVERSIES CONCERNING THEOLOGICAL LANGUAGE: COGNITIVITY AND REVELATION

Mindaugas Briedis

Theological language as a problem under research is especially a controversial one. The question of language emergence is crucial if we are willing to consider theology as a rational and/or critical discipline despite its „object“ or „religious substance“ which can be defined as irrational in the sense of divine mystery. The reflection of a specific referential system which is constituted by theological propositions uncovers peculiar logic of theological language which in turn is always in correlation with basic shifts in philosophy. The paper questions this mutuality as well as presents several characteristic controversies in contemporary theology, particularly in the protestant one. After these goals are achieved, it is possible to formulate concluding ideas about the problem of cognitive value of revelation, and, on the other hand, about the influence of concrete forms of knowledge (modern ontology) for the structures of faith.

Keywords: language, theology, logos, cognitivity, revelation.

Įteikta 2007-09-10, priimta 2007-11-23