Karls Rāners

TICĪBAS PAMATKURSS

IEVADS KRISTIETĪBAS JĒDZIENĀ

Karls Rāners

TICĪBAS PAMATKURSS

IEVADS KRISTIETĪBAS JĒDZIENĀ

LU Akadēmiskais apgāds

UDK 27
Ra533

Rāners, Karls. *Ticības pamatkurss. Ievads kristietības jēdzienā.* No vācu valodas tulkojis Rihards Kūlis. Rīga: LU Akadēmiskais apgāds, 2024. 480 lpp.

Grāmata izdota ar Latvijas Universitātes Humanitāro un sociālo zinātņu padomes 2023. gada 20. oktobra sēdes lēmumu Nr. 13.

Rezenzenti
Dr. phil. Raivis Bičevskis, Latvijas Universitātes profesors
Dr. habil. philol. Irēna Ilga Jansone, Latviešu valodas institūta vadošā pētniece

Literārā redaktore Inta Rozenvalde
Korektore Gita Kļaviņa
Vāka dizainu veidojusi Baiba Lazdiņa
Iekšlapu dizainu veidojusi un maketējusi Ineta Priga

© Rihards Kūlis, 2024
© Latvijas Universitāte, 2024

ISBN 978-9934-36-323-8
ISBN 978-9934-36-324-5 (PDF)

Satura rādītājs

Priekšvārds 7

Saīsinājumi 13

Ievads 15

1. Vispārēji iepriekšēji apsvērumi 15
2. Zinātniski teorētiskas iepriekšējas piezīmes 16
3. Par dažām teorētiskām izziņas pamatproblēmām 27

Pirmais gājums. Vēsts uzklausītājs

1. Filosofijas un teoloģijas satuvinājums 37
2. Cilvēks kā persona un subjekts 38
3. Cilvēks kā transcendenta būtne 44
4. Cilvēks kā atbildīga un brīva būtne 47
5. Personālais šeitesamības jautājums kā glābšanas jautājums 51
6. Cilvēks kā rīcībā esošais 53

Otrais gājums. Cilvēks absolūtā Noslēpuma priekšā

1. Meditācija par vārdu "Dievs" 57
2. Dieva izziņa 64
3. Dievs kā persona 81
4. Cilvēka attiecības ar savu transcendento pamatu: kreatūriskums 86
5. Dieva sastopamība pasaulē 91

Trešais gājums. Cilvēks kā būtne, ko radikāli apdraud vaina

1. Tēma un grūtības tās risinājumā 101
2. Cilvēka brīvība un atbildība 104
3. Iespējamība izlemt pret Dievu 108
4. "Iedzimtais grēks" 116

Ceturtais gājums. Cilvēks kā Dieva brīva, piedodoša pašvēstījuma notikums

1. Iepriekšējas piezīmes 127
2. Ko nozīmē "Dieva pašvēstījums"? 128
3. Pašvēstījuma kā "pārdabiska eksistenciāļa" piedāvājums 136
4. Par Trīsvienības mācības izpratni 143

Piektais gājums. Pestīšanas un atklāsmes vēsture

1. Iepriekšēji apsvērumi par problēmu 149
2. Transcendentalitātes un transcendences vēsturiskais pastarpinājums 150
3. Pestīšanas un atklāsmes vēsture kā koekstensīva ar kopējo pasaules vēsturi 153
4. Par attiecībām starp vispārējo transcendentālo un kategoriāli sevišķo atklāsmes vēsturi 162
5. Par faktiskās atklāsmes vēstures struktūru 170
6. Kopsavilkums par atklāsmes jēdzienu 177

Sestais gājums. Jēzus Kristus

1. Kristoloģija evolucionāra pasaules uzskata ietvaros 184
2. Par mūsu attieksmes pret Jēzu Kristu fenomenoloģiju 206
3. Transcendentālā kristoloģija 209
4. Ko sauc par "Dieva cilvēktapšanu"? 214
5. Par (teoloģiski izprastu) pirmslieldienu Jēzus dzīves un nāves vēsturi 229
6. Jēzus nāves un augšāmcelšanās teoloģija 263
7. Klasiskās kristoloģijas un soterioloģijas saturs, paliekošais nozīmīgums un robežas 281
8. Pie jautājuma par ortodoksālās kristoloģijas jauniem pamatojumiem 289
9. Kristieša personiskā attieksme pret Jēzu Kristu 300
10. Jēzus Kristus nekristietiskajās reliģijās 305

Septītais gājums. Kristietība kā baznīca

1. Ievads 317
2. Baznīca kā Jēzus Kristus iedibinājums 320
3. Baznīca Jaunajā Derībā 330
4. Principiāli [jautājumi] par kristietības baznīciskumu 336

5. Par katoliskās baznīcas kā Kristus baznīcas leģitimācijas netiešo metodi ... 339
6. Raksti kā baznīcas grāmata ... 361
7. Par baznīcas maģistēriju ... 369
8. Kristietis baznīcas dzīvē ... 379

Astotais gājums. Piezīmes par kristietisku dzīvi

1. Vispārīgs kristietiskās dzīves raksturojums ... 393
2. Sakramentālā dzīve ... 401

Devītais gājums. Eshatoloģija

1. Daži priekšnosacījumi eshatoloģijas izpratnei ... 421
2. Vienotā eshatoloģija kā individuāla [eshatoloģija] ... 424
3. Vienotā eshatoloģija kā kolektīva [eshatoloģija] ... 433

Neliels epilogs: Īsas ticības formulas ... 436

Detalizēts satura rādītājs ... 448

***Kristaps Oliņš, Andris Priede.* Karls Rāners – laicīgais un pārlaicīgais** ... 456

***Rihards Kūlis.* Karls Rāners un Rietumu racionalitāte** ... 469

Priekšvārds

Pie kā šī grāmata vēršas? Tas ir jautājums, uz kuru pat autoram nav viegli atbildēt. Noslēpuma dziļums un neaptveramība, ar ko sastopamies kristietībā, nepārredzamā daudzveidība cilvēkos, kurus mēģina uzrunāt kristietība, protams, liedz iespēju visiem *reizē* pateikt kaut ko par kristietības jēdzienu. Ievads kristietības jēdzienā kādam droši vien šķitīs par "augstu", par sarežģītu un abstraktu, citam atkal par primitīvu. Autoram, kurš gribētu vērsties pie savā ziņā izglītota lasītāja, kas nebaidās no "jēdziena sprieguma", atliek cerēt, ka viņš atradīs tādus, kam grāmata nebūs ne par grūtu, ne primitīvu.

Turpmākās pārdomas tādēļ varētu risināties "pirmajā refleksijas pakāpē". Šajā priekšvārdā nav nepieciešams smalkās izziņas teorētiskās pārdomās atklāt, kas ar to domāts. Šīs uzdrīkstēšanās priekšnosacījums ir vienkāršs [apsvērums]: no *vienas* puses, nevajag katehisma veidā un tradicionālos formulējumos tieši atkārtot to, ko sludina kristietība, bet gan šī vēsts – cik vien šādā īsā apcerējumā iespējams – ir jāizprot no jauna un jānoved līdz "jēdzienam"; kristietība – nekaitējot tās vienreizīgumam un nesalīdzināmībai –, cik vien iespējams, jāievirza mūsdienu cilvēka izpratnes horizontā. Turklāt nedrīkstētu [to] darīt tā, it kā kristietis *pirms* šīm pārdomām nebūtu zinājis, kas ir kristietība. Taču nedrīkst arī tikai pārstāstīt to, kas pateikts jebkurā tradicionālā kristietiskajā katehismā, balstoties uz ticību, kas sevī jau ir pilnībā rimusi. Šādu nodomu nevar realizēt bez samērā nogurdinošām pārdomām un jēdzieniskā darba. No *otras* puses, šāds pirmais ievads arī nevar uzdrīkstēties izrisināt visus apsvērumus, jautājumus un aporijas, kas "par sevi" piederas zinātnes teorijai, valodas filosofijai, reliģijas socioloģijai, reliģijas vēsturei, reliģijas fenomenoloģijai, reliģijas filosofijai, fundamentālteoloģijai, ekseģēzei un Bībeles teoloģijai un, visbeidzot, sistemātiskajai teoloģijai. Tas šādai grāmatai un vispār atsevišķam teologam mūsdienās un, visbeidzot, arī lasītājam, kas šādu grāmatu meklē, ir neiespējami. Ja tas tiktu prasīts, tad "paskaidrojums par cerību, kas mīt mūsos" [sal. 1Pēt 3:15], intelektuāli

godīga kristīgās ticības atbildība kristieša priekšā, kurš te tiek gaidīts kā lasītājs, būtu neiespējama. Šādu lasītāju varētu vien sūtīt atpakaļ pie baznīcas katehisma, aicinot viņu dvēseles glābšanas labad vienkārši ticēt tam, kas tur mācīts.

Šī grāmata dibinās uz pārliecību – un vēlas šo pārliecību pati ar sevi stiprināt –, ka starp vienkāršu katehisma ticību, no vienas puses, un virzīšanos cauri visām pārējām nosauktajām zinātnēm – un vēl dažām citām –, no otras puses, tomēr pastāv kristīgās ticības attaisnojums intelektuālajā godīgumā, proti, līmenī, kuru nosaucām par "pirmo refleksijas pakāpi". Šādai iespējamībai *jābūt*, jo arī teologs, kurš specializējies noteiktā nozarē, var būt kompetents labākajā gadījumā tajā vai citā disciplīnā, nevis visās, kas "par sevi" būtu vajadzīgs augstākai, otrajai vai vēl nākamajai refleksijas pakāpei, ja viņam savu teoloģiju kategoriskā un zinātniski adekvātā veidā vajadzētu konfrontēt ar visiem šīs disciplīnas jautājumiem un uzdevumiem. Turklāt arī cilvēks dzīvo savas eksistences veselumā un dažādās atsevišķās tās dimensijās nevis tāpēc, ka refleksīvi nodarbojas ar visām mūsdienu zinātnēm, tomēr viņš var un viņam vajag šo savas eksistences veselumu netiešā un summārā veidā attaisnot savas intelektuālās sirdsapziņas priekšā. Uz šādām atziņām balstās šīs grāmatas nolūks "pirmajā refleksijas pakāpē" izteikt kristietību tās veselumā un sniegt godīgu atbildi. Vai mērķis ir sasniegts, to lai izšķir lasītājs, turklāt arī viņam, protams, paškritiski jāvaicā, vai šā uzdevuma neizdošanās īstie cēloņi nav jāmeklē viņā pašā, un tas nebūt nav neiedomājami. Protams, mēģinājumu darboties pirmajā refleksijas pakāpē un tādējādi aptuveni tematizēt un leģitimēt kristietību tās veselumā var dēvēt par "pirmszinātnisku". Tiem, kas tā domā, būtu jājautā, vai šodien kāds savu eksistenci var aptvert citādi kā vien šādā "pirmszinātniskā" veidā un vai šādā nodarbē būtu ļoti saprātīgi nostāties – ņemot vērā nevienam atsevišķam cilvēkam vairs kopumā nepārvaldāmās mūsdienu zinātnes – "zinātniskā" pozā; bet varbūt tomēr šādas "pirmszinātniskas" pārdomas neprasa tik daudz precizitātes un jēdziena sprieguma, ka tās droši sevi var statīt līdzās daudzām atsevišķajām disciplīnām, kurām "par sevi" arī būtu vieta šādās pārdomās, taču kuras attiecībā uz atsevišķu teologu un kristieti vairs tieši nav izmantojamas, ja viņš savu pozīciju mēģina nostatīt pret kristietību [tās] veselumā [un dara to] laikā, kurā, protams, visas šīs atsevišķās zinātnes ir intensīvi jāattīsta tālāk, taču tās sava kompleksā rakstura un sarežģītības un metožu plurālisma dēļ kā tādas ir izmanevrējušas no *tās* jomas, kurā atsevišķs kristietis – un

arī atsevišķs teologs – visupirms var atbildēt par savu kristietību. Pastāv īpašs atsevišķo teoloģisko disciplīnu "nozaru idiotisms" – tas pats par sevi ir visnotaļ attaisnojams. Taču šeit no tā būtu jāizvairās.

Ar tēmu "ticības pamatkurss" autors nodarbojas jau daudzus gadus. Būdams augstskolu pasniedzējs Minhenē un Minsterē, viņš par šo tēmu divas reizes ir lasījis kursus ar nosaukumu "Ievads kristietības jēdzienā". No šīs [savas] izcelsmes vēstures grāmata ir ieguvusi vairākas īpatnības, kuras, to veidojot, negribējās pazaudēt: [pirmām kārtām,] atsevišķām nodaļām, iespējams, ne vienmēr ir – mērojot ar konkrētās tematikas lielāku vai mazāku svarīgumu un salīdzinot citarcitu – tāds kvantitatīvais apjoms, kāds būtu tām pienācies, jo priekšlasījumos šo ideālu ir grūti sasniegt. Otrām kārtām, ja vadās pēc vispārīga un abstrakta jautājuma, ko gan šādā "ievadā kristietības jēdzienā" varētu un vajadzētu aplūkot, tad faktiski izdarītā izvēle (tāda izvēle ir neizbēgama) dažiem varētu likties nedaudz patvaļīga. Saistībā ar to var izjust kā trūkumu daudz ko tādu, kas attiecas uz reliģisko un teoloģisko izteikumu izziņas teorētiskajām un zinātniski teorētiskajām iespējām vispār. Var rasties iespaids, ka svarīgas dogmatikas tēmas – iespējams, Trīsvienības teoloģija, Krusta teoloģija, mācība par kristīgo dzīvi, eshatoloģija – ir aplūkotas pārāk īsi. Var pamanīt, ka kristietības pašizpratnes sabiedriski politiskais un sabiedriski kritiskais aspekts nav izvērsts. Visupirms var rasties viedoklis, ka astotais un devītais gājums tajos aplūkoto tematiku labākajā gadījumā tikai ieskicē. Attiecībā uz šādām un līdzīgām grāmatas robežu konstatācijām sevis attaisnošanai varu teikt vien to, ka jebkuram autoram ir tiesības izvēlēties. Un viņš savukārt var vaicāt – kā varētu izvairīties no šādas vai līdzīgas izvēles, ja mazā – samērojot ar tēmu – grāmatā galu galā tomēr mēģināts radīt pirmo ievadu kristietības jēdziena veselumā? Ja nebūtu ļauts samierināties ar neizbēgamajām robežām, šāds mēģinājums no sākta gala būtu jāatzīst par neiespējamu vai nepieļaujamu. Protams, tēmas var tikt izstrādātas labāk, nekā tas izdarīts šeit. Taču arī labāks uzdevuma izpildījums droši vien atdurtos pret robežām, kuras šās grāmatas lasītājs – tāpat kā autors –, protams, pamanīs.

Ņemot vērā grāmatas rašanās vēsturi un tās ievirzošo raksturu, autors uzskatīja, ka pievienot skaidrojošas piezīmes un norādes par literatūru ir lieki. Šā darba ietvaros tas varētu šķist kā mācīta zinātniskuma izrādīšana, kas te nav pieņemams. Tāpat autors ir atteicies no norādēm uz atbilstošiem saviem darbiem, kaut arī ne reizi vien viņam bija iespaids, ka citviet viņš par tām vai citām atsevišķām tēmām ir uzrakstījis precīzāk un

izvērstāk. Šajā grāmatā – atšķirīgā un krietni pārstrādātā formā un iekļaujot lielākā veselumā – ietverti teksti, kuri jau kaut kur citur ir publicēti: pirmā nodaļa otrajā gājumā (sal. K. Rahner. *Gnade als Freiheit.* Freiburg i. Br., 1968 [= Herderbücherei 322], S. 11–18) un visupirms lielāki teksta gabali sestajā gājumā, kristoloģijā, kuri daļēji ņemti no "Teoloģiskajiem rakstiem" (sal. ar 1., 4. un 10. nodaļu: K. Rahner. *Schriften zur Theologie,* Bd. V. Einsiedeln, 1962, S. 183–221, Bd. IV, Einsiedeln, 1960, S. 137–155 un Bd. XII, Zürich, 1975, S. 370–383), daļēji – pa to laiku uzrakstītie – no kristoloģijas, kuru es publicēju kopā ar Vilhelmu Tīzingu (K. Rahner, W. Thüsing. *Christologie – systematisch und exegetisch*. Freiburg i. Br., 1972 [= Quaestiones disputatae 55], bes. S. 18–71). Tāpat noslēdzošajā grāmatas sadaļā iestrādāts jau iepriekš publicēts raksts (sal. K. Rahner. *Schriften zur Theologie,* Bd. IX. Einsiedeln, 1970, S. 242–256).

Iespējams, dažiem lasītājiem, jau pirmo reizi ieskatoties grāmatā, pārsteidzoši šķitīs tas, ka gandrīz nekur nav norādīts uz Bībeli kā apstiprinājumu sacītajam. Tam ir vairāki iemesli, kuri būtu jāaplūko kopā. Visupirms autors nekādā gadījumā nevēlas radīt iespaidu, ka viņš būtu ekseģēts un strādātu tādā pašā nozīmē kā šāds speciālists. Taču autors cer, ka viņš no mūsdienu ekseģēzes un Bībeles teoloģijas jautājumu nostādnēm un rezultātiem ir aizguvis kopumā pietiekami plašas zināšanas, kuras atbilstoši šīs grāmatas nolūkam un specifikai jāpieņem kā priekšnosacījums. Turklāt lasītājs viegli pieejamā nozares zinātniskajā un populārajā literatūrā var sadabūt ekseģētisko materiālu, kas šeit jāpieņem un ko arī drīkst pieņemt par priekšnosacījumu, jo šī grāmata nevar "iziet no krastiem" vai arī zaudēt savu specifiku kā ievads kristietības jēdzienā. Protams, kristietība ir reliģija, kas dibinās uz pavisam noteiktām vēsturiskām norisēm. Sestā gājuma apjoms, kas veido gandrīz trešdaļu no materiāla, sniedz savveida liecību, ka autoram ir zināms par kristietības vēsturiskumu. Un šīs vēsturiskās norises jāaplūko pēc "avotiem". Tomēr pirmajā ievadā kristietības jēdzienā šo sākotnējo un kritisko avotu izpēti drīkst un ir nepieciešams pieņemt kā zināmu. Drīkst un arī vajag ierobežoties ar to, ka īsumā – kaut arī apzinoties spējas – tiek izklāstīts tas materiāls, kas nepieciešams sistemātiskam apcerējumam un ir iegūts šajā sākotnējā darbā ar avotiem. Ja te meklētu vairāk, nekāds pamatīgs ekseģētisks darbs neizdotos, [tas būtu] vien pseidozinātnisks darinājums, kas nevienam nav vajadzīgs. Visbeidzot, sistēmiski un jēdzieniski strādājošs teologs nav tikai problemātisks piedēklis ekseģēzei un Bībeles teoloģijai. Ja ne viens un arī ne otrs nevar

tikt izdarīts vienā grāmatā, tad labāk un godīgāk ir izvairīties no šķietamības, ka reizē gribēts izdarīt abus.

Ja šeit tiek piedāvāts ievads, tad lasītājam arī nav jāgaida, ka grāmata varētu būt autora līdzšinējā teoloģiskā darba noslēdzošs kopsavilkums. Tā tas nav un nav arī gribēts, lai gan šim pamatkursam tā tēmas ziņā piemīt nedaudz aptverošāks un sistemātiskāks raksturs, nekā tas bija ierasts citām autora teoloģiskajām publikācijām.

Sākumā esošo īso satura pārskatu autors sējuma beigās detalizēti papildinājis. Īsais rādītājs palīdzēs lasītājam ātri iegūt priekšstatu par grāmatu kopumā, garais rādītājs atsedz katra apcerējuma gājumu un līdz ar to ir savveida priekšmetu rādītājs.

Autors šā darba garajā vēsturē kopš 1964. gada ir saņēmis daudzpusīgu palīdzību. Šeit nav iespējams nosaukt vārdā visus, kuri šo daudzo gadu garumā Minhenē un Minsterē autoram ir palīdzējuši. Tomēr bez maniem līdzbrāļiem – Karla H. Neifelda (*Neufeld*) un Haralda Šēndorfa (*Schöndorf*) – noteikti jānosauc vēl divi vārdi. Elizabete fon der Līta (*Lieth*) Hamburgā un Alberts Rafelts (*Raffelt*) Breisgavas Freiburgā veica lielu daļu no teksta galīgās redakcijas, organizējot un īsinot sākotnējo priekšlasījumu tekstu. Pateicos abiem patiesi un sirsnīgi.

Minhenē 1976. g. jūnijā *Karls Rāners S.J.*

Saīsinājumi

DS = Denzinger, H. *Echiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Hrsg. von A. Schönmetzer (34. Aufl.). Barcelona; Freiburg, 1976. Baznīcas mācības dokumenti tiek citēti pēc šā darba.

Vācu tulkojumā teksti ir visnotaļ pieejami izdevumā: J. Neuner und H. Roos. *Der Glaube der Kirche in der Urkunden der Lehrerverkündigung*, neuarbeitet von K. Rahner und K.-H. Weger (8. Ausg.). Regensburg, 1971; teksti viegli atrodami pēc tiem pievienotā vietu rādītāja (*Stellenkonkordanz*) pie DS [*Denzinger*].

Atsaucoties uz Vatikāna II koncila dokumentiem (*Documents of the Second Vatican Council*, izgūts no https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/index.htm), tekstā tiek norādīti to latīniskie saīsinājumi:

Dei Verbum (Dogmatiskā konstitūcija par dievišķo atklāsmi),

Gaudium et spes (Pastorālā konstitūcija par baznīcu mūsdienu pasaulē),

Lumen gentium (Dogmatiskā konstitūcija par baznīcu),

Nostra aetate (Deklarācija par baznīcas attiecībām ar nekristīgajām reliģijām),

Optatam totius (Dekrēts par priesteru formāciju),

Unitatis redintegratio (Dekrēts par ekumenismu).

IEVADS

1. Vispārēji iepriekšēji apsvērumi

Šī grāmata mēģina sniegt *ievadu kristietības jēdzienā*. Tātad runa, pirmkārt, ir tikai par *ievadu* un neko vairāk. Pats par sevi saprotams, ka šāda veida pasākums ir tuvāks personiskai izvēlei par labu ticībai nekā citas zinātniskās vai teoloģiskās publikācijas vai akadēmiskie pasākumi. Tomēr orientācijai ir jābūt uz ievadu intelektuālu apsvērumu ietvaros, nevis tieši un nepastarpināti uz reliģisko pacilātību, lai gan ir skaidrs, ka gara un intelekta teoloģijas attiecības pret sirds, izlemšanas un reliģiskās dzīves teoloģiju aizvien vēl ir sarežģīta problēma. Otrkārt, iecerēts ir ievads *kristietībā*. Tāpēc mēs visupirms pieņemam kā priekšnosacījumu mūsu pašu personiskās kristietības eksistenci tās normālajā baznīcas veidolā un mēģinām, treškārt, to novest līdz *jēdzienam*. Vārds "jēdziens" ir pievienots, lai būtu skaidrs, ka te – izsakoties Hēgeļa (*Hegel*) vārdiem – runa ir par "jēdzienisko spraigumu". Tāpēc tam, kas no sākta gala meklē tikai reliģisko ierosmi un kaunas no pacietīgu, grūtu, garlaicīgu pārdomu spraiguma, nevajadzētu šādā pētījumā ielaisties.

Šis ievads atbilstoši lietas dabai ir eksperiments; to, vai eksperiments kaut kādā veidā izdosies un var izdoties, iepriekš nezina neviens, jo tas ir atkarīgs arī no šo lappušu lasītāja. Tam, kurš ir kristietis un tāds vēlas būt, šādu tēmu risinājums skar nevis kādu atsevišķu teoloģisku jautājumu, bet gan viņa eksistenci veselumā. Protams, mēs parādīsim – un tas būs caurvijošs motīvs –, ka iespējams būt kristietim, zinātniski *adekvātā* veidā neizreflektējot kristieša esamības veselumu, un tāpēc – jo tas nav iespējams un tāpēc arī tas nav vajadzīgs – intelektuāli viņš nekļūst negodīgs.

Galu galā kristietim būt par kristieti nozīmē viņa eksistenci veselumā. Un šis veselums ved tajos tumšajos tuksnešainajos bezdibeņos, ko mēdz saukt par Dievu. Lielie domātāji, svētie un visbeidzot Jēzus Kristus, ja kaut ko tādu aizsāk, nostājas viena un tā paša priekšā; klātesamības

bezdibeņi atdarās viena un tā paša priekšā; kļūst skaidrs, ka nav pietiekami domāts, pietiekami mīlēts un pietiekami ciests.

Šādi mēģinājumi atainot kristietības, kristīgās ticības un dzīves veidolu kā vienotu veselumu – kaut arī tikai teorētiskā refleksijā – ir bijuši vienmēr. Jebkurš ticības apliecinājums, sākot no "*Apostolicum*" līdz pāvesta Pāvila VI "Dieva tautas *credo*" ir šāds mēģinājums radīt īsu kristīgās ticības un kristīgās klātesamības formulējumu, tātad ir – lai arī ļoti īss – ievadījums kristietībā vai kristietības jēdzienā. Svētā Augustīna (*St. Augustine*) "*Enchiridion de fide, spe et caritate*", sv. Bonaventūras (*St. Bonaventura*) "*Breviloquium*" vai sv. Akvīnas Toma (*St. Thomas Aquinas*) "*Compendium theologiae ad fratrem Reginaldum*" būtībā ir šādi mēģinājumi sniegt relatīvi īsu pārskatu par kristietību tās būtībā un veselumā.

Taču šāda refleksija par kristietību veselumā ir jāveic vienmēr no jauna. Tā pastāvīgi paliek nosacīta, jo ir pašsaprotami, ka refleksija vispār un vēl jo vairāk zinātniski teoloģiska refleksija neaptver un nevar aptvert šās realitātes veselumu – realitātes, kuru mēs realizējam ticot, mīlot, cerot un lūdzot. Un no sākuma līdz beigām mūs nodarbinās tieši paliekošā, neatceļamā diference starp sākotnīgo kristīgo klātesamības īstenojumu un refleksiju par to. Ieskats šajā diferencē ir pamatatziņa, kas sniedz nepieciešamos priekšnosacījumus ievadam kristietības jēdzienā.

Tas, ko mēs galu galā vēlamies, ir vienīgi atbildēt uz vienkāršu jautājumu: "Kas ir kristietis, un kāpēc ir iespējams šo kristietisko šeitesamību šodien realizēt intelektuālā godīgumā?" Jautājums balstās uz kristietiskās šeitesamības faktu, lai cik dažādi katrā atsevišķa kristieša gadījumā tas šodien izskatītos – dažādībā, ko nosaka personiskā gatavības pakāpe, ļoti dažādais mūsu sabiedriskās un arī reliģiskās situācijas veids, psiholoģiskā savdabība utt. Taču arī šis mūsu kristietības fakts ir jāreflektē, un tam ir sevi jāattaisno mūsu patiesības apziņas priekšā atbildībā par mūsu cerību (sk. 1Pēt 3:15).

2. Zinātniski teorētiskas iepriekšējas piezīmes

Vatikāna II koncila aicinājums radīt ievadkursu

Ārējais pamudinājums risināt jautājumu par šāda "Ievada kristietības jēdzienā" kā teoloģiska pamatkursa būtību un jēgu mums bija Vatikāna II koncila Dekrēts par priesteru formāciju. Tur ir teikts: "Pārskatot eklesiālo

studiju programmas, pirmām kārtām jāraugās, lai pēc iespējas labāk tiktu nodrošināta saikne starp filosofijas un teoloģijas priekšmetiem un tādējādi arvien pilnīgāk un harmoniskāk audzēkņu prātam tiktu atklāts Kristus noslēpums. Šis noslēpums caurstrāvo visu cilvēces vēsturi, nemitīgi ietekmē Baznīcu, un tā iedarbību galvenokārt nodrošina priesteru kalpojums.

Lai audzēkņi šo kopainu iegūtu jau formācijas sākumā, eklesiālo priekšmetu studijas jāiesāk ar pietiekami ilgu ievadkursu. Šajā ievadkursā ar pestīšanas noslēpumu jāiepazīstina tā, lai semināra audzēkņi izprastu eklesiālo priekšmetu studēšanas jēgu, to kārtību un pastorālo mērķi, un tajā pašā laikā viņiem jāpalīdz par savas dzīves pamatu izraudzīties ticību un tajā iesakņoties, kā arī viņi jāstiprina pārliecībā pieņemt savu aicinājumu nesavtīgi un ar priecīgu sirdi." (*Optatam totius,* 14)

Dekrēts prasa ciešu filosofijas un teoloģijas iekšēju vienotību. Šādas teoloģijas tematiskais visaptverošais uzdevums nozīmē, ka visai teoloģijai jābūt koncentrētai uz Kristus noslēpumu. Šim teoloģijas veselumam jātiek pasniegtam teologam pietiekami izvērstā *ievadkursā,* lai Kristus noslēpums tiktu izklāstīts tādā veidā, ka teoloģijas students, jau sākot nodarboties ar teoloģiju, skaidri izprastu teoloģisko studiju jēgu, uzbūvi un pastorālo mērķi. Kursam jāpalīdz viņam labāk iedibināt savu personisko un priesterisko dzīvi kā ticības dzīvi un caurvīt savu dzīvi ar šo ticību. Līdz ar to ir pamatota šā ievada nozīme viņa kristietiskajai un arī teoloģiskajai un priesteriskajai eksistencei.

Jautājums ir šāds: vai pastāv kāds zinātniski teorētisks pamatojums šādam ievadkursam kā īpašai, patstāvīgai, atbildīgai teoloģiskai disciplīnai un nevis [tas ir] tikai kā svēts ievads vien teologiem vispār? Ja kaut kas tāds ir un ja tam ir pamatojums, tad no tā vajadzētu aizsākties īstenam šāda pamatkursa ceļam un rasties konkrētam veidolam, lai tas būtu nozīmīgs ne tikai priesteriem.

"Teoloģiskā enciklopēdija" 19. gadsimtā

Enciklopēdijas sākotnējā veidošanās 19. gs. joprojām izraisa interesi. Tā tika iecerēta ne tikai kā visu līdz tam zināmo teoloģisko zināšanu materiālu apkopojums, bet arī kā šo zināšanu rekonstrukcija no to sākotnes un to vienotībā. Te varētu atgādināt Tībingenes teologu Francu Antonu Štaudenmaieru (*Staudenmaier*). Atbilstoši viņa 1834. gada "Enciklopēdijai" šī disciplīna piedāvā "visas teoloģijas sistemātisku pamatkursu", "tās konkrētās idejas koncentrētu uzmetumu pēc visām būtiskajām noteiksmēm".

Viņš raksta: "Līdzīgi tam, kā cilvēka gars ir organisks un dzīvo spēku sistēma, cilvēks vēlas arī zinātnē ieraudzīt organismu, sistēmu, un viņš neliekas mierā, līdz viņš ar savu organizēto darbību rada būtiskāko saturveidojošo kopsakaru. Zinātnes dažādo daļu sistemātiskais kopsakars atbilstoši to būtiskajiem pamatjēdzieniem parādās enciklopēdijā." Pēc Štaudenmaiera domām, enciklopēdija attīsta visu teoloģijas daļu nepieciešamu un organisku kopsakaru un parāda to kā īstenu zinātni, aptverot to kā tās sazarojumu vienotību un totalitāti. Tā ir īstens organisms un glabā sevī savu dzīves principu.

Tātad bija vēlēšanās no teoloģijas sākotnējās vienotības izprast tās dažādās disciplīnas; tāpat bija vēlēšanās no sākotnēji domātas filosofijas un teoloģijas, prāta un atklāsmes savstarpējās saistības (*Ineinander*) (tāpēc atklāsmes filosofija faktiski ir veseluma priekšnosacījums) visupirms darīt tās saprotamas to diferencē un tādējādi aptvert teoloģijas īsteno priekšmetu un piedāvāt tam atbilstošu ievadu.

Kaut ko līdzīgu varētu atrast, piemēram, Johana Sebastiana Dreja (*Drey*) vai arī jau Šellinga (*Schelling*) 1802. gada "Priekšlasījumos par akadēmisko studiju metodi".

Protams, tas, kā enciklopēdiskais ievads teoloģijā tika īstenots, neattaisnoja šo vērienīgo pamatkoncepciju. Proti, tādā pašā mērā kā teoloģijas problemātika tika priekšmetiski izklāstīta un tās materiālajām disciplīnām piedēvēta atklāsme, bet teoloģijas formālajam pamatojumam atlika vien aplūkot, kā iegūts materiāls, [kā tas] izveidots par zinātni un subjektīvi izklāstīts, šī enciklopēdija veda – tagad bez reāla kontakta ar tās īsteno saturu – *ad absurdum*. Būtībā tā tika pasniegta kā viens no ievadu veidiem faktiskajā teoloģijas kopējā darbībā – kā pārskats un ievads iesācējiem. Būtībā šāda enciklopēdija ir lieka, jo tā, no vienas puses, runā pārāk vispārēji un nesaistoši un, no otras puses, nepiedāvā neko tādu, kas vēlreiz ievirzoši netiktu pateikts atsevišķas disciplīnas sākumā.

Tāpēc, pamatojot kādu ievadkursu, ar pilnām tiesībām mēdz atsaukties uz 19. gs. teoloģiskās enciklopēdijas sākotnējo intenci. Ievadkursa faktiskajā realizācijā tam nav iespējams pievienoties. Jautājums par zinātnisku pamatojumu attiecībā uz teoloģiju un tās adresātu mūsdienu situācijā ir jārisina no jauna.

Mūsdienu teoloģijas adresāts

Tie, kas šodien vēršas pie teoloģijas – turklāt runa nav tikai par tādiem, kas gatavojas priestera amatam –, caurmērā nepavisam nav

iesakņojušies ticībā, kas, balstīta homogēnā, visiem kopīgā reliģiskā vidē, būtu pašsaprotama. Arī jaunajam teologam ir apstrīdama, nepavisam ne pašsaprotama, šodien aizvien no jauna izcīnāma, vēl izveidojama ticība, un viņam par to nav jākaunas. Viņš var visnotaļ šo doto situāciju atzīt, jo šodien viņš dzīvo tādā garīgajā situācijā vai pat nāk no tādas, kura neļauj pieņemt kristietību kā pašsaprotamu, nediskutējamu lielumu.

Vēl pirms trīsdesmit un četrdesmit gadiem – kad es pats studēju teoloģiju – teologs bija cilvēks, kuram kristietība, ticība, reliģiskā eksistence, lūgšanas, stingra griba kalpot pavisam normālā priestera darbā bija kaut kas pašsaprotams. Studiju laikā viņam, iespējams, bija zināmas teoloģiskas problēmas; iespējams, viņš pārdomāja teoloģiju ļoti pamatīgi un precīzi un ieurbās visos atsevišķajos teoloģijas jautājumos, taču tas notika uz pašsaprotamas kristietības pamata, kura tika gūta no pašsaprotamas reliģiskas audzināšanas tikpat pašsaprotamā kristietiskā vidē. Mūsu ticību būtiski noteica pavisam noteikta socioloģiskā situācija, kura mūs tolaik balstīja un kura šodien vairs nepastāv.

Saistībā ar studijām tas nozīmē – akadēmiskajā izglītošanas darbā jārēķinās ar situāciju, ka ir piedauzīgi, ja teoloģijas profesori par savu augstāko ideālu uzlūko jau no paša sākuma jauno teologu priekšā demonstrēt savu zinātniskumu un savu mācību disciplīnu problemātiku. Ja teologs šodien dzīvo kritiskā savas ticības situācijā, tad teoloģisko studiju sākumam ir viņam jāpalīdz – cik vien tas iespējams – pārvarēt šo viņa ticības kritisko situāciju. Ja pārdomājam šos divus minētos mūsdienu jauno teologu personiskās situācijas aspektus, ja esam pārliecināti, ka uz šo situāciju jāreaģē arī pašai teoloģijai – un proti, sākumā –, tad jāteic, ka konkrētās disciplīnas tādā veidā, kā tās šodien tiek piedāvātas, to pašas par sevi neveicina. Tās ir pārāk zinātniskas un vēlas tādas būt, tās ir sadrumstalotas un sadalītas un tāpēc patiešām apmierinošā veidā nespēj atbildēt uz mūsdienu teoloģijas studentu personisko situāciju.

Šim ārējās situācijas rosinātajam "Pamatkursa" pamatojumam varētu pievienot vēl vienu pamatīgāku, lai realizētu to, kas jāveic "Pamatkursam" pirmajā refleksijas pakāpē. Šāda pirmā refleksijas pakāpe (tās būtība vēl jānoskaidro) ir nepieciešama, ņemot vērā teoloģisko zinātņu plurālismu, kas vairs netiek adekvāti pasniegts vienotībā. Taču te parādās kāda dilemma. Proti, [no vienas puses,] šai pirmajai refleksijas pakāpei jārisina uzdevums, kā savveida leģitīmā apiešanas manevrā izvairīties

no praktiski neīstenojama gājuma cauri teoloģisko disciplīnu kopuma zinātniski eksaktajai un adekvātajai problemātikai un tomēr nonākt pie godīga Jā kristietiskajai ticībai. Taču intelektuālie un zinātniskie centieni, kādus arī šāda pirmā refleksijas pakāpe prasa, tāpēc nav mazāki par tiem, ko no saviem studentiem prasa kāda atsevišķa teoloģiska disciplīna. Tāpēc nav viegli savienot pamatkursa zinātniskās pretenzijas un tā praktisko veidolu, ko nosaka teoloģijas iesācēja faktiskā situācija. Vārds "pamatkurss" viegli vedina domāt, ka te runa ir par kādu ievadu, kas iesācējam teologam viegli aiztaupa centienus aptvert jēdziena spriegumu. No otras puses, pamatkursam ir jāpalīdz – ir jāatzīst tā centieni – iesācējam ienākt teoloģijā kā veselumā. Protams, ir ļoti grūti izpildīt šīs divas prasības vienlaikus. Katrā ziņā izšķirošais ir zinātniski teorētiskais un nevis pedagoģiskais vai didaktiskais pamatkursa pamatojums.

Plurālisms mūsdienu teoloģijā un filosofijā

Teoloģija faktiski ir sairusi neskaitāmās atsevišķās disciplīnās, turklāt ikreiz atsevišķās disciplīnās tiek piedāvāts milzīgs materiāls ar ļoti diferencētu, sarežģītu metodoloģiju un ārkārtīgi niecīgu kontaktu ar citām radnieciskām vai blakus esošām teoloģiskām disciplīnām. Taču uz šo mūsdienu teoloģijas situāciju jāraugās ar skaidru prātu un nedrīkst cerēt, ka tas tā tūlīt ar pašu teoloģisko disciplīnu palīdzību varētu tikt mainīts. Protams, teoloģijas ietvaros vērojami centieni, piemēram, atkal labāk sasaistīt dogmatiku un ekseģēzi vai baznīcas tiesībās vairāk nodarboties ar teoloģiju, nekā tas bija pirms divdesmit gadiem. Pats par sevi saprotams, ka šādi centieni rast kontaktus ir vajadzīgi, taču tie vairs nav spējīgi pārvarēt mūsdienu teoloģijas plurālismu.

Šo plurālismu nav iespējams pārvarēt arī ar daudz pieminēto komandas darbu. Protams, nepieciešama un jēgpilna kopdarba ir pārāk maz. Taču jebkuram kopdarbam garazinātnēs ir ļoti viennozīmīga robeža: dabaszinātnēs no vienas specialitātes citai, no viena pētnieka citam iespējams pārņemt eksakti pierādītus rezultātus, zināmā mērā saprast un katrā ziņā likt lietā, neizvērtējot metodi, šo rezultātu ieguvi un to drošību. Taču garazinātnēs izteikuma izpratne un tā nozīmīguma apstiprināšana ir atkarīga no personiski veikta izteikuma atraduma. Un tieši tas teoloģijā jebkuras citas disciplīnas pārstāvim vairs nav iespējams.

Otrs redzesviedoklis attiecībā uz kopējo situāciju rodas no līdzīga plurālisma mūsdienu filosofijā. Jaunsholastiskā skolas filosofija, kādu mēs, vecākie teologi, reiz labi vai slikti pirms četrdesmit gadiem mācījāmies,

vairs neeksistē. Filosofija šodien ir sairusi filosofiju plurālismā. Un šis nenovēršamais, neapvaldāmais arī filosofiju plurālisms šodien ir fakts, kam mēs nevaram pārlēkt pāri. Protams, arī jebkura teoloģija vienmēr ir cilvēka profāno antropoloģiju un pašinterpretāciju teoloģija, kuras kā tādas, kaut arī ne kopumā, tomēr daļēji iekļaujas šajās skaidrajās filosofijās. Un tā tiek izraisīts vēl milzīgs teoloģiju plurālisms.

Tālāk mums jātiek skaidrībā, ka filosofija vai filosofijas mūsdienās nepavisam nav vienīgais un pašsaprotamais un visus apmierinošais pārkraušanas laukums, kurā teoloģija nonāk kontaktā ar profānajām zināšanām un cilvēka pašizpratni. Teoloģija ir īsti sludināma teoloģija tikai tādā mērā, kā tai izdodas rast kontaktu ar kopumā profāno noteiktā laikmetā pastāvošo cilvēka pašizpratni, iesaistīties ar to sarunā, to uztvert un ļaut tai kļūt auglīgai valodā, bet vēl labāk – pašā lietā. Šodien mēs esam piedzīvojuši ne tikai starpdisciplināru teoloģijas sairumu, ne tikai filosofiju plurālismu, kuru neviens vairs atsevišķi nevar pārtaisīt, turklāt vēl esam nonākuši pie tā, ka filosofijas nesniedz teoloģijai vienīgās nozīmīgās cilvēka pašinterpretācijas, bet gan ka šodien mums kā teologiem nepieciešami jāiesaistās filosofijas nepastarpinātā dialogā ar vēsturiska, socioloģiska un dabaszinātniska rakstura plurālistiskām zinātnēm. Šīs zinātnes nepavisam nepakļaujas filosofijas pretenzijām tikt filosofiski izskaidrotām un pat ne filosofiski skaidrotām.

No sacītā kļūst skaidras zinātniskās teoloģijas grūtības. Tā pati ir kļuvusi par nepārskatāmu atsevišķo zinātņu daudzumu; tai jāstājas kontaktos ar tik un tik daudzām filosofijām, lai šajā tiešajā nozīmē spētu būt zinātniska; taču tai jābūt saistītai arī ar zinātnēm, kas neļauj sevi interpretēt filosofiski. Turklāt vēl pievienojas visa ne-zinātniskās garadzīves daudzējādība mākslā, dzejā, sabiedrībā – daudzējādība, kas ir tik liela, ka visu tajā sastopamo nevar pavēstīt ne ar filosofiju, ne plurālistiskās zinātnes palīdzību, un tomēr tā attēlo gara, cilvēka pašizpratnes veidolu, ar ko teoloģijai vajadzētu būt kādam sakaram.

Ticības attaisnojums "pirmajā refleksijas pakāpē"

Dogmatikā, dogmatiskajā traktātā *"Dei fide"* (par ticību kā tādu) rodama tā saucamā *analysis fidei.* Tajā runāts par fundamentālteoloģiskā ticības apliecinājuma argumentu iekšējo kopsakaru un par nozīmi, kāda tiem ir ticībā un ticības īstenošanā. Tiek teikts, ka šie ticības apliecinājuma pierādījumi vai ticības apliecinājuma argumenti katoliskās ticības izpratnē iekšēji nebalstās savā īstenajā teoloģiskajā specifikā

kā *assensus super omnia firmus propter auctoritatem ipsus Dei revelantis* (kā pāri visam stāvoša piekrišana, balstoties uz sevi atklājošā Dieva autoritāti), tomēr, neraugoties uz to, tie piederas pie ticības, un šādi ticības apliecinājuma argumenti pilda savu funkciju ticībā kā veselumā. Taču šajā sakarībā tiek pieņemts, ka teoloģiski neizglītotajiem, *rudres*, atkarībā no apstākļiem – nepadarot viņu ticību neiespējamu – nebūtu nepieciešama visa refleksīvā fundamentālteoloģija (pat ne saīsinātā veidā), bet ka var būt arī citādi. Vecā ticības teoloģija vienmēr ir apzinājusies, ka priekš *rudres* ticības izvērsums, adekvāti veicot intelektuālo ticības apliecinājumu pamatu refleksiju, nav iespējams un nav arī vajadzīgs.

Tādēļ es vēlētos izteikt *tēzi*, ka mūsdienu situācijā mēs visi zināmā veidā ar visām mūsu teoloģijas studijām neizbēgami esam un paliekam tādi *rudres*, un tas mums vienkārši un drosmīgi jāpasaka pašiem sev un arī pārējai pasaulei.

Šāda atziņa nekādi nav brīvgrāmata slinkumam, intelektuālam kūtrumam, intelektuālai vienaldzībai attiecībā uz refleksiju par ticības atziņām un fundamentālteoloģisku pamatojumu; nav brīvgrāmata slinkumam un vienaldzībai attiecībā uz atbildību mūsu cerību un ticības priekšā, kas katrā noteikta cilvēka noteiktā individuālā situācijā konkrēti ir nepieciešama un iespējama un viņam arī uzdota. Bet daudzu teoloģisko refleksiju sakarībā es varu sacīt: "Es *nevaru* tās veikt, un tāpēc man to arī *nevajag* varēt." Acīmredzot es tomēr varu būt kristietis, kas dzīvo ar savas ticības intelektuālo godīgumu, kas tiek prasīts no ikviena cilvēka. No šās konstatācijas izriet pirms mūsdienu teoloģisko un profāno zinātnes pasākumu uzdevuma un metodes liekama ticības zinātniski teorētiska pamatojuma iespējamība. Ticības pamatojums tādējādi ietver fundamentālteoloģiju un dogmatiku vienībā, tas īstenojas uz šīs ticības, kas aptver pati sevi, refleksijas pirmās pakāpes, kurai jāatšķiras no ticības refleksijas otrās pakāpes, kurā plurālistiskās teoloģiskās zinātnes savās īpašajās jomās ar vienīgi tām piemītošo specifisko metodi sevi aptver īpašā veidā, kas ticībai kopumā mūsdienās mums visiem, un īpaši iesācējiem teoloģijā, nav pieejams.

Pirmā zinātniskā ticības refleksijas pakāpe un tās intelektuāli godīgais atbildīgums nozīmē īpašu pirmo zinātni. Tādā veidā, kā teoloģiskās disciplīnas mūsdienās sevi saprot, tās savā saturā, apjomā un problemātikas plašumā metožu apguves diferencētības un grūtuma dēļ izveidotas tā, ka atsevišķam konkrētam cilvēkam nevar piedāvāt

tādu ticības pamatizpratni un tādu ticības pamatojumu, kāds viņam vajadzīgs, kādu viņš kā intelektuāls cilvēks prasa un kādu viņš no šīm zinātnēm kā tādām nevar saņemt. Ir jābūt tādai zinātniski teorētiskai ticības pamatojuma iespējamībai, kas tiktu sniegta pirms mūsdienu disciplīnu pamatotajiem uzdevumiem un metodikas.

Šāds atšķirīgs ticības pamatojums, kas neuzņemas visu teoloģisko disciplīnu uzdevumu, visus metafiziskos priekšnosacījumus ticības pamatojumam – ievadzinātni, ekseģēzi, Jaunās Derības teoloģiju utt. –, tāpēc nedrīkst būt nezinātnisks. Šīs citādi vērstās disciplīnas nezinātniskums rodams tās priekšmetā, nevis subjektā vai viņa metodē. Es atzīstu, ka šodien vairs nespēju aptvert visu filosofiju un citu zinātņu plurālismā sakņoto un tāpēc daudzējādi sašķelto teoloģiju. Taču kā kristietis es zinu, ka manas kristīgās situācijas attaisnošanas intelektuālai refleksijai man šo ceļu arī nevajag iziet, un tagad es reflektēju visā pamatīgumā – t. i., zinātniskumā –, ejot tādu ticības pamatojuma ceļu un, protams, veicot arī tādu ticības saturisko pastarpinājumu, kas, lai gūtu manas ticības pirmo intelektuālo attaisnojumu, man aiztaupa ceļu cauri teoloģiskajām un profānajām zinātnēm – vismaz pagaidām studiju sākumā un teoloģiskās problemātikas lielākajā daļā uz visiem laikiem.

Runājot kardināla Ņūmena (*Newman*) vārdiem, pastāv "*illative sense*" (secinājumu jēga) arī un tieši tādās lietās, kas implicē totālus lēmumus; kopā pastāv šķietamību konverģence, drošība, godīgi atbildīgs lēmums, izziņa un brīva rīcība; tas – izteiksim paradoksu – šajos dzīves jautājumos dara iespējamu leģitimēta nezinātniskuma zinātniskumu. Pastāv pirmā refleksijas pakāpe, kura jāatšķir no zinātņu refleksijas pakāpes mūsdienu izpratnē, jo dzīve, eksistence tādu prasa. Ar šo pirmo refleksijas pakāpi domāts pamatkurss kā teoloģisko studiju pirmais posms.

Par ievadījuma saturisko koncepciju

Šādā pirmajā refleksijā par savu kristietīgo klātesamību un tās tiesībām, kā to vēlas piedāvāt ievadkurss, mums vēl nešaubīgi pastāv *filosofijas un teoloģijas vienība*, jo tiek pārdomāts kristieša cilvēciskās pašrealizācijas konkrētais veselums. Tā jau ir "filosofija". Tiek domāts par kristīgo šeitesamību (*Dasein*) un par kristīgās pašrealizācijas intelektuālajām tiesībām, un tā pamatos jau ir "teoloģija". Teorētiski, praktiski un didaktiski attaisnojami te teoloģijā var filosofēt, un šai filosofijai nav jābažījas, ka tā ilgstoši ielaužas īstajā teoloģijas jomā.

Konkrētajā kristieša dzīvē sākotnējā vienība jau ir dota. Viņš ir ticīgs kristietis, un vienlaikus viņš – proti, sekojot ticības aicinājumam – ir domājošs cilvēks, kurš reflektē par savu šeitesamību kopumā. Te doti abi priekšmetiskumi – filosofiskais un teoloģiskais –, un abas realitātes savā dzīvē no sākta gala saistītas vismaz principiālā vienībā. Pie šīs vienības piederas, ka attiecīgā vietā kategoriski tiek norādīts uz teoloģiskiem faktiem, kuri nevienai profānajai filosofijai kā tādai eventuāli vairs nav pieejami.

Ja filosofijas un teoloģijas vienību šajā pamatkursā vēlreiz formulētu nedaudz citādi, varētu sacīt, ka šeit, *pirmkārt*, jāreflektē par cilvēku kā viņam pašam uzdotu universālu jautājumu, tātad īstā nozīmē jāfilosofē. Šis jautājums – proti, kas *ir* cilvēks, nevis jautājums *par* viņu – jāaplūko kā nosacījums iespējamībai uzklausīt kristīgo atbildi. *Otrkārt*: atklāsmes iespējamības transcendentālie un vēsturiskie nosacījumi jāreflektē tādā veidā un robežās, kā tas pirmajā refleksijas pakāpē iespējams, – tā, lai saskatāms būtu pastarpinājuma punkts starp jautājumu un atbildi, starp filosofiju un teoloģiju. *Treškārt*, visbeidzot jāpārdomā kristietības pamatizteikums kā atbilde uz jautājumu, kas ir cilvēks, tātad jānodarbojas ar teoloģiju. Minētie trīs jautājumi savstarpēji nosaka cits citu un tādējādi veido sevī, protams, diferencētu vienību. Jautājums rada īstenas uzklausīšanas priekšnosacījumus, un atbilde visupirms noved jautājumu pie tā reflektētas pašdotības. Šis aplis ir būtisks, un to pamatkursā nedrīkst pārraut, bet gan kā tāds tas jāņem vērā.

Pamatkursam savā būtībā nepieciešami ir jābūt īstai *fundamentālteoloģijas un dogmatikas vienībai*. Parastajai fundamentālteoloģijai piemīt kāda īpatnība – savā pašsapratnē pašas nesaprasta –, kuru šajā pamatkursā kā pamatkursā nedrīkst praktizēt. Tradicionālās fundamentālteoloģijas īpatnība kopš 19. gs. līdz pat mūsu dienām ir tāda, ka dievišķās atklāsmes fakticitāte jāreflektē un – vismaz savā ziņā – jāpierāda tīri formāli. Tā[dā veidā], kā fundamentālteoloģija lielākoties faktiski sevi vēl saprot, tā nevēlas – katrā ziņā tur, kur tā jau nav kļuvusi par dogmatisku eklesioloģiju, – domāt nekādus atsevišķus teoloģiskos faktus un nekādas atsevišķas dogmas. Taču līdz ar to tā nonāk – vismaz attiecībā pret šā pamatkursa nolūkiem – ievērojamās grūtībās. Mūsu teoloģiskais pamatkurss ir orientēts tieši uz to, lai cilvēks arī no paša kristīgās dogmas *saturiskuma* gūtu pārliecību, ka viņš var ticēt intelektuālajam godīgumam. Taču praktiski ir tā, ka tradicionālā veida fundamentālteoloģija, neraugoties uz formālo skaidrību, precizitāti un stingrību, ticības

dzīvei ir neauglīga, ja konkrētajam cilvēkam paliek iespaids – proti, ar zināmām teorētiskām izziņas tiesībām –, ka atklāsmes formālā manifestēšanās (*Ergangensein*) tomēr nevarētu būt tik viennozīmīga un droša.

Citiem vārdiem: ja šis ievadkurss dara to, kas tam jādara, tad šeit ir jātiecas uz lielāku vienotību starp fundamentālteoloģiju un dogmatiku, ticības fundamentālo pamatojumu un refleksiju par ticības saturu, nekā tas mūsu teoloģiskajās diskusijās un to iedalījumā līdz šim ir bijis.

Nevar gan iebilst pret to, ka stingrā nozīmē centrālās ticības patiesības ir noslēpumi. Protams, tas tā ir. Taču noslēpums nav idents tādam izteikumam, kas *quoad nos* ir bezjēdzīgs un neizprotams. Un, tā kā viss cilvēcisko izziņu pamatojošais un aptverošais cilvēciskās eksistences horizonts no sākta gala ir noslēpums (un tāds tas ir), tad cilvēkam piemīt visnotaļ pozitīva – vismaz žēlastībā dāvāta – afinitāte pret tiem kristietības noslēpumiem, kuri veido ticības pamatsaturu. Turklāt šie noslēpumi nesastāv arī no lielāka skaita atsevišķiem diemžēl nesaprotamiem izteikumiem. Īsteni absolūtas mistērijas rodamas vienīgi eksistences dziļumos Dieva pašvēstījumā (*Selbstmitteilung*) – sauktā par žēlastību – un vēsturē – sauktā par Jēzu Kristu –, ar ko arī jau dots atpestījoši ekonomiskās (*heilsökonomischen*) un imanentās Trīsvienības noslēpums. Un šī viena mistērija ļauj sevi tuvināt cilvēkam, ja viņš sevi izprot kā tādu, kas sūtīts noslēpumā, ko mēs saucam par Dievu.

Taču īstenībā vēl ir jautājums: vai Dievs vēlas palikt mūžīgā tālē vai arī brīvā žēlastībā vēl vairāk vēlas savā pašvēstījumā būt mūsu eksistences dziļākais kodols. Visa mūsu par jautājumu padarītā šeitesamība sauc pēc apstiprinājuma otrajai iespējamībai kā faktiski realizētai; tā sauc pēc noslēpuma, kas [tāds arī] paliek; taču tā nav no šī noslēpuma tik tālu, lai tas pastāvētu tikai kā *sacrificum intellectus*.

Tātad būtībā šāda fundamentālteoloģijas un dogmatikas vienotība ir visnotaļ iespējama; it īpaši tad, ja ņem vērā labo tomistisko priekšnosacījumu, ka fundamentālteoloģija darbojas jau ar *lumen fidei*, ir ticības attaisnojums ar ticību, visupirms tai pašai un tās pašas priekšā. Vai gan tas varētu notikt, ja netiktu reflektēta pati ticētā realitāte, bet nevis tikai atklāsmes formālā manifestēšanās kā tāda?

Trešais, kas saistībā ar pamatkursa saturu varētu būt svarīgi, ir konkrēti brīdinājumi un aicinājumi attiecībā uz to, kas šādā kursā *neiederētos*. Visupirms tiek izteikta vislielākā *piesardzība* pret *kristoloģisku šaurību* (*Engführung*). Protams, arī jau pieminētais Vatikāna II koncila dekrēts teic, ka teologs jau no paša sākuma jāievirza Kristus mistērijā. Taču, ja

vienlaikus sacīts, ka šī mistērija caurvij – proti, visos laikos un telpās – visu cilvēces vēsturi, tad pamatkursa pārāk šaura koncentrēšana uz Jēzu Kristu kā kopējo eksistenciālo problēmu atslēgu un atrisinājumu un kā totālu ticības pamatojumu būtu pārāk vienkārša koncepcija. Nav tā, ka jāspredikо tikai par Jēzu Kristu un tad visas problēmas būs atrisinātas. Šodien pats Jēzus Kristus – ņemsim vērā kaut vai tikai demitoloģizējošo teoloģiju laikmetā pēc Bultmana (*Bultmann*) – ir problēma. Jājautā, kā un kādā nozīmē Viņa dzīvi var uzdrīkstēties saistīt ar konkrēto Jēzu no Nācaretes kā ticēto, krustāsisto un augšāmcēlušos Dievcilvēku. Arī tas ir jāpamato. Tātad nevar sākt ar Jēzu Kristu kā pēdējo faktu, taču jāvirzās arī uz Viņu. Mums ir vairāki pieredzes un izziņas avoti, kuru pluralitāti mēs esam pavairojuši un pastarpinājuši. Ir tāda Dieva izziņa, kura netiek adekvāti pastarpināta ar tikšanos ar Jēzu Kristu. Nav nedz nepieciešami, nedz arī priekšmetiski attaisnojami šajā pamatkursā sākt vienkārši ar mācību par Jēzu Kristu, lai gan koncila dekrētā "*Optatam totius*" pamatkurss apzīmēts kā *introductorio* Kristus noslēpumā.

Tas pats attiecas uz *kategoriski lietotas formālās hermeneitikas ierobežotību*. Droši vien pastāv arī kaut kas tāds kā formālā un fundamentālā teoloģija – atšķirībā no fundamentālteoloģijas –, kas pareizā veidā un pareizajā aspektā iekļaujas šajā pamatkursā. Taču būtu nepareizi domāt, ka šeit pēcbultmaniskās teoloģijas manierē ir darīšana tikai ar teoloģiskās runāšanas formālo hermeneitiku vai par teoloģijas leģitimitātes pierādīšanu, balstoties uz zinātniski teorētiskiem, valodas filosofiskiem utt. apsvērumiem, – nepareizi, kaut vai tāpēc, ka, konstituējot dievišķās atklāsmes, cilvēku konkrētā aposteriorā glābšanas un vēsturisko glābšanas faktu pieredze nevar pārvērsties tīri transcendentālā formālā struktūrā tā, lai kristietība nepārstātu būt kristietība.

Ar to saistās *brīdinājums no tīra biblicisma*. Evaņģēliskā teoloģija saistībā ar veidu, kā tajā notiek studijas, ir strukturējusi teoloģijas kopumu lielā mērā no ekseģēzes (līdz ar ievadzinātnēm utt.) un bibliskās teoloģijas. Filosofija un sistemātiskā teoloģija bieži bija tikai sekundāra nodarbība, papildu virsbūve, bibliskā materiāla kopsavilkums. Ja mēs darītu līdzīgi – pamatos vecmodīgi –, mēs laupītu pamatkursam tā specifisko būtību. Pamatkurss nav ievadījums Svētajos Rakstos. Protams, atbilstošās vietās un pareizā veidā arī mēs zināmā mērā šajā pamatkursā nodarbosimies ar ekseģēzi vai Bībeles teoriju. Taču šeit jāizmanto tikai tik daudz Rakstu datu, cik tie godīgā ekseģēzē arī šodien, piemēram, reflektējot par augšāmcelšanās vēsturisko ticamību un Jēzum dogmatikas

piešķirto pašizpratni, ir pietiekami. Atbilstoši pamatkursa būtībai – atšķirībā no *vēlāk nepieciešamās* Bībeles teoloģijas, fundamentālteoloģijas, eklesioloģijas un dogmatikas – pamatkursā drīkst iekļaut vien tik daudz ekseģēzes un Bībeles teoloģijas, cik tas ir noteikti nepieciešami. Vēlākā ekseģēze un bibliskā teoloģija var ietvert, iestrādāt un pasniegt pārējo ar pozitīvo materiālu, no kura neatsakās arī baznīcas teoloģija.

3. Par dažām teorētiskām izziņas pamatproblēmām

Par attiecībām starp lietu un jēdzienu, starp sākotnējo pašaptvērumu un refleksiju

Mēs saucam šo mēģinājumu par ievadījumu kristietības *jēdzienā*, lai tādējādi arī norādītu, ka te būs runa ne par kādu mistagoģisku iesvaidīšanu kristietībā, bet gan par centieniem jēdzieniskas domāšanas līmenī [aptvert] teoloģiju un reliģijas filosofiju pirmajā refleksijas pakāpē. Runa ir par jēdzienu, nevis tieši par lietu, jo šeit – kā nekur citur – jēdziens un lieta ir attālināti viens no otra, un vienlaikus jēdziens, lai to varētu saprast, nekur neprasa vairāk pievērsties lietai kā šeit. Pat ja *mūsu* centieni neizdotos, tam atbilstoši kristietības pretenzijām jābūt principiāli iespējamam. Jo, no vienas puses, kristietība ir dota atsevišķā cilvēkā ar viņa konkrēti vēsturiski nosacīto galīgumu tikai tad, ja šis cilvēks to pieņem vismaz ar personāli iegūtu un ticības aptvertu zināšanu minimumu, un šis minimums, no otras puses, ir tas, ko kristietībā saprot kā jebkuram principā pieejamu (*Zumutbare*) un aptveramu (*Ergreifbare*).

Ne katrs var būt nozares teologs stingrā nozīmē. Ja tomēr kristietībai ir jābūt personāli aptveramai, tad principā tas būtu jāsniedz pirmās refleksijas pakāpes ievadam kristietībā. Citās zinātnēs var būt tā: jo zinātniskāks savā nozarē kaut kas kļūst, jo nepieejamāks tas ir nespeciālistam, toties jo svarīgāks tas ir pašai zinātnei un kļūst par šīs zinātnes īsto patiesību. Teoloģijā tā nevar būt, jo kā nozares zinātne tā ne tikai vēl papildus pārdomā zināšanas par glābšanu visiem, bet arī pati vēlas būt šīs glābšanas zināšanas visiem, jo refleksija par doto šeitesamības izpratni taču kaut kādā formā un mērā piederas pie pašas šeitesamības izpratnes un nav tikai papildu luksuss nozares speciālistiem.

Cilvēkā katrā ziņā ir rodama kāda *vienotība sākotnējā pašaptvēruma un refleksijas atšķirībā*. To, no vienas puses, dažādā veidā apstrīd teoloģiskais

racionālisms, no otras puses, tā dēvētā klasiskā "modernisma" reliģijas filosofija. Jo jebkurš racionālisms balstās pārliecībā, ka cilvēkam garīgā un brīvā pašaptvērumā realitāte varētu būt dota tikai ar priekšmetiskojošu jēdzienu, kas savu patieso un pilno realitāti gūst zinātnē. Un otrādi – tas, ko klasiskā izpratnē sauc par "modernismu", dzīvo no pārliecības, ka jēdziens, refleksija *pilnībā* ir pievienojums iepretim sākotnējam šeitesamības pašaptvērumam pašapziņā un brīvībā, un tāpēc no refleksijas varētu arī atsacīties.

Taču pastāv ne tikai kādas īstenības tīri objektīvais "par sevi", no vienas puses, un šīs lietas tīrais un "distinktais" jēdziens, no otras puses; pastāv arī kāda īstenības un "pie-sevis-paša-esamības" sākotnīgāka vienība – gan ne visam un jebkuram, taču cilvēka šeitesamības realizācijā –, kas ir lielāka un sākotnīgāka nekā īstenības un to objektivējošā jēdziena vienība. Ja es mīlu, ja mani moka jautājumi, ja esmu skumjš, uzticīgs, ja esmu alku varā, tad šī cilvēciski eksistenciēlā īstenība ir vienība, īstenības un tās pašas pie-sevis-esamības sākotnēja vienība, kas nav *adekvāti* izteikta ar zinātniski objektivējošiem jēdzieniem par to. Īstenības un sākotnējā šīs īstenības pie-sevis-esamības vienība personā cilvēka brīvā pašrealizācijā jau ir dota. Tā ir [jautājuma] viena puse.

Tomēr ir jāteic, ka pie pašām šādām sākotnējām zināšanām piederas kāds refleksijas, līdz ar to vispārīguma un garīgās pavēstamības moments, – arī tad, ja refleksijas moments šo vienību negūst un adekvāti nepārvērš objektivējošā jēdzieniskumā. Cilvēkā ir šāda orientēta (*angezielte*) sākotnēja īstenības un tās zināšanu par sevi pašu vienība vienmēr ar to un tajā, un caur to, ko mēs saucam par valodu un tādējādi arī par refleksiju, un tādējādi arī atkal par pavēstamību. Mirklī, kad šā refleksijas momenta vairs nebūtu, beigtu pastāvēt arī sākotnējais pašaptvērums.

Spriegums starp sākotnējām zināšanām un to jēdzienu – kura momenti ir vienoti, tomēr nav viens un tas pats, – nav statisks lielums. Tā vēsturei ir dubulta virzības jēga. Subjekta sākotnējā pie-sevis-esamība savā šeitesamības īstenojumā aizvien vairāk cenšas sevi izteikt jēdzieniskajā, objektivētajā valodā, vēstījumā citiem; ikviens cenšas pateikt citam – īpaši mīlētam cilvēkam –, kas viņam sāp. Un tādējādi šajās sprieguma attiecībās starp sākotnējām zināšanām un tās vienmēr pavadošo jēdzienu pastāv tendence uz lielāku jēdzieniskumu – valodā, vēstījumā, arī teorētiskajās zināšanās pašam par sevi.

Tomēr šajās sprieguma attiecībās pastāv arī pretēja virzība. Varbūt visupirms – ar kopēju valodu iepriekšēji noformēti, pasniegti un no ārienes indoktrinēti – lēnām skaidri tiek izzināts tas, par ko jau iepriekš ir runāts. Tieši mums, teologiem, vienmēr draud briesmas ar gandrīz nepārskatāmi apjomīgu un plašu reliģisko un teoloģisko jēdzienu arsenālu runāt par debesīm un zemi, Dievu un cilvēku. Teoloģijā mēs varam izkopt šajā runāšanā ārkārtīgi lielu veiklību un turklāt, iespējams, mūsu eksistences dziļumos tā arī nesaprast, par ko īsti runājam. Un tiktāl refleksijai, jēdzieniskumam, valodai ir nepieciešama jēgpilna virzība pie sākotnējām zināšanām, sākotnējās pieredzes, kurā domātais un domātā noslēpuma pieredze vēl ir vienoti.

Tā kā reliģiskās zināšanas arī atklāj spriegumu starp sākotnēji gūtajām un izciestajām zināšanām par sevi pašu un jēdzienu par to, arī teoloģijā ir vērojama – turklāt nesaraujamā vienībā un atšķirībā – šī dubultā kustība, plūstošas sprieguma attiecības, kas nav tikai statisks lielums. Mums – lai arī mērķim tuvojamies vien asimptotiski – aizvien labāk jāzina tas, ko mēs jau pirms šā jēdzieniskuma, kaut arī ne gluži bez tā, jau pieredzam un izzinām; un otrādi – mums aizvien jāparāda, ka ne visu šo teoloģisko jēdzieniskumu cilvēkam sniedz no ārienes pašas lietas, bet gan ka tas izsaka to, kas jau sākotnēji izzināts un piedzīvots šeitesamības dziļumos. Mēs varam zināmā mērā jēdzieniski sevi apzināties, un mēs varam aizvien vēl censties mūsu teoloģisko jēdzieniskumu atvedināt uz tā sākotnējo pieredzi. Tādējādi mūsu centieni ir attaisnojami un nepieciešami. Ja tie neizdotos, kristieši varētu izprast šo neveiksmi tikai kā uzdevumu un pavēli iedrošināties mēģināt atkal un labāk.

Subjekta pašdotība izziņā

Mēs bieži iztēlojamies izziņas būtību, par modeli pieņemot plāksnīti, uz kuras kāds priekšmets – nākot zināmā mērā no ārienes – atstājis savu nospiedumu un uz šā pamata parādās. Mēs iztēlojamies izziņu kā spoguļattēlu, kurā atspoguļojas kāds priekšmets. Tikai saistībā ar šādiem izpratnes modeļiem iedomājama slavenā problēma, kā gan kāds "par sevi" var ienākt izziņā. Izziņas teorijā – īpaši tā saucamā reālisma aizstāvībā, izziņas atspoguļošanas teorijā vai arī mācībā par patiesību kā izteikuma atbilstību priekšmetam – vienmēr un no sākta gala ir pastāvējuši šie izziņas modeļi, un tur tie tiek pieņemti kā pašsaprotami. Visos šajos priekšstatīšanas modeļos izzinātais ir no ārienes nākošais,

cits, kas pēc sava likuma piesakās no ārpuses un kā doma ienāk uztverošajā izzinātspējā.

Īstenībā izziņai ir daudz sarežģītāka struktūra. Vismaz personāla subjekta garīgā izziņa nenorisinās tā, ka priekšmets piesakās no ārienes un tiek "paņemts" kā tādējādi izzināts. Drīzāk šī garīgā izziņa ir tāda, kurā zinošajam subjektam zinoši pieder viņš pats un viņa izziņa. Tas notiek ne tikai tad, ja tas savā izziņā kādā otrajā papildu aktā reflektē par šo subjekta sev-pašam-doto-esamību, proti, par to, ka [jau] kādā pirmajā aktā kaut kas izzināts un tagad šīs iepriekšējās zināšanas pašas padarītas par izziņas priekšmetu. Zinošā izziņas kā tādas gūšana atšķirībā no tās objektivētā priekšmeta un zinošais pašaptvērums ir jebkuras izziņas īpatnības. Tajā ne tikai kaut kas tiek zināts, bet vienlaikus tiek apzināta arī subjekta zināšana.

Vienkāršā un sākotnējā zināšanas aktā, kas nodarbojas ar kādu sastaptu priekšmetu, līdzapzinātā zināšana un līdzapzinātais zināšanu subjekts nav zināšanas *priekšmets.* Drīzāk šī kaut kā zināšanas apzināšanās un subjekta sevis paša apzināšanās, subjekta sev-pašam-dotāsesamības apzināšanās it kā ir nometināta izzinošā subjekta un apzināmā priekšmeta attiecību pretējā polā. Tas savā ziņā nozīmē izgaismotu telpu, kurā var parādīties atsevišķs priekšmets, ar kuru nodarbojas noteiktā primārajā izziņā. Šī izzinošā subjektiskā (*subjekthafte*) apzinātība, veicot kāda no ārienes ienākoša priekšmeta primāro izziņu, vienmēr paliek netematiska; tā ir kaut kas tāds, kas, tā teikt, norisinās aiz izzinošā muguras, kurš virzībā no sevis skatās uz priekšmetu. Un pat tad, ja šis izzinošais kādā refleksijas aktā noteikti par jauna izziņas akta priekšmetu padara subjekta un tā zināšanas līdzapzināto pašdotību, situācija tomēr nemainās. Arī šis jaunais akts, kas jēdzieniskā, papildinošā veidā padara subjektisko līdzapzināšanos par akta priekšmetu, pats vēlreiz ietver šādu sākotnējo subjekta pašdotību un viņa zināšanas par šo otro refleksīvo aktu kā tā iespējamības nosacījumu, kā tā subjektīvo polu.

Refleksīvais akts nepadara lieku zinošā sākotnējo pašdotību par sevi un savu zināšanu; ar tā priekšmetu faktiski domāta tieši sākotnējā, izgaismotā subjekta pašdotība; bet priekšstatītā, tematizētā subjekta un viņa zināšanas par sevi tematizētā pašdotība nav identiska šai sākotnējai pašdotībai, un saturiski tā arī to nekad adekvāti negūst. Tieši tāpat, kā tas ir attiecībās starp tieši pārdzīvotu prieku, bailēm, mīlestību, sāpēm utt., no vienas puses, un refleksīvu priekšstatu par

prieku, bailēm, mīlestību, sāpēm utt., no otras puses; tādas pašas un vēl sākotnīgākas – ir attiecības starp nepieciešamo, taču pie izziņas loka subjektīvā pola doto subjekta pašdotību un viņa zināšanu par to, ko viņš priekšmetiski apzinājis, no vienas puses, un tieši šīs pašdotības reflektīvo priekšmetiskojumu, no otras puses. Reflektētā pašdotība aizvien norāda uz subjekta sākotnīgo pašdotību – tieši arī aktā, kas nodarbojas pavisam ar ko citu, – un nekad nav adekvāta šai sākotnējai subjektveida pašdotībai. Ja subjekts pats sevi padara par savu priekšmetu, abu polu – "subjekta" un "priekšmeta" – saspriegto loku arī nekad nevar atcelt. Jo tad priekšmets ir priekšmetiskotais, jēdzieniski objektivētais subjekts, un šā jēdziena izziņai vēl aizvien pie šā saspriegtā loka subjektīvā pola kā tās sākotnējais nosacījums pieder subjekta sākotnējā netematizētā zināšana par sevi.

Aprioritāte un principiāla atvērtība

Tomēr nav tā, ka subjekta un viņa zināšanas par sevi netematiskā pašdotība jebkurā izziņas aktā būtu tikai pavadošais fenomens, kas tver kādu priekšmetu tā, ka tā izziņa savā struktūrā un saturiskumā būtu pilnīgi neatkarīga no pašdotības subjektveida struktūras. Drīzāk subjekta struktūra pati ir aprioriska, t. i., tā veido kādu iepriekšēju likumu tam, kas un kā var parādīties izzinošajam subjektam. Piemēram, ausis nozīmē aprioru likumu, zināmā mērā rastru, kas noteic, ka uz ausīm var iedarboties tikai skaņas. Tāpat ir ar acīm un visiem citiem juteklis-kajiem izziņas orgāniem. Tie paši pēc sava likuma izvēlas no iedarbīgās pasaules iespējamību pārpilnības un pēc sava likuma sniedz realitātēm iespēju atnākt un stādīties priekšā, vai arī tie tās izslēdz. Ar to nekādā ziņā vēl nav teikts, ka realitātes, kas piesakās, nevarētu parādīties tā, kādas tās ir. Arī atslēgas caurums veido aprioru likumu tam, lai kāda atslēga iederētos, bet tieši ar to atklāj arī kaut ko par pašu atslēgu. Kādas izzinātspējas apriorā struktūra visvienkāršākajā veidā dara sevi zināmu tā, ka tā izpaužas jebkurā atsevišķā izzināmā priekšmetiskuma izziņas aktā, proti, pat vēl tad, ja šis akts savā priekšmetā kā tādā ir vai, drīzāk, varētu būt aprioro struktūru atcelšana vai apstrīdēšana. Īsuma labad mēs nevaram šos apsvērumus ilustrēt ar tiešo telplaicisko notikumu daudzveidības juteklisko izziņu, bet gan tūlīt raudzīsimies uz cilvēka garīgās izziņas kopumu, kurā īsteni dots ir tieši šis zinošais, subjektveida pašaptvērums, pilnīga subjekta vērstība (*Verwiesenheit*) uz sevi pašu, *reditio completa*, kā saka Akvīnas Toms.

Ja mēs jautājam, kuras tad ir pašaptvēruma apriorās struktūras, tad jāteic, ka – neraugoties uz šā pašaptvēruma pastarpinātību ar doto priekšmetu telplaicisko pieredzi – šis subjekts principiāli un no sevis ir tīra atvērtība gluži visam, esamībai vispār. Tas izpaužas tā, ka neierobežotas gara atvērtības apstrīdēšana attiecībā uz pilnīgi visu aizvien vēl implicīti stata un apstiprina šādu atvērtību. Jo subjekts, kas sevi izzina kā galīgu un nav vienkārši nezinošs savā izziņā attiecībā uz savu priekšmetu iespēju ierobežotību, ir jau savu ierobežotību pārvarējis, ir pats sevi atcēlis kā galīgu [būtni] ar subjektveida, taču netematiski līdzidotu iespējamo priekšmetu nebeidzami plašu horizontu. Jebkurš, kas priekšmetiski tematiski teic, ka nav nekādas patiesības, pieņem šo izteikumu kā patiesu – citādi izteikumam nebūtu nekādas jēgas. Ar to, ka subjekts šādā aktā nepieciešami – kaut arī zinot netematiski – patiesības eksistenci stata pie subjektīvā pola, viņš apzinās, ka viņam jau vienmēr piemīt šāda zināšana. Tāpat tas ir arī ar subjekta subjektveida, neierobežotās atvērtības apzināšanos. Kamēr viņš sevi apzinās kā jutekliskās pieredzes nosacītu un ierobežotu – un pat ļoti [lielā mērā] –, viņš tomēr jau ir izrāvies ārpus jutekliskās pieredzes un atzinis sevi par iepriekšēja lēmuma subjektu, kuram nav nekādu iekšējo robežu, jo pat aizdomas par šādu subjekta iekšējo ierobežotību stata šo iepriekšējo lēmumu kā pāri stāvošu šādām aizdomām.

Transcendentālā pieredze

Subjektveida, netematisko un jebkurā garīgajā izziņas aktā līdzdoto, nepieciešamo un nenovēršamo izzinošā subjekta līdzapziņu un viņa neierobežotību pret jebkuras iespējamās īstenības neierobežoto plašumu mēs saucam par *transcendentālo pieredzi.* Tā ir *pieredze,* jo šīs netematiskā, tomēr neizbēgamā veida zināšanas ir jebkura priekšmeta jebkādas konkrētas pieredzes iespējamības moments un nosacījums. Šī pieredze tiek saukta par *transcendentālo* pieredzi tāpēc, ka tā piederas pie izzinošā subjekta nepieciešamām un neatceļamām struktūrām, un tāpēc, ka tā pastāv tieši kā pacelšanās pāri noteiktai iespējamo priekšmetu grupai un kategorijām. Transcendentālā pieredze ir *transcendences* pieredzēšana, un tās pieredzēšanā subjekta struktūra un līdz ar to arī jebkuru iedomājamo izziņas priekšmetu pēdējā struktūra dota vienībā un identitātē. Protams, transcendentālā pieredze ir ne tikai tīrās izziņas pieredze, bet arī gribas un brīvības pieredze, kurām piemīt tas pats transcendentalitātes raksturs, tā ka aizvien principiāli

var jautāt par subjekta kā zinošas un brīvas [būtnes] "Uz kurieni" un "No kurienes".

Ja tiek skaidrībā par šīs transcendentālās pieredzes specifiku, kuru kā tādu var priekšstatīt nevis tās īstajā patībā, bet gan tikai priekšmetiski ar kādu abstraktu jēdzienu par to; ja kļūst skaidrs, ka šī transcendentālā pieredze netiek konstituēta, runājot par to; ja tiek skaidrībā, ka par to jārunā, jo tā vienmēr ir jau klāt[esoša], bet tāpēc arī var ilgstoši palikt nepamanīta; ja noskaidrojas, ka to nevar gūt no negaidīti sastapta priekšmeta jaunradīta kairinājuma, – tad kļūst skaidrs, cik grūts ir pasākums, kam sevi veltām: arī par transcendentālās pieredzes "Uz kurieni" mēs varam runāt vien netieši.

Netematiska zināšana par Dievu

Vēlāk centīsimies parādīt, ka ar transcendentālo pieredzi ir dota it kā anonīma un netematiska zināšana par Dievu, ka tātad sākotnējā Dieva izziņa nav tāda veida kā tieši vai netieši nejauši no ārienes sevi piesakoša priekšmeta aptveršana, bet gan ka tai piemīt transcendentālas pieredzes raksturs. Tā kā šī subjektveida, subjekta nepriekšmetiskā apgaismotība transcendencē vienmēr vērsta uz svēto Noslēpumu, Dieva izziņa jau vienmēr ir netematiski un bez vārdiem dota – un nevis tad, kad mēs par to aizsākam runāt. Visa runāšana par to, kas nepieciešami notiek, vienmēr ir tikai norāde uz šo transcendentālo pieredzi kā tādu, kurā vienmēr tas, ko mēs dēvējam par "Dievu", mūs klusēdams uzrunā – kā Absolūtais, Neaptveramais, kā koordinātu sistēmā īstenībā neiekļaujamais šīs transcendences "Uz kurieni", kura kā *mīlestības* transcendence pieredz tieši šo "Uz kurieni" kā *svēto* Noslēpumu.

Kad cilvēks – un vēlāk mēs izklāstīsim pamatīgāk, šeit tikai pieminēsim, lai kļūtu skaidrāks, kas domāts ar transcendentalitāti, – ir transcendenta būtne un kad viņa transcendence vērsta uz svēto, absolūti īsteno Noslēpumu; kad transcendences "Uz kurieni" un "No kurienes", caur ko cilvēks kā tāds eksistē un kas veido viņa sākotnīgo būtību kā subjektu un personu, ir šis absolūti esošais svētais Noslēpums, tad ievērības cienīgā veidā var un vajag sacīt, ka noslēpums savā neaptveramībā ir *pašsaprotamais*. Ja transcendence nav kaut kas tāds, ko mēs līdzās citam piekopjam kā mūsu intelektuālās šeitesamības luksusu, bet gan ja transcendence ir vienkāršākais, pašsaprotamākais, nepieciešamākais nosacījums *jebkuras* garīgās saprašanas un aptveršanas iespējamībai, tad īstenībā svētais Noslēpums ir vienīgais pašsaprotamais, vienīgais,

kas pats sevī dibinās arī priekš mums. Jo jebkura cita aptveršana, lai cik skaidra tā sākotnēji varētu likties, dibinās uz šo transcendenci – jebkura gaišā aptveršana dibinās Dievišķajā Tumsā.

Tātad "Uz kurieni", precīzāk aplūkots, savā noslēpumainībā nav vienkārši konkrēts jēdziens, kas izteic pašsaprotamo. Mums mūsu izziņā pašsaprotams ir tikai tas, kas pats sevī ir pašsaprotams. Taču viss apjēgtais kļūst saprotams, nevis īsteni pašsaprotams tikai tādējādi, ka tas tiek atvedināts uz citu, tiek atrisināts: no vienas puses – aksiomā, no otras puses – elementāros jutekliskās pieredzes faktos. Ar to tas tiek izskaidrots un padarīts saprotams – vai nu vien jutekliskā mēmā trulumā, vai ontoloģijas gaismēnā, tātad absolūtā svētajā Noslēpumā.

Par saprotamu padarītais dibinās vienīgajā noslēpuma pašsaprotamībā. Tādēļ šis noslēpums mums vienmēr ir bijis labi zināms. Mēs jau vienmēr esam to mīlējuši, arī tad, kad mēs – tā izbiedēti vai, drīzāk, pat nikni aizskarti – esam gribējuši par to vairs nerunāt. Kas gan garam, kurš nonācis pie sevis, ir tematiski vai netematiski tuvāks un pašsaprotamāks kā klusējoša jautāšana pāri visam iegūtajam un pārvaldītajam, kā pazemīgi mīloši un pāri jautājumiem pieņemta būšana, kura vienīgi dara gudru? Savā dziļākajā pārliecībā cilvēks neko nezina labāk kā to, ka viņa zināšanas, t. i., tas, ko ikdienā tā sauc, ir tikai neliela sala bezgalīgā neizzinātā okeānā, peldoša sala, kas mums var šķist uzticamāka par okeānu, taču, tikai okeāna nesta, tā pati ir nesoša, – tādējādi eksistenciēlais jautājums izzinošajam ir jautājums, vai viņš vairāk mīl savu tā saukto zināšanu mazo salu vai nebeidzamā noslēpuma jūru, vai mazajai gaismai, ar kuru viņš izgaismo salu – to dēvē par zinātni –, vajadzētu būt tai mūžīgai gaismai, kas viņam spīd mūžīgi (tā būtu elle).

Protams, cilvēks, ja viņš grib, savā konkrētajā dzīves lēmumā vienmēr var vēlēties un pieņemt nebeidzamo jautājumu kā stimulu savai izzinošajai iekarojošajai zinātnei, vairoties no jebkurām darīšanām ar absolūto jautājumu, izņemot to, ka šis jautājums viņu aizvien tālāk dzen pie atsevišķiem jautājumiem un atbildēm. Un tikai tur, kur jautājumu pēc jautājuma, domu pēc domas pievēršas izziņas telpai, nevis tikai izziņas priekšmetiem, [pievēršas] transcendencei un nevis tikai šajā transcendencē kategoriāli telplaiciski uztvertajam, – tur iezīmējas aizsākums, lai kļūtu par *homo religiosus.* No tā var vieglāk saprast, ka daudzi nav *homo religiosus,* ka viņi tādi nespēj būt, ka viņi jūtas tā, it kā tiem būtu pieprasīta pārāk augsta cena. Turpretim tas, kurš jautājumu

par savu transcendenci, par tās “Uz kurieni” reiz ir izvirzījis, nespēj samierināties, neguvis atbildi. Pat ja viņš sacītu, ka tas ir jautājums, uz kuru nevar rast atbildi, uz kuru nav jāgūst atbilde un kurš – tāpēc, ka tas pārsniedz cilvēku, – jāatstāj mierā, viņš uz šo jautājumu jau būtu devis kādu atbildi (pareizu vai nepareizu, pagaidām ir vienalga).

PIRMAIS GĀJUMS

Vēsts uzklausītājs

1. Filosofijas un teoloģijas satuvinājums

Kādu klausītāju gaida kristietība, lai tās īstenākā un pēdējā vēsts vispār tiktu uzklausīta? Tas ir pirmais jautājums, kas mums šeit jāizvirza. Tas domāts nevis kā morāls, bet gan kā eksistenciāli ontoloģisks jautājums.

Ja visupirms mums jārunā par cilvēku, kam jābūt kristietības vēsts uzklausītājam, ja mēs šajā ziņā runājam par priekšnosacījumiem, tad ar to domāts īpašs priekšnosacījumu un kristietības vēsts satuvinājums. Proti, nav domāts, ka kristietība šos priekšnosacījumus pieņemtu vienkārši kā gatavus un dotus un kā tādus, ko jebkurš būtu jau veicis refleksijā un visupirmām kārtām brīvi, un ka tāpēc tur, kur priekšnosacījumi nav doti, nekādā ziņā nebūtu iespējams kristietiskās vēsts uzklausītājs.

Ja cilvēcisko realitāti aplūko pareizi, tad redzams, ka starp izpratnes horizontiem un sacīto, dzirdēto un saprasto pastāv nenovēršams aplis. Abi savstarpēji ir viens otra priekšnosacījums. Un kristietība arī uzskata, ka – aizvien vēl kādā īpašā satuvinājumā – priekšnosacījumi, kuri šo apli veido, ir neatraujami un nepieciešami doti dziļākajā cilvēka šeitesamības būtībā (arī tur, kur šeitesamība savā refleksīvajā pašinterpretācijā sevi izklāsta citādi) un kristietības vēsts ar savu aicinājumu reizē pati rada šos priekšnosacījumus. Tā sauc cilvēku savas būtības reālās patiesības priekšā. Tās patiesības priekšā, kurā viņš nesaraujami paliek ietverts pat tad, ja beigu beigās šis cietums nozīmē neaptveramā Dieva noslēpuma nebeidzamo plašumu.

Ar to jau šajā pirmajā gājumā dots savdabīgs filosofijas un teoloģijas satuvinājums. Ar priekšnosacījumiem, kuri šeit jāapsver, domāta cilvēka būtība. Ar tiem domāta viņa vienmēr vēsturiski tvertā, tātad konfrontācijā ar kristietību (kā žēlastību un vēsturisku vēsti) esošā būtība. Tātad ar tiem domāts kaut kas tāds, kas pieejams cilvēciskās šeitesamības teorētiskai refleksijai un pašinterpretācijai, ko mēs saucam par filosofiju. Un tieši paši šie priekšnosacījumi ir atklāsmes teoloģijas saturi – teoloģijas,

kuru kristietība cilvēkam apsola, lai no tās neatraujamā un vienmēr uz vēsturi norādošā būtība cilvēkam nepaliktu apslēpta.

Tātad, ja runājam par šādu antropoloģiju kā priekšnosacījumu kristietības īstenās vēsts uzklausīšanai un saprašanai, mums nav jārūpējas par metodoloģiski iespējami tīru nošķīrumu starp filosofiju un teoloģiju. Arī sākotnējā, sevi sevī pašā dibinošā un transcendentālā cilvēka šeitesamības filosofija vienmēr norisinās tikai vēsturiskā pieredzē. Patiesi, tā pati ir moments cilvēka vēsturē, tātad nevar tikt izstrādāta tā, it kā cilvēks nebūtu piedzīvojis šo pieredzi (vismaz to, ko mēs saucam par žēlastību, pat ja to vēl nevajadzētu reflektēt un *kā tādu* aptvert un objektivēt), kas ir tieši kristietības pieredze. Mūsu vēsturiskajā situācijā no teoloģijas absolūti brīva filosofija ir pilnīgi neiespējama. Filosofijas principiālā patstāvība var būt tikai tad, kad tā reflektē par savu vēsturisko izcelsmi un jautā sev, vai tā aizvien vēl domā, ka ir saistīta ar šo vēsturisko un žēlastības pilno izcelsmi kā nozīmīgu un vai šo cilvēcisko pieredzi pašam ar sevi arī vēl šodien var iedomāties kā nozīmīgu un saistīgu. Un otrādi, tieši dogmatiskā teoloģija vēlas cilvēkam pateikt arī to, kas viņš ir un paliek pat tad, ja viņš neticīgi noraida kristietības vēsti.

Tātad teoloģija pati implicē filosofisko antropoloģiju, kura šo žēlastībā nesto vēsti pasludina par patiesi filosofiski īstenojamu un nodod to cilvēka atbildības ziņā. Mēs izsakāmies par cilvēku, par neizbēgamo situāciju, kurā viņš atrodas, izsakāmies par to, ko kristietības vēsts skar cilvēkā vai rada viņā kā tās atnākšanas priekšnosacījums; un tad ikvienam ir jautāts, vai viņš varētu sevi atzīt par cilvēku, kurš šeit mēģina izteikt savu pašizpratni, vai arī viņš atbildīgi savā un savas šeitesamības priekšā var statīt pārliecību kā savu patiesību, ka viņš nav tāds cilvēks, kādu viņam piedāvā kristietība.

2. Cilvēks kā persona un subjekts

Personalitāte kā kristīgās vēsts priekšnosacījums

Pats pirmais par cilvēku attiecībā uz kristietības atklāsmes vēsts priekšnosacījumiem jāsaka: viņš ir persona, subjekts.

Tas, ka personas un subjekta jēdzienam attiecībā uz kristietiskās atklāsmes un kristietības pašizpratnes iespējamību ir būtiska nozīme, nevienam nav speciāli jāskaidro. Personāla attieksme pret Dievu, īsti

dialoģiska glābšanas vēsture Dieva un cilvēka attiecībās, savas īstās, vienreizīgās glābšanas guvums, jēdziens par atbildību Dieva un Viņa tiesas priekšā – visi šie kristietības izteikumi, pat ja tie jāskaidro vēl precīzāk, – implicē, ka cilvēks ir tas, ko mēs par viņu vēlamies pateikt: persona un subjekts. Tas pats ir tad, ja mēs runājam par kristietības vārdisko atklāsmi, ja sakām, ka Dievs cilvēku ir uzrunājis, aicinājis sava vaiga priekšā, ka cilvēks lūgšanā var runāt un viņam vajag runāt ar Dievu, – visi šie izteikumi, kas ir neaptverami neskaidri un grūti saprotami, tomēr veido kristietības konkrēto realitāti. Un tas viss varētu palikt neaptverts, ja tajā eksplicīti vai implicīti netiktu saprasts tieši tas, ko mēs šeit dēvējam par "personu" un "subjektu".

Kas ar to precīzi tiek saprasts, protams, var izrietēt tikai no izteikumu kopuma, tātad, ja esam runājuši par cilvēka transcendenci, par viņa atbildību un brīvību, par viņa vērstību uz neaptveramo noslēpumu, par viņa vēsturiskumu un pasaulīgumu, par viņa sabiedriskumu. Visas šīs noteiksmes pieder pie tām, ar kurām tiek konstituēts cilvēka personiskums. Šeit par šīm atsevišķajām noteiksmēm ir svarīgi vismaz provizoriski piebilst, kas domāts ar to, ka mēs cilvēku apzīmējam kā personu un subjektu.

Personas pieredzes apslēptība un apdraudētība

Šeit sacītais, protams, ir vērsts uz klausītāja "labo gribu". Jo tas, kas viņam ir jāsaklausa, nav tas, kas nepastarpināti ielikts jēdzienā kā tādā, bet gan šādi jēdzieni atbilstoši lietas būtībai ir norādes uz kādu sākotnīgāku savas subjektivitātes un personalitātes pamatpieredzi, uz tādu pamatpieredzi, kas gan nav rodama vienkārši kādā absolūti bezvārdu un nereflektējamā pieredzējumā un nav arī dota tajā, ko varam izteikt ar vārdiem un indoktrinēt no ārienes.

Protams, cilvēks daudzējādā veidā pieredz sevi kā atsevišķais un cilvēcē kā veselais kā tā produktu, kas nav viņš pats. Varētu pat principiāli teikt, ka visas empīriskās zinātnes par cilvēku ir metodoloģiski vērstas uz to, lai viņu izskaidrotu, atvasinātu, tātad lai uzlūkotu kā tādu realitāšu rezultātu un krustpunktu, kuras, no vienas puses, atrodas empīriskās pieredzes jomas ietvaros, kuras, no otras puses, nav viņš pats, un kuras tomēr viņu stata, nosaka un tādējādi arī izskaidro viņa realitātē. Pats par sevi saprotams, ka visām empīriskajām antropoloģiskajām zinātnēm ir tiesības cilvēku it kā izšķīdināt, analizēt un atvasināt tā, ka tas, ko tās cilvēkā novēro un konstatē, tiktu izskaidrots kā

tādu faktu produkts un rezultāts, kuri nav šis konkrētais cilvēks. Lai kā šīs zinātnes sauktos – fizika, ķīmija, bioķīmija, ģenētika, paleontoloģija, socioloģija vai arī kā citādi –, tās visas visnotaļ leģitīmi mēģina cilvēku atvasināt, izskaidrot, zināmā mērā izšķīdināt viņa izzināmajos un uzrādāmajos, analizējamajos un dalāmajos cēloņos. Šīm zinātnēm savās metodēs un rezultātos daudzējādā ziņā ir taisnība, un paša cilvēka nepielūdzamā pieredze viņa paša šeitesamībā rāda, cik lielā mērā tām ir taisnība.

Cilvēks ielūkojas sevī, viņš raugās atpakaļ savā pagātnē un apkārtējā pasaulē, un baiļu trīsās vai atvieglojumā viņš konstatē, ka attiecībā uz visiem savas realitātes atsevišķajiem faktiem zināmā mērā var sevi atbīdīt no sevis paša un to, kas viņš ir, uzvelt tam, kas viņš nav. Viņš konstatē sevi kā tādu, kas tapis caur citu. Un šis cits ir nesamierināmais, dabai (ieskaitot "vēsturi", kuru arī var skaidrot kā "dabu") piederīgais bezsubjektīvais, no kura viņš radies. Raugoties no kristietiskā viedokļa, nav nekāda pamata ierobežot empīriskās antropoloģijas pretenzijas ar noteiktu materiālu un reģionāli ierobežotām cilvēka jomām un to, ko atzīst šādas empīriskās antropoloģijas, saukt par "matēriju", "miesu" vai kaut kā līdzīgi un tam tad pretstatīt kādu empīriski nošķiramu momentu, ko sauc par "garu" vai "dvēseli".

Protams, ierastajā kristietiskajā apoloģētikā un teoloģiskajā antropoloģijā ar zināmām tiesībām lieto šādu materiālo dalījumu, lai izskaidrotos ikdienas domāšanas primitivitātē. Taču būtībā ir tā, ka jebkura *partikulārā antropoloģija* (varētu teikt arī "reģionālā", ja šo vārdu nesaprastu ģeogrāfiski) – bioķīmija, bioloģija, ģenētika, socioloģija utt. – aplūko cilvēku no kāda noteikta redzespunkta un nepretendē būt par vienīgo antropoloģiju. Sociologs attīstīs savu, sev un savām metodēm atbilstošu antropoloģiju, taču, ja viņš ir kaut cik saprātīgs, viņš neteiks, ka bioloģiskā antropoloģija, uzvedības modeļu antropoloģija utt. kopš sākta gala ir bezjēdzīgas. Viņš šīs antropoloģijas varbūt pat izmantos. Taču tieši ar to viņš arī atzīst, ka līdzās viņa partikulārajai antropoloģijai pastāv arī citas. Un katrai no tām ir savas noteiktas metodes – vismaz kā pagaidu metodes un ar dažiem priekšnosacījumiem. Tomēr jebkura vēlas kaut ko pateikt par cilvēku *kā veselumu* un nevar – jo tā viņu stata kā kaut ko vienu – no paša sākuma atteikties no vēlmes izteikties par visu, kas ir šis viens cilvēks. Jebkura no šīm antropoloģijām tātad mēģina cilvēku izskaidrot ar atsevišķiem faktiem, un ar to tā viņu destruē savos elementos un atkal no atsevišķiem elementiem konstruējoši savieno

kopā. Un tās ir jebkuras reģionālās antropoloģijas tiesības. Bieži vien šādu antropoloģiju ir rosinājusi slēpta prasība cilvēku ne tikai izzināt, viņu ne tikai domās destruējoši konstruēt, bet tādējādi viņu arī reāli pārvaldīt. Ikvienas – arī reģionālās – antropoloģijas nolūks izskaidrot cilvēku kā veselumu ir attaisnots. Jo cilvēks ir būtne ar pasaulīgu, t. i., ar izzināmās realitātēs sakņotu izcelsmi. Viņš ir tāds, ka šāda partikulāra pasaulīga izcelsme viņu vienmēr skar kā vienu un veselumu. Tāpēc partikulārās antropoloģijas joprojām paliek antropoloģijas.

Personas pieredzes savdabība

Filosofijai un teoloģijai cilvēkā nav dota nekāda tikai tām piederoša patvēruma joma, kura no sākta gala būtu kā tāda svētā zeme, kas slēgta citām antropoloģijām. Taču šajā cilvēku šķietami atraisošajā izcelsmīgumā, kurš, tā vien liekas, visu viņā padara par pasaules produktu un no kura kopš sākta gala nevajag izņemt un arī nedrīkst izņemt neko, kas attiecas uz viņu, cilvēks sevi izzina kā *personu un subjektu*. Ja sakām, ka cilvēks ir subjekts un persona, tad tas nav izteikums par noteiktu daļu viņā, kuru varētu izolēt tā, ka no tās varētu izslēgt visas citas partikulārās antropoloģijas un tomēr atkal varētu radīt vēl kādu partikulāro antropoloģiju. Šīs pieredzes specifika un tādēļ tās konkrētās apguves specifika ir jāpārdomā aizvien no jauna. Cilvēks gan var nepamanīt kaut ko tādu, kas viņš ir; izsakoties labāk, viņš var nepamanīt veselumu kā tādu, kas viņš arī – un visupirms – ir; pieredzētais viņam var būt arī apspiestais. Šī apspiešana te domāta nevis dzīļu psiholoģijas nozīmē, bet gan daudz vispārcilvēciskākā un reizē ikdienišķākā nozīmē. Var kaut ko nepamanīt, neizrādīt par to interesi, likt to mierā, kaut arī tas pieder pie sevis paša. Sākotnīgajai pieredzei zināmā mērā netiek ļauts atklāties. No vienas puses, par to var runāt tikai vārdos un jēdzienos, un, neraugoties uz to, tas, kas domāts, nav tas, kas kā tāds pirmoreiz un viens pats dots valodai. Un tad var būt tā, ka cilvēks šo apslēpto, totālo, it kā klusējošo un sevi skaļi nepiesakošo pieredzi vienkārši negrib novest līdz vārdam, līdz jēdzieniskās objektivācijas jomai vai arī nespēj to izdarīt.

Te vēl nav bijusi izdevība aplūkot šo cilvēciskās pašinterpretācijas īpatnību, proti, ka sākotnīgākais un pašsaprotamākais var būt arī visnepamanītākais, visapspiestākais. Te būtu jāpievērš uzmanība eksistenciēlai pamanītnegribēšanai (*Nicht-war-haben-Wollens*), lai tas, kas būtu sakāms par cilvēka personiskumu, subjektiskumu (*Subjekthaftigkeit*), no sākta gala nesastaptos ar redzētnegribēšanu (*Nicht-sehen-Wollen*).

Proti, cilvēks sevi pieredz kā subjektisku personu tieši tad, kad viņš pats sevi iztēlojas kā sev radikāli svešā produktu. Šis moments, ka cilvēks par savu radikālo izcelsmīgumu arī *zina*, nav ar šo izcelsmīgumu izskaidrots. Ja viņš sevi destruējoši konstruē, tad ar šo norisi vēl nav izskaidrots, ka šo destruējošo konstrukciju veic viņš *pats* un par to zina. Cilvēks apzinās sevi kā subjektu un personu tieši tad, kad viņš sevi pieredz kā sev uzspiestu svešo un producēto; tieši tiktāl, ciktāl viņš no sākta gala paver ceļu uz visneiedomājamākajām svešo reducējošas un sadalošas empīrisko antropoloģiju analīzes iespējamībām pat tad, kad šī analīze faktiski nepavisam vēl nav nonākusi līdz galam; tieši faktā, ka cilvēks savām empīriskajām partikulārajām antropoloģijām dod tiesības viņu aizvien vēl tālāk izskaidrot un reducēt, destruēt un it kā uzbūvēt gara retortē un priekšdienās varbūt arī praksē. Taču viņš šo faktu nav pamanījis, jo tas viņam saistās tieši ar šķietamo pretstatu.

Ar to, ka cilvēks analītiski pats sevi padara par jautājumu un paver šādai jautāšanai neierobežotu horizontu, viņš jau ir aptvēris pats sevi un visus šādas analīzes vai empīriskas pašuzbūves elementus un ar to pats sevi statījis kā tādu, kas ir vairāk nekā šādas savas realitātes analizējamu komponentu summa. Tieši šī esamība-kā-priekšā-stādītība-sev-pašam (*Vor-sich-selbst-gebracht-Sein*), konfrontācija ar saviem kopējiem nosacījumiem, šī nosacītība apliecina viņu kā tādu, kas ir vairāk nekā tikai savu faktoru summa. Jo tieši atsevišķu, citu no cita atšķiramu elementu galīgai sistēmai nevar būt tādas attiecības pret sevi pašu, kādas ir cilvēkam, izzinot savu plurālo nosacītību un reducējamību uz sevi pašu. Galīga sistēma nevar sevi nostādīt savā priekšā kā veselumu. Galīgai sistēmai no beigu beigās uzliktas izejpozīcijas ir attiecības pret noteiktu veikumu (*Leistung*) (pat ja tas aizvien vēl var pastāvēt pašas sistēmas uzturēšanā), nevis pret savu izejpozīciju; tā nejautā pati par sevi, tā nav subjekts. Cilvēka radikālas nedrošības un apšaubāmības pieredze ir veikums, ko galīga sistēma kā tāda nevar paveikt.

Šo atrašanās vietu ārpus aptverošās sistēmas empīriski atsevišķos faktos, protams, nedrīkst izprast *ex supposito* kā atsevišķu, no cilvēka atdalītu elementu viņa empīrijā, kā to – pedagoģiski gan saprotami, tomēr primitīvi – labprāt dara skolas teoloģija, kad tā runā par garu vai cilvēka nemirstīgo dvēseli, it kā tas, kas ar to domāts, būtu nepastarpināti sastopams un empīriski tīri atšķirams elements cilvēka veselumā. Taču tieši tad, ja mēs neatkārtojam šo galu galā grieķu un nevis kristīgās antropoloģijas primitīvo duālismu, bet gan zinām, ka vienots cilvēks kā

vienots jau vienmēr ir nostādīts savā priekšā jautājumā, kas jau ir pārsniedzis – nevis pozitīvā saturiskumā, bet gan jautājuma radikalitātē – visas iespējamās daļējās atbildes, cilvēks tiek izzināts kā subjekts – kā tieši šo plurālo objektivitāšu subjektivitāte, ar kurām ir darīšana empīriskajām humanitārajām zinātnēm. Spēja-pašam-izturēties-pašam-pret-sevi (*Sich-zu-sich-selber-verhalten-Können*), cilvēka būt-darīšanā-pašam-ar-sevi (*Mit-sich-selber-zu-tun-Haben*), no vienas puses, nav kāds viņa moments līdzās citiem elementiem un nevar tāds būt, taču[, no otras puses,] tieši tādēļ ir realitāte, kas veido cilvēka subjektiskumu atšķirībā no šā paša cilvēka lietiskuma, kas arī pastāv.

Tātad būt personai nozīmē kāda subjekta kā tāda pašguvumu savā zinošajā un brīvajā saistībā (*Bezogensein*) ar kopumu. Šī saistība ir nosacījums tai iespējamībai un iepriekšējais horizonts tam, ka cilvēks savā atsevišķajā pieredzē un atsevišķajā zinātnē sevi uzlūko kā vienotu un veselu. Cilvēka veseluma nodošanu viņam pašam kā viņa empīriskās pašpieredzes nosacījumu nevar adekvāti atvasināt no šīs pašpieredzes un tās priekšmetiskuma; pat vēl tur, kur cilvēks gribētu sevi bez atlikuma kā svešā noteiktu novelt no sevis un tādējādi pats sevi skaidrot nepareizā virzienā, *viņš* ir tas, kas to dara un zina, un vēlas; *viņš* aptver šāda skaidrojuma iespējamo elementu summu, un *viņš* apliecina sevi kā tādu, kas ir kaut kas cits nekā šādu atsevišķo momentu papildu produkts. Var, protams, runāt par galīgām sistēmām, kuras sevi vada un tādējādi zināmā nozīmē atrodas attiecībās ar sevi. Taču šādai sevi vadošai sistēmai ir tikai ierobežotas pašregulācijas iespējas. Tas ir viens šīs sistēmas moments, un tas nevar izskaidrot, kā cilvēks sevi priekšstata un sevi apšauba kā kopums un vēl aizvien izdomā jautājumu jautājumus.

Cilvēka (kurš savu paša sistēmu ar visām tās pašreizējām un nākamajām partikulārajām iespējamībām, tātad pats sevi kopumā, atkal un atkal stata sev priekšā, apšauba un tādējādi pārvar) praktisko sevpašam-dotību (*Sich-selbst-gegebenheit*) nevar izskaidrot ar priekšstatu par pašregulējošas plurālas sistēmas modeļiem, kā to pašos pamatos vajadzētu darīt visām partikulārajām antropoloģijām. Subjektiskums pats ir neatvedināms šeitesamības fakts, kas dots līdzi katrā atsevišķā pieredzē kā tās apriors priekšnosacījums. Subjektiskuma pieredze – pagaidām vēl pavisam nefilosofiskā nozīmē – ir transcendentāla pieredze. Tieši tas, ko mēs domājam ar personiskumu un subjektiskumu, vienmēr izvairās – tieši pieredzes transcendentalitātes dēļ – no tieša, izolējoša, reģionāli ierobežojoša tvēruma. Jo šādas transcendentālas pieredzes

priekšmets savā īstajā patībā (*Selbst*) parādās nevis tur, kur cilvēks rīkojas ar atsevišķo ierobežojamo, bet gan tur, kur viņš šādā satiksmē ir tieši subjekts, nevis priekšmetiski stata "subjektu" sev priekšā. "Cilvēks ir persona un subjekts" tātad visupirms nozīmē: cilvēks ir neatvedināms, viņš nav adekvāti izgatavojams no citiem rīcībā esošiem elementiem; viņš vienmēr jau nodots pats sev. Kad viņš sevi skaidro, izklāsta, atbīda sevi savas izcelsmes pluralitātē, viņš vēlreiz stata sevi kā subjektu, kas to dara, un šajā darīšanā pieredz sevi kā neatceļami agrāku un senatnīgāku.

3. Cilvēks kā transcendenta būtne

Kas precīzāk domāts ar cilvēka subjektiskumu, kuru cilvēks pieredz, kļūs skaidrāks, ja teiksim, ka cilvēks ir transcendenta būtne.

Izziņas pirmstverošā struktūra

Lai gan cilvēka sistēma ir galīga, viņš vienmēr ir pats sevi statījis kā veselumu. Viņš var apšaubīt visu; viņš vienmēr var pirmstvērumā vismaz uzdot jautājumu par visu atsevišķi izsakāmo attiecībā uz visu un ikvienu. Kad viņš konstatē tikai *galīga* jautājuma horizonta iespējamību, šī iespējamība jau tiek pārvarēta, un cilvēks sevi apliecina kā *bezgalīga* horizonta būtni. Ar to, ka viņš radikāli pieredz savu galīgumu, viņš jau izraujas ārpus šā galīguma un pieredz sevi kā transcendentu būtni, kā garu. Cilvēka jautāšanas bezgalīgais horizonts tiek pieredzēts kā tāds horizonts, kas atvirzās aizvien tālāk, jo vairāk atbilžu cilvēks spēj sev sniegt. Cilvēks var mēģināt nepamanīt baiso bezgalību, pie kuras viņš jautājot nonācis; bailēs no baisā viņš var mēģināt rast patvērumu pie uzticamā un ikdienišķā; taču bezgalība, kurā viņš jūtas iemests, ielaužas arī viņa ikdienas darīšanās. Viņš principiāli aizvien vēl paliek ceļā. Jebkurš izziņā un darbībā nospraužamais mērķis jau atkal tiek relativizēts kā šābrīža stāvoklis un etaps. Jebkura atbilde atkal un atkal ir tikai jauna jautājuma rašanās. Cilvēks pieredz sevi kā bezgalīgu iespējamību, jo viņš nepieciešami apšauba jebkuru praksē un teorijā sasniegtu rezultātu, atkal un atkal aizbīda tālākā horizontā, kas nepārredzams paveras viņa priekšā. Viņš ir gars, kas sevi pieredz kā tādu, tomēr viņš sevi nepieredz kā *tīrais* gars. Cilvēks nav pati sevī pastāvoša neapšaubāma, bez jautājumiem dota realitātes bezgalība; viņš ir jautājums, kurš tukši, tomēr

reāli un neatvairāmi no viņa izriet un kuru viņš nespēj ne pievārēt, ne adekvāti uz to atbildēt.

Iespējamā novēršanās no transcendences pieredzes

Protams, cilvēks var paraustīt plecus, paiet garām transcendences pieredzei un veltīt sevi savas pasaules konkrētībai, savam uzdevumam, savai kategoriālajai darbībai telpā un laikā, savas sistēmas apkalpošanai pie noteiktām savas realitātes svirām un slēdžiem. Tas iespējams trejādi.

1) Lielākā daļa cilvēku to darīs naivā veidā. Viņi dzīvo uz priekšu savas dzīves un appasaules konkrētībā, manipulējamībā un pārskatāmībā. Viņiem tur ir pietiekami daudz, ko darīt – turklāt pietiekami interesanta un nozīmīga, un viņi vienmēr var, ja viņi vispār reflektē par kaut ko ārpus sevis izejošu, sacīt, ka saprātīgāk būtu par to nelauzīt galvu.
2) Šāda novēršanās no šā jautājuma un pretestība cilvēciskajai transcendencei kā tādai var notikt arī apņēmībā uzņemties kategoriālo šeitesamību un tās uzdevumus, ko pavada un uztur pārliecība, ka viss vēl aizvien ir pēdējā jautājuma apņemts. Varbūt šim jautājumam jāļauj palikt kā jautājumam. [Cilvēks] tic, ka to iespējams atlikt malā klusējot un jēgpilnā skepticismā. Taču tad pieļauj, ka beigu beigās no šāda jautājuma nevar izvairīties, turklāt tieši tad, kad paziņo, ka tas ir neatbildams.
3) Cilvēciskajā šeitesamībā pastāv kāda, iespējams, izmisīga kategorialitāte. Cilvēks darbojas, lasa, dusmojas, strādā, pēta, kaut ko sasniedz, pelna naudu un kādā galīga, varbūt slēpta izmisuma stāvoklī sev teic, ka veselumam kā veselumam nav nekādas jēgas un ka dara labi, ja apspiež jautājumu par veselā jēgu un atmet to kā neatbildamu un tāpēc bezjēdzīgu jautājumu.

Nav viegli strikti noteikt, kura no šīm trīs iespējamībām cilvēkā katrā brīdī dota.

Esamības pirmstvērums

Cilvēks ir transcendenta būtne, jo visa viņa izziņa un izzinošā darbība ir balstīta "esamības" vispār *pirmstvērumā* (*Vorgriff*), kādās netematizētās, taču neizbēgamās zināšanās par realitātes bezgalību (tā nedaudz pārdroši un apsteidzoši varētu sacīt). Ir jāsaprot: šis bezgalīgais pirmstvērums nebalstās tajā, ka tas var apsteidzoši vērsties uz Neko kā tādu; Nekas nevar būt tās realitātes pirmstvēruma "Uz kurieni", pievelkošais un

virzošais, kustību radošais, ko cilvēks pieredz kā savu reālo un nevis neesīgo dzīvi. Protams, cilvēks pieredz arī tukšumu, iekšēju sadragātību – un, ja to tā vēlas saukt, nenovērtējot par zemu –, sastaptā absurdumu. Taču viņš pieredz arī cerības, virzību atbrīvojoši brīvajā, atbildību, kas uzliek reālas nastas un svētī.

Taču, ja cilvēks pieredz *abus* un tomēr viņam ir *viena* pieredze, kurā kāda pēdējā pirmkustība satur visas atsevišķās kustības un pieredzes, tad – ja viņš nevar būt gnostiķis, kurš vai nu atzīst divas pirmatnējās realitātes, vai arī pirmpamatā pieņem duālismu, ja viņš to nevar, jo tas ir pretrunā viņa pieredzes vienībai, – paliek tikai *viena* iespējamība: cilvēks var aptvert, ka absolūtā esamība stata robežas un galīgumu, ka tā varētu vēlēties kaut ko nosacītu; taču viņš nevar loģiski un eksistenciēli domāt, ka cerību pilnais, sevi paplašinošais, ko viņš reāli pieredz, varētu būt tikai piemīlīga un bezprātīga vilšanās un ka viss savā dziļākajā būtībā dibinās kādā tukšā Nekas – ja citādā ziņā viņš vārdam "Nekas" vispār piešķir kādu jēgu un neizkliedz to vienkārši kā patiesu un īstu Esamības briesmu signālu – briesmu, kuras viņš reāli piedzīvo.

Tātad Nekas, pilnīgs tukšums nevar nest un cilvēkam atklāt transcendences pirmstvērumu tās absolūtajā plašumā. Jo šāds izteikums – ko izteicis Nekas – būtu vienkārši bezjēdzīgs. Taču, tā kā pirmstvērums kā kails jautājums savukārt neizskaidro sevi, tas jāsaprot kā tā – vienkārši Esamības – valdīšana, kam cilvēks ir pavērts. Taču transcendences kustība nav varena bezgalīgās subjekta telpas konstituēšana, ko kā esamību absolūti pārvaldošs veiktu subjekts, bet tā ir pašas esamības bezgalīgā esamības horizonta pavēršanās. Lai arī kur cilvēks kā jautājošais sevi savā transcendencē pieredzētu, kā ar šo esamības pavēršanos satrauktais, neizteicamajā ienestais, viņš kā subjekts var sevi aptvert ne *absolūtā* subjekta nozīmē, bet gan vienīgi esamības guvēja – galu galā žēlastības – nozīmē. Turklāt "žēlastība" šeit nozīmē gan cilvēku statošā esamības pamata brīvību, kuru viņš pieredz savā galīgumā un kontingencē, kā arī to, ko mēs šaurākā, teoloģiskā nozīmē saucam par "žēlastību".

Pirmstvērums konstituē personu

Tā kā cilvēks ir būtne, kam piemīt transcendence, viņš ir konfrontēts arī pats ar sevi, nodots pats sev un tādējādi ir persona un subjekts. Jo tikai tur, kur – sevi atklājot un liedzot – valda esamības bezgalība, esošajam ir vieta un pozīcija, no kuras viņš pats sevi var pieņemt un būt par sevi

atbildīgs. Galīga sistēma kā tāda var pieredzēt sevi kā galīgo tikai tad, ja tā pazīst sevi kā sevi no saviem pirmsākumiem, jo kā zinošais subjekts tā vienmēr rodas no kaut kā cita, kas nav tā pati un kas pati ir ne tikai kāda atsevišķa sistēma, bet gan ir visu iedomājamo sistēmu un visu atsevišķo un dažādo subjektu sākotnīgā, visu iepriekš aptverošā vienība un pilnība. Kā no teiktā var gūt sākotnīgu, transcendentālu ieskatu tajā, ko saucam par radītību (*Kreatürlichkeit*), parādīsim vēlāk.

Ir pats par sevi saprotams, ka šī cilvēciskās transcendences transcendentālā pieredze nav kāda noteikta atsevišķa priekšmetiskuma pieredze, ko var pieredzēt līdzās citiem priekšmetiem, bet tā ir kāda pamatizjūta, kas pastāv pirms jebkuras priekšmetiskās pieredzes un tajā darbojas. Arvien no jauna jāuzsver, ka šeit ar transcendenci domāts nevis tematiski priekšstatīts transcendences "jēdziens", kurā tā tiktu priekšmetiski reflektēta, bet gan tāda subjekta apriora atvērtība pret esamību vispār, kura dota tieši tad, kad cilvēks, rūpējoties un aprūpējot, baiļojoties un cerot, apzinās sevi ikdienas pasaules daudzveidīgumā. Īstenā transcendence zināmā mērā allaž ir aiz cilvēka pie viņa dzīves un izziņas rīcībā neesošā pirmsākuma. Un šo īsteno transcendenci nevar sasniegt ar metafizisku refleksiju un kā tīru, t. i., kā priekšmetiski nepastarpinātu, labākajā gadījumā var (ja vispār var) gūt mistikas pieredzē un varbūt galīgā vientulībā un gatavībā nāvei asimptotiskā tuvinājumā; un tieši tāpēc, ka šāda transcendences pieredze – tā ir kas cits nekā filosofiskas runas par to – normālā veidā var tikt dota tikai appasaules vai paša cilvēka kategoriālā priekšmetiskuma pastarpinājumā, šo transcendentālo pieredzi var viegli nepamanīt. Zināmā mērā tā dota tikai kā slepena sastāvdaļa. Taču cilvēks ir un paliek transcendenta būtne, t. i., tāds esošais, kuram nepieejamā un klusējošā īstenības bezgalība kā noslēpums pastāvīgi sniedz vēsti. Ar to cilvēks tiek padarīts par tīru atvērtību noslēpumam un tieši tā statīts savā priekšā kā persona un subjekts.

4. Cilvēks kā atbildīga un brīva būtne

Brīvība nav partikulārs fakts

Ar to, ka cilvēks caur savu transcendenci ir nostatīts atvērtībā, viņš vienlaikus ir izdots pats sev, viņš ne tikai izzinoši, bet arī *rīcībā* ir uzticēts pats sev un nodots sev un apzinās sevi šajā izdošanā sev kā atbildīgs

un brīvs. Tas, kas iepriekš tika teikts par attiecībām starp cilvēka personiskumu un viņa pasaulīgo nosacītību un izcelsmīgumu, šeit noder jo īpaši. Sākotnēji cilvēka atbildība un brīvība nav partikulāri, empīriski dotumi cilvēka realitātē līdzās citiem dotumiem. Jo radikālāka ir empīriskā psiholoģija, jo mazāk brīvības tā spēj atklāt, un tas galu galā ir konsekventi. Tradicionālajai sholastiskajai skolas psiholoģijai, kura vēlas atklāt brīvību tieši kā atsevišķu konkrētu dotumu cilvēciskās transcendentalitātes un personalitātes telpā, gan ir labi nodomi, taču tā dara ko tādu, kas pamatos ir pretrunā ar brīvības būtību. Nav nekā pārsteidzoša, ka tā pieredz empīriskās psiholoģijas pretrunas. Empīriskajai psiholoģijai vienmēr ir jāreducē viens fenomens uz kādu citu, tādēļ tā, un tas ir pašsaprotami, nespēj atklāt nekādu brīvību. Arī tad, kad mēs savā ikdienas dzīvē sakām, ka tur un tur bijām brīvi, bet tur šķietami ne, tad runa ir nevis par reģionālu, telplaiciski viennozīmīgi atrodamu fenomenu līdzās citiem, bet labākajā gadījumā runa ir par brīvības transcendentālās pieredzes aplikāciju un konkretizāciju, un tas ir pavisam kas cits nekā tā pieredze, ar kuru nākas saskarties partikulārajām zinātnēm.

Sākotnēji cilvēka atbildība un brīvība nav partikulārs empīrisks dotums cilvēka realitātē līdzās citiem dotumiem. Tāpēc empīriskās antropoloģijas zinātnes un arī psiholoģija brīvības jautājumu var sev aiztaupīt. Protams, jurisprudencē un tiesību filosofijā nepieciešami tiek runāts par cilvēka brīvību un atbildību. Nevajadzētu tikt apstrīdētam arī tam, ka brīvības, atbildības, pieskaitāmības, nepieskaitāmības jēdzienam arī pilsoniskajā tiesību dzīvē ir kaut kāda darīšana ar to, par ko mēs šeit runājam. Taču droši vien ir arī skaidrs: ja nebūtu cilvēka subjektiskuma un brīvības transcendentālās pieredzes, brīvība nevarētu būt arī cilvēka kategoriālās pieredzes telpā, viņa pilsoniskajā un personiskajā dzīvē. Taču īsto transcendentālo brīvības pieredzi nevajadzētu interpretēt šādā primitīvā veidā kā pieredzi, kas attiecas uz tieši cilvēciskajā apziņā atklājamiem datiem, jo "es" visos šajos jautājumos jau piedzīvoju sevi kā sev uzdotu subjektu. Ar to ir dots kas tāds kā īstens subjektiskums, uzkrautība sev pašam – turklāt ne tikai izziņā, bet arī rīcībā – kā manas brīvības transcendentāli apriora pieredze. Tikai caur to es zinu, ka esmu brīvi pats sev atbildīgs, pat tur, kur es kaut ko tādu apšaubu, lieku zem jautājuma zīmes un nespēju atklāt kā atsevišķu manas telplaiciski kategoriālās pieredzes faktu.

Brīvības konkrētā pastarpinātība

Tas, ko šeit dēvējam par transcendentālo brīvību – galīgo personas atdotību sev pašai ne tikai izziņā, tātad ne tikai pašizziņā, bet arī pašrīcībā –, īstai antropoloģijai, kura aptver cilvēku kā konkrētu cilvēku, kā reālu vienību, nevar palikt apslēpts. Arī brīvība vienmēr ir cilvēka telplaiciskuma īstenības, miesiskuma un vēstures pastarpināta. Brīvība, kura nespētu pasaulīgi izpausties, protams, nebūtu nekāda brīvība, kas mūs īpaši interesē, un arī nekāda brīvība kristietības izpratnē. Taču mums vienmēr jāatšķir brīvība tās sākotnīgumā un brīvība, kāda tā vijas cauri pasaules un dzīvās vēstures medijam un pati sev tiek pastarpināta. Polaritāte starp brīvības sākotnīgumu un kategoriālo objektivāciju noteic to, ka reflektējošā brīvība aizvien vēl ir nepieciešami sev apslēpta, jo tā vienmēr var nepastarpināti reflektēt par savu objektivāciju, taču tā vienmēr paliek ambivalenta. Tiktāl mēs varam atšķirt starp rodošos un radušos brīvību; starp brīvību sākotnē un brīvību it kā tās konkrētajā pasaulīgajā inkarnācijā. Tās, protams, nav divas lietas, kuras varētu dalīt, bet tie ir divi momenti brīvību veidojošajā vienībā. Cilvēka īstajai atbildībai un brīvībai nekādā ziņā nevajadzētu justies apdraudētai tādēļ, ka empīriskās antropoloģijas konstatē cilvēkā dažāda veida atsevišķus momentus, izzina un izklāsta kauzālās vai funkcionālās kopsakarības starp šīm atsevišķajām iepriekšdotībām, un tad šajās to pētītajās realitātēs nevar konstatēt nekādu brīvību kā atsevišķu dotumu. Tas, vai konkrētu empīrisku atsevišķu faktu kāda cilvēka vai cilvēces vēsturē var interpretēt kā šīs sākotnīgās brīvības produktu un inkarnāciju vai arī atsevišķos gadījumos jādara tieši pretējais, protams, ir jautājums, kuru mēs savās pārdomās vēl nevaram izšķirt un kuru uz teoloģisko datu pamata galu galā atsevišķs cilvēks, kurš vēl atrodas savā paša vēsturē, nevar izšķirt. Jo šī pēdējā transcendentālā brīvība, statīta kā konkrēta, sākotnīga, savas īpašās būtības dēļ nepieļauj adekvāti viennozīmīgu refleksiju, vēl jo vairāk tur, kur šāda brīvība parādās vai neparādās citu cilvēku vēsturē.

Atbildība un brīvība kā transcendentālās pieredzes īstenība

Tāpat kā subjektivitāte un personiskums, arī atbildība un brīvība ir transcendentālās pieredzes īstenība, t. i., tādas pieredzes [īstenība], kurā subjekts pieredz sevi kā tādu, nevis tādas [pieredzes īstenība], kurā viņš sevi priekšmetiskojis sekojošajā zinātniskajā refleksijā. Tur, kur subjekts sevi pieredz kā subjektu, proti, kā esošo, kam transcendences rezultātā

piemīt sākotnīgi nelikvidējama vienība un pašdotība Esamības priekšā, kur subjekts pieredz savu rīcību kā subjektisku (pat ja viņš to nevar reflektēt tādā pašā veidā) –, tur kādā sākotnīgā veidā tiek pieredzēta atbildība un brīvība savas šeitesamības pamatos. Šī brīvība vienmēr īstenojas atbilstoši cilvēka miesiskajam un pasauliskajam raksturam konkrēto rīcību pluralitātē plurālā telplaikā, plurālā angažētībā, vēsturē un arī sabiedrībā. Tas viss ir pašsaprotams: šī brīvā rīcība nav kas tāds, kas norisinātos noslēgtās personas dzīlēs, bez pasaules un vēstures. Bet tieši tāpēc cilvēka īstenā brīvība ir nemainīgi viena, jo tā ir viena subjekta kā tāda transcendentālā īpašība. Tātad mēs ar zināmu piesardzību varam teikt: tā kā (un ciktāl) es pieredzu sevi kā personu un subjektu, es sevi pieredzu arī kā brīvu, proti, kā brīvu nevis tādā brīvībā, kura primāri domā atsevišķu psihisku norisi kā tādu izolēti, bet gan brīvībā, ar kuru domāts viss subjekts visā eksistences norises kā vienības veselumā.

Kā tas norisinās vēsturiskās šeitesamības telplaiciskajā plašumā un garumā arī cilvēciskās dzīves konkrētībā un pluralitātē – tas ir jautājums, kuru nevaram izlemt precīzi. Tāpēc brīvība nav neitrāla iespēja, kas kādam piemīt un tiek nēsāta līdzi kā kaut kas no sevis atšķirīgs, – tā ir pamatiezīme personiski esošajam, kas sevi pieredz laiciskā, aizvien jau notikušā un aizvien vēl notiekošā rīcībā kā sevis paša guvums (*Selbstbesitz*), kā tas, kura priekšā un par kuru viņš ir atbildīgs, līdz šai būtnei tās transcendentalitātē sevi dāvā (*sich zuschickt*) subjektīvā (*subjektive*), subjektiskā (*subjekthafte*) atbilde uz šo bezgalīgo neaptveramību, un kā tāda [tā] var tikt pieņemta vai liegta.

Cilvēks var izvairīties ne tikai no sava subjektiskuma, bet arī no savas atbildības un brīvības, interpretēt sevi tieši kā sev svešā produktu, taču pašinterpretācija, kuru uzsākam un kuru nekādā ziņā nedrīkstam sajaukt ar interpretācijas saturu, ir tāda subjekta rīcība, kas sevi noraida vai arī savu brīvību interpretē kā lāstu, ko viņam uzlikusi svešā patvaļa. Tieši tāpēc viņš joprojām rīkojas kā brīvs subjekts un vēlreiz apliecina sevi kādā Nē attiecībā uz sevi. Citiem vārdiem: brīvībā vienmēr runa ir par cilvēku kā tādu un kā veselumu. Brīvības objekts tā sākotnīgajā nozīmē ir pats subjekts, un visi aplūkojamie apkārtējās pasaules pieredzes priekšmeti ir brīvības priekšmeti tikai tiktāl, ciktāl tie pastarpina šo galīgo un telplaicisko subjektu attiecībā uz viņu pašu. Tur, kur reāli tiek aptverta brīvība, tā nav spēja varēt kaut ko darīt, bet ir spēja izšķirties pašam par sevi un darīt pašam sevi.

Dabiski, ka to atkal nedrīkst izprast ārpasaulīgā un nevēsturiskā, kā arī nesabiedriskā nozīmē, bet gan [tas jāizprot] kā formalitāte, kuru ievērojot jātiek aptvertai un izteiktai brīvības būtībai. Šā formālā izteikuma saturiskais jēgas piešķīrums, protams, ir vēl kaut kas cits. Ja kāds teic, ka cilvēks sevi vienmēr pieredz tikai kā svešā nosacītu, kā rīcībā esošu, kā funkcionālu, atkarīgu un analizējamu, kā gan atpakaļejošā, gan arī uz priekšu ejošā virzienā sadrumstalojamu, tad jāsaka: subjekts, to zinot, aizvien ir atbildīgs subjekts, kas aicināts pateikt to un darīt to, kas viņam šajā absolūtajā atkarībā un pašatsvešinātībā, kā arī cilvēka sadrumstalotībā ir jādara, – viņš aicināts paust savu attieksmi lāstā, pieņemšanā, skepsē, izmisumā vai kaut kā citādi. Taču tieši tā cilvēks vēl aizvien ir nodots pats sev arī tur, kur viņš pats sevi grib nodot empīriskajām antropoloģijām. Viņš nevar aizbēgt no savas brīvības, un jautājums varētu būt tikai, kā viņš to (un arī tas ir brīvi) interpretē.

5. Personālais šeitesamības jautājums kā glābšanas jautājums

"Glābšanas" izpratne: teoloģiskā un antropoloģiskā pieeja

Tā kā cilvēks kā brīvs subjekts atbild pats par sevi, tā kā viņš ir nodots sev pašam kā viņa īstenās, sākotnīgi vienotās, visu viņa cilvēciskās šeitesamības veselumu skarošās brīvības lietas priekšmets, var runāt vienīgi par to, ka cilvēkam pieder *glābšana* un ka īstais personālais šeitesamības jautājums patiesībā ir glābšanas jautājums. Ja neredz sākotnīgo, subjektisko, no brīvības būtības cēlušos aizsākuma punktu glābšanas izpratnei, glābšana var parādīties tikai kā savāds, mitoloģiju atgādinošs lielums. Taču būtībā tas tā nav, jo īsteni teoloģiskais glābšanas jēdziens neapzīmē kādu nākotnes situāciju, kura no ārpuses pārsteidz cilvēku, viņu iepriecinot, vai arī, ja tā ir kāda nelaime, apbēdinot, vai arī kuru viņš atzīst, balstoties tikai uz morālu spriedumu; tas nozīmē cilvēka patiesas pašizpratnes un patiesas pašrīcības galīgumu brīvībā Dieva priekšā, pieņemot savu īsteno patību tā, kā tā viņam brīvībā interpretētas transcendences izvēlē paveras un ir dāvāta. Cilvēka mūžību var saprast tikai kā sevi ārpuslaiciski (*ausgezeitigt*) gūstošās brīvības īstenumu un galīgumu. Visam citam atkal var sekot laiks, nevis mūžība – mūžība, kas nav nekāds pretstats laikam, bet gan ir brīvības laika pilnība.

Protams, saistībā ar šo viens no mūsu svarīgākajiem un grūtākajiem uzdevumiem ir padarīt aizvien skaidrāku, ka ar to, ko kristietība saka par cilvēku, neraugoties uz tās sacīto par glābšanas *vēsturi*, vienmēr domāts cilvēks savā pirmajā sākotnīgumā, savā transcendentālajā būtībā. Tātad beigu beigās par to var runāt tikai tā, lai šā viena jautājuma transcendentalitāte, proti, cilvēks savā transcendencē uz neaptveramo noslēpumu, netiktu kategorializēta *nepareizi*.

Glābšana vēsturē

Cilvēks kā personiska transcendenta un brīva būtne reizē ir pasauliska, laiciska, vēsturiska būtne. Lai aprakstītu priekšnosacījumus, ko kristietības vēsts piešķir cilvēkam, šāds izteikums ir fundamentāls. Jo, ja transcendences un līdz ar to glābšanas joma no sākta gala sevī nebūtu ietvērusi cilvēka vēsturi, viņa pasauliskumu un laiciskumu, glābšanas jautājums resp. glābšanas vēsts nevarētu tikt vēsturiski izsludināta un attiecināta uz kādu vēsturisku realitāti.

Tajā pašā laikā šeit nav nepieciešams jēdzieniski precīzi nošķirt pasauliskumu, laiciskumu, vēsturiskumu, jo vairāk tādēļ, ka vēsturiskuma jēdziens sevī kā momentus ietver divus pārējos jēdzienus. Taču, lūk, kas ar šiem jēdzieniem domāts un pareizai kristietības interpretācijai ir izšķirošs: pasauliskums, laiciskums un vēsturiskums ir momenti cilvēkā, kuri viņam ne tikai vienkārši *pieder* – līdzās un piedevām viņa brīvajam personiskumam –, bet gan ir personas kā tādas brīvā subjektiskuma momenti. Cilvēks nav tikai *arī* bioloģisks un sociāls organisms, kas īsteno šo savu īpašību laikā, bet viņa subjektivitāte un brīvā personālā pašinterpretācija norisinās tieši viņa pasauliskuma, laiciskuma un vēsturiskuma pastarpināti vai, izsakoties labāk, pasaules, laika un vēstures pastarpināti. Uz glābšanas jautājumu nevar atbildēt, paejot garām viņa vēsturiskumam un viņa sabiedriskajai konstitucionalitātei. Transcendentalitāte un brīvība tiek īstenota vēsturē. Arī vēstures zinātne (*Historie*) ir vēsturiska un daļa no vēsturiski un tādējādi arī refleksīvi realizētas cilvēka pašizpratnes. *Līdz ar to*, ka cilvēks pieredz, pārdzīvo un darina savu vēsturi, tam pieder viņa mūžīgā būtība kā apslēpta un nodota viņa brīvībai un refleksijai. Vēsturiskums nozīmē tādu cilvēkam raksturīgu pamatnoteiksmi, kurai pateicoties viņš tieši kā brīvs subjekts ir nostādīts laikā, – pateicoties tam, viņa rīcībā tiek dota kāda ikreizēja pasaule, kura viņam brīvībā ir jārada un jāizcieš un abos veidos (*in beidem*) aizvien jāpārņem. Cilvēka pasauliskums, viņa ilgstošā atrašanās ceļā pie kādas uzdotas un uzkrautas

pasaules kā appasaules (*Umwelt*) un koppasaules (*Mitwelt*) cita ir paša šā subjekta iekšējais moments, kas jāsaprot un jāīsteno brīvībā un kas tieši tā šajā subjektā kļūst par mūžīgi nozīmīgu momentu. Cilvēks kā subjekts nav nejauši iekļuvis šajā materiālajā laiciskajā pasaulē, kas viņam kā subjektam galu galā ir sveša un viņam kā garam pretrunīga, bet subjekta pasaulīgā pašatsvešināšanās tieši ir veids, kādā subjekts sevi atrod un stata kā galīgu. Laiks, pasaule un vēsture pastarpina subjektu attiecībā uz sevi pašu un to tiešo un brīvo pašpiederību, uz ko personālais subjekts tiecas un ko tas allaž cenšas apsteidzoši aptvert.

Ja cilvēka vēsturiskums – un tieši tāpēc viņa konkrētā vēsture – ir kāds garīga un brīva subjekta iekšējais konstitutīvais moments, tad arī glābšanas jautājums kā jautājums par subjektu kā vienotu un veselu savā brīvībā nevar ignorēt vēsturi. Tajā šai glābšanai jādarbojas tā, lai subjekts to tur atrastu kā viņam dotu un to pieņemtu. Ja vēsturiskums ir paša subjekta eksistenciālis (*Existential*), tad jābūt glābšanas un pazudināšanas vēsturei, jo glābšanas jautājums ir uzdots brīvībai vai arī otrādi: tas, kas domāts ar glābšanas jautājumu, var tikt saprasts, vien izejot no brīvības būtības. Tāpēc glābšanas vēsturei un vēsturei vispār beigu beigās vajadzētu sakrist, tas gan, protams, mazsvarīgākās lietās neizslēdz īstu diferencēšanos. Ja subjekts, kas var tikt glābts, ir vēsturisks, tad pati vēsture – pat ja apslēpta un aizvien vēl ceļā līdz pēdējai un galīgajai interpretācijai – ir šīs pestīšanas vēsture. Pie savas šeitesamības realizācijas – tāpēc ka šeitesamība ir vēsturiska – kā iekšējs konstitutīvs un nevis vienkārši kā ārējs materiāls piederas garīgo subjektu interkomunikācija patiesībā, mīlestībā un sabiedrībā, savukārt visu cilvēku vēstures vienotība un kādas pestīšanas vēstures vienotība no sākta gala ir katra atsevišķā cilvēka personālās vēstures transcendentāla īpašība un otrādi tieši tāpēc, ka ir runa par daudzu subjektu vēsturi.

6. Cilvēks kā rīcībā esošais

Noslēpuma balstītais

Neraugoties uz savu brīvo subjektiskumu, cilvēks sevi apzinās kā rīcībā esošu (*Verfügter*), un proti, tādā rīcībā, pār kuru viņam pašam vairs nav nekādas kontroles. Pirmām kārtām jau viņa kā transcendentāla subjekta konstitūcija tiek uzturēta, pateicoties ilgstoši sevi paverošam un

reizē liedzošam esamības kā noslēpuma sūtījumam. Jau iepriekš tika minēts, ka subjekta transcendentalitāti nevar uztvert kā absolūtā subjekta transcendentalitāti, kurš viņam atvērto zināmā mērā pieredz un gūst kā pakļautu paša varai. Drīzāk runa ir par kādu vērstību (*Verwiesenheit*), kura nevis paškundziski sevi stata, bet gan sevi pieredz kā statītu un rīcībā esošu, kā neizteicamā noslēpuma bezdibeņos dibinātu.

Pasauliski vēsturiskā nosacītība

Turklāt vēl cilvēks savā pasauliskajā darbībā un arī teorētiski priekšmetiskajā refleksijā vienmēr pieredz sevi kā tādu, kam viņa appasaulē un koppasaulē iepriekšdota kāda vēsturiska pozīcija; iepriekšdota, kaut arī viņš to nebūtu izpētījis, lai gan viņš tieši caur to aptver un zina transcendenci. Cilvēks vienmēr zina par savu vēsturisko galīgumu, par savu vēsturisko izcelsmi, par savu izejas pozīciju kontingenci. Ar to viņš nonāk pavisam savdabīgā situācijā, kura iezīmē tieši cilvēka būtību: ciktāl viņš pieredz savu vēsturisko nosacītību kā tādu, viņš jau zināmā nozīmē ir pacēlies tai pāri un, kaut arī tas tā ir, nevar to īsteni pamest. Šis statījums starp galīgumu un bezgalību rada cilvēku un vēlreiz iezīmējas ar to, ka cilvēks tieši savā bezgalīgajā transcendencē, savā brīvībā pieredz sevi kā sev pašam uzspiestu un vēsturiski nosacītu.

Cilvēks nav savas paša brīvības tīrs statījums, kas šajā brīvībā varētu pilnībā patērēt to materiālu, kurš tam jebkurā gadījumā ir iepriekšdots, vai absolūtā autarķijā, piemēram, mierīgi atgrūst no sevis. Viņš nekad nekļūst adekvāts savām pasauliski vēsturiskajām iespējām, un viņš arī nevar no tām distancēties un atgriezties pie savas iedomātās (*vorgetäuschten*) subjektivitātes vai iekšējības tīrā būtīguma tā, lai nopietni varētu sacīt, ka viņš būtu kļuvis neatkarīgs no savas pasaules un vēstures iepriekšdotības. Cilvēks kādā pēdējā un neizbēgamā nozīmē kā darbīgais vienmēr ir arī pasīvais, un viņa pašpieredze vienmēr viņam kādā priekšmetiski adekvāti vairs neanalizējamā vienībā piedāvā brīvības un brīva pašnostatījuma, paša un svešā, darbības un ciešanu, zināšanu un rīcības iepriekšējas iespējamības sintēzi. Tādēļ, ka refleksija nespēj ņemt savā rīcībā, pārvaldīt, dabūt pamata veselumu, no kura un uz kura subjekts sevi realizē, cilvēks ne tikai tajā vai citā savas konkrētās realitātes jomā nepazīst pats sevi, bet gan ir subjekts, kurš kā tāds izvairās no savas sākotnes un mērķa. Viņš nonāk pie savas īstenās patiesības tieši tad, kad mierīgi iztur un pieņem neiespējamību rīkoties ar savu apzināto realitāti.

Visi jēdzieni, kurus šeit lietojām, tajā refleksijas pakāpē, uz kādas apzināti nostājāmies, ir jāuzskata tikai par tādas šeitesamības izpratnes evokācijām, no kuras ikvienam savas šeitesamības konkrētā meklējumā jāuzzina, ka šī pašizpratne – kā pieņemot, tā protestējot – būtībā ir neizbēgama; turklāt jēdzieni, vārdi un teikumi, kurus lietojām, nespēj un nevēlas īsteni adekvāti gūt šās personalitātes un brīvības, subjektivitātes, vēstures un vēsturiskuma, rīcībā būšanas utt. pieredzes īstenumu un sākotnīgumu.

OTRAIS GĀJUMS

Cilvēks absolūtā Noslēpuma priekšā

Otrais gājums ir jēdzieniska refleksija par sākotnīgāku un šīs refleksijas ceļā adekvāti negūstamu transcendentālu pieredzi, kurā cilvēks nonāk tāda absolūtā Noslēpuma priekšā, ko mēs saucam par "Dievu". Kam te jātiek pateiktam, tika sacīts – ja arī mazāk izvērsti – jau pirmajā gājumā. Ja cilvēks īsteni ir subjekts – būtne, kas piederīga transcendencei, atbildībai un brīvībai, kura kā pats sev uzticēts subjekts reizē vienmēr ir liegta sev, jo tai nav iespējas rīkoties ar sevi –, tad būtībā jau ir pateikts, ka cilvēks ir uz Dievu vērsta būtne, kuras vērstību uz absolūto Noslēpumu kā viņa būtības saturu un pamatu viņam šis noslēpums ir pastāvīgi apsolījis. Ja cilvēku izprotam šādi, tad, protams, ar to nav domāts, ka mēs – kad sakām vārdu "Dievs" – zinātu, kas domāts ar "Dievu", no kaut kā cita kā vien no šās vērstības uz pašu noslēpumu. Šeit teoloģija un antropoloģija nepieciešami kļūst par vienu. Cilvēks eksplicīti zina, kas domāts ar vārdu "Dievs" vien tādā mērā, kādā viņš ļauj savai transcendentalitātei parādīties savā priekšā pāri visam objektīvi nosakāmajam, pieņem un reflektējoši objektivē to, kas ar šo transcendentalitāti jau vienmēr ir statīts.

1. Meditācija par vārdu "Dievs"

Šis vārds ir

Varētu būt pašsaprotami, ka jāsāk ar nelielām pārdomām par vārdu "Dievs". Ne vien tāpēc, ka, iespējams, – atšķirībā no tūkstoš citām pieredzēm, kuras varētu likt sevi uzklausīt arī bez vārda, – mūsu gadījumā tikai *vārds* ir spējīgs mums atklāt, kas ar to domāts; arī daudz vienkāršāka iemesla dēļ varbūt var un arī vajag pārdomas par Dievu iesākt ar vārdu "Dievs". Proti, par Dievu nav nekādas pieredzes, kā tas ir par koku, citu cilvēku un citām ārējām realitātēm, kuras, pat ja tām vienkārši nav vārda, arī savu vārdu iegūst pašas ar sevi, jo tās mūsu pieredzes telpā kādā noteiktā laiktelpas punktā vienkārši panāk-*pretī* un tā pašas no sevis laužas pie vārda. Tāpēc var sacīt, ka cilvēkam, risinot Dieva jautājumu,

vienkāršākais un neizbēgamākais ir fakts, ka savā garīgajā šeitesamībā vārds "Dievs" ir dots. No šā vienkāršā – kaut arī daudznozīmīgā – fakta mēs nevaram izvairīties, jautājot par iespējamo nākotni, vai reiz varētu eksistēt cilvēce, kurā vārds "Dievs" vienkārši vairs nebūtu sastopams, un tā jautājums, vai šim vārdam piemīt kāda jēga un ārpus tā paša domājama kāda realitāte, vispār vairs neparādās vai arī rodas kādā pavisam jaunā vietā, kur tam, kas agrāk šim vārdam piešķīra realitāti, sev no jauna vajadzētu sagādāt klātbūtni. Mums katrā ziņā šis vārds ir dots. To vienmēr no jauna apliecina arī ateists, kad apgalvo, ka nav nekāda Dieva un kaut kam tādam kā Dievs vispār nav nekādas iedomājamas jēgas; kad viņš dibina Dieva neesamības muzeju, padara a*te*ismu par savas partijas dogmu un izdomā vēl kaut ko citu līdzīgu. Arī ateists tādējādi palīdz, lai vārds "Dievs" turpinātu eksistēt. Ja viņš no tā gribētu izvairīties, viņš varētu ne vien *cerēt*, ka cilvēka šeitesamībā un sabiedrības valodā šis vārds reiz vienkārši izzudīs, bet viņam vajadzētu šajā izzušanā palīdzēt, pašam klusējot, nevis pasludinot sevi par a*te*istu. Bet kā gan lai viņš to gribētu darīt, ja citi, ar kuriem viņam jārunā un no kuru valodas lauka viņš nekādi pilnībā nevar aiziet, runā par Dievu un rūpējas par šo vārdu?

Tas, ka šis vārds pastāv, jau ir pārdomu vērts. Ja mēs šādā veidā runājam par Dievu, protams, nedomājam tikai vācu vārdu. Vai saka "*Gott*" vai latīniski "*deus*", vai semītiski "*El*", vai senmeksikāniski "*teotl*", šeit ir vienalga, kaut gan pats par sevi būtu ļoti neskaidrs un grūts jautājums, kā varētu zināt, ka ar šiem dažādajiem vārdiem domāts tas pats vai Viņš pats, tā kā katrā no minētajiem gadījumiem nevar vienkārši norādīt uz kādu domātā kopīgu, no paša vārda neatkarīgu pieredzi. Taču pagaidām atstāsim "Dieva" apzīmēšanai lietoto daudzo vārdu viennozīmīguma problēmu nerisinātu.

Protams, ir Dieva vai dievu vārds arī tur, kur dievu panteons tiek godināts politeistiski, vai tur[, kur] – kā senajā Israēlī – vienam visvarenam dievam, Jahvem, ir savs vārds, jo [ļaudis] ir pārliecināti, ka ar Dievu savā vēsturē ir gūtas pavisam noteiktas īpašas pieredzes, kas Viņu, neraugoties uz Viņa neaptveramību un līdz ar to nenosaucamību, tomēr raksturo un piešķir Viņam *īpaš*vārdu. Taču par šiem Dieva vārdiem daudzskaitlī šeit nerunāsim.

Ko izteic vārds "Dievs"?

Ir vārds "Dievs". Tas vien jau ir apdomāšanas vērts. Taču *par* Dievu vismaz vācu vārds nepasaka neko vai arī vairs nepasaka. Vai tas senākajā vārda

vēsturē vienmēr tā bijis, ir jau cits jautājums. Šodien vārds "Dievs" katrā ziņā darbojas kā īpašvārds. Kas vai kurš ar to domāts, ir jāizzina kur citur. To parasti mēs nepamanām, taču tas tā ir. Ja mēs sauktu Dievu, piemēram, par "Tēvu", "Kungu", "Debesu valdnieku" vai kā līdzīgi – reliģijas vēsturē tā notiek bieži –, tad vārds jau pats no sevis, rodoties no mūsu agrākās pieredzes un profānā lietojuma, izteiktu kaut ko par domāto. Taču te visupirms izskatās tā, it kā vārds uzlūkotu mūs kā akla seja. Tas neteic neko *par* domāto, un tas arī nevar darboties vienkārši kā rādītājpirksts, kas norāda uz kaut ko ārpus vārda sastopamu un tāpēc pats par to var neko neteikt, – tā, kā mēs sakām "koks", "galds" vai "saule". Tomēr šā vārda biedējošā kontūru neesamība – ar kuru sastopoties pirmais jautājums būtu: kas šim vārdam vispār jāpasaka? – acīmredzami piemērota domātajam, vienalga, vai vārds jau sākotnēji ir varējis būt tik bezsejains vai ne. Vai tā vēsture aizsākusies no cita šā vārda veidola, varētu vēl noskaidrot; katrā ziņā pašreizējais veidols atspoguļo to, kas ar šo vārdu domāts: "Nepasakāmais", "Bezvārda", kas neielaužas nosauktajā pasaulē kā kāds tās moments pie tās; "Klusējošais", kas allaž ir te un tomēr allaž var palikt nepamanīts, nesadzirdēts un – tāpēc, ka tas visu izteic vienotībā un veselumā, – noraidīts kā bezjēdzīgs, tas, kam īsti vairs nav nekāda vārda, jo jebkurš vārds gūst robežas, saskaņu un tādējādi saprotamu jēgu tikai kāda vārdu lauka ietvaros. Tā seju zaudējošais, t. i., pats no sevis ne pie vienas konkrētas pieredzes neapelējošais vārds "Dievs" tomēr atrodas īstajā tvērumā (*Verfassung*), ka par Dievu var runāt, jo tas ir pēdējais vārds pirms apklušanas, kad, pazūdot visam nosaucamajam atsevišķajam (*benennbaren einzelnen*), mēs saskaramies ar pamatojošo veselumu (*gründenden Ganzen*) kā tādu.

Vai šim vārdam ir nākotne?

Ir vārds "Dievs". Mēs atgriežamies pie apcerējuma sākumpunkta, tātad pie vienkāršā fakta, ka vārdu pasaulē – ar tiem mēs būvējam mūsu pasauli, un bez tās mums nebūtu arī tā saucamo faktu – sastopams arī vārds "Dievs". Pat ateistam, pat tam, kurš vēstī, ka Dievs ir miris, pat tiem, kā redzējām, Dievs ir vismaz kā tas, kurš viņam jāpavēstī par mirušu un kura rēgs viņam jāaizbaida kā tāds, no kura atgriešanās viņš baidās. Tikai tad, ja vairs nebūtu paša vārda, t. i., ja nevajadzētu izvirzīt arī jautājumu par Viņu, tad no Viņa būtu miers. Taču tas, šis vārds, aizvien vēl ir šeit, tas ir klātesošs. Vai tam ir nākotne? Jau Markss (*Marx*) domāja, ka pazudīs arī ateisms, tātad pats vārds – lietots apstiprinoši

vai noliedzoši – vairs neparādīsies. Vai šāda vārda "Dievs" nākotne ir iedomājama? Varbūt šis jautājums ir bezjēdzīgs, jo īsta nākotne ir radikāli jaunais, kuru nevar iepriekš izkalkulēt; vai šis jautājums ir tīri teorētisks un realitātē tūlīt pārvēršas jautājumā par mūsu brīvību, vai arī turpmāk mēs kā ticīgie vai neticīgie savstarpējā izaicinājumā apstiprinoši, noliedzoši vai arī šauboties rīt sacīsim vārdu "Dievs". Lai kā arī būtu ar jautājumu par vārda "Dievs" nākotni, ticīgais saskata tikai divas iespējamības un nekādu trešo: vai nu vārds bez pēdām un pavisam pazūd, vai arī tas paliek, – tā vai citādi tas ir jautājums visiem.

Īstenība bez šā vārda

Apsvērsim kaut uz mirkli šīs abas iespējamības. Vārdam "Dievs" ir jāpazūd, bez pēdām un nekam nepaliekot pāri – tā, lai nebūtu redzams pat atstātais tukšums; tā, lai tas netiktu aizstāts ar citu vārdu, kas mūs uzrunā tādā pašā veidā; tā, lai par šo vārdu arī netiktu uzdots pat viens vai, vēl labāk, vispār neviens jautājums, ja jau šo vārdu negrib uzdot un dzirdēt kā atbildi. Kas notiek tad, ja šo nākotnes hipotēzi uztver nopietni? Tad cilvēks vairs nav nolikts savas īstenības (*Wirklichkeit*) vienotā veseluma kā tāda priekšā un savas šeitesamības vienotā veseluma kā tāda priekšā. Jo tieši to dara vārds "Dievs" un tikai tas – lai kā fonētiski vai savā izcelsmē tas būtu noteikts. Ja vārda "Dievs" patiešām nebūtu, tad cilvēkam nebūtu arī šā dubultvienotā veseluma – īstenības vispār un viņa paša šeitesamības šo abu divu aspektu savijumā. Viņš pilnībā būtu sevi aizmirsis savā pasaulē un savā šeitesamībā. Viņš pat vairs nebūtu *ex supposito* bezpalīdzīgs, klusējošs un norūpējies nonācis pasaules veseluma un pats savā priekšā – viņš vairs nemanītu, ka ir tikai atsevišķs esošais, nevis esamība vispār. Viņš nemanītu, ka apsver vēl tikai jautāšanu, nevis jautājumu par jautāšanu vispār; viņš vairs nemanītu, ka viņš no jauna manipulē tikai ar atsevišķiem savas šeitesamības momentiem, nevis nodod sevi savai šeitesamībai kā vienotajam un veselajam. Viņš *iestrēgtu* pasaulē un sevī, nevis turpinātu īstenot to noslēpumaino norisi, kura viņš *ir* un kurā it kā "sistēmas" veselums, kas ir viņš pats ar savu pasauli, stingri domā, brīvi pārņem sevi pašu kā vienoto un veselo un tā pārspēj un pārsniedz pats sevi tādā klusējošā nemājīgumā, kas līdzinās Nekam, no kura viņš tagad nāk pie sevis un savas pasaules, – abus apturot un pārņemot.

Cilvēks aizmirstu veselumu un savus pamatus un reizē aizmirstu – ja tā vēl drīkstētu teikt –, ka viņš ir aizmirsis. Kas gan tad būtu? Mēs

varam vien teikt: viņš vairs nebūtu cilvēks. Viņš būtu sevi pārvērtis atpakaļ par izmanīgu dzīvnieku. Šodien mēs nevaram vairs tik viegli teikt, ka tur, kur kāda dzīva šās zemes būtne staigā vertikāli, iegūst uguni un no akmens darina rokas cirvi, jau ir cilvēks. Varam vien sacīt, ka cilvēks ir tad, kad šī dzīvā būtne domājoši, vārdiski un brīvi pasaules un šeitesamības veselumu nostāda savā priekšā un padara to par jautājumu, kaut arī *šā* vienotā un totālā jautājuma priekšā vajadzētu bezpalīdzīgi apklust. Varbūt varētu arī iedomāties – kurš gan to precīzi varētu zināt –, ka cilvēce, turpinot pastāvēt bioloģiski un tehniski racionāli, kolektīvi mirst un pārvēršas atpakaļ par nedzirdēti attapīgu dzīvnieku termītu valstībā. Vai tā varētu būt reāla iespējamība vai ne, ticīgajam, kurš izrunā vārdu "Dievs", nevajadzētu baidīties no šās utopijas kā viņa ticības nolieguma. Jo viņš pazīst tīri bioloģisku apziņu un – ja vēlamies to tā saukt – dzīvniecisku inteliģenci, kurā jautājums par veselumu nav ielauzies un kurai vārds "Dievs" nav kļuvis par likteni; un viņš arī neuzdrošinātos tik viegli pateikt, ko šāda bioloģiska inteliģence varētu iesākt, nesastopoties ar likteni, ko raksturo vārds "Dievs". Taču patiesībā cilvēks eksistē tikai kā tāds cilvēks, kurš lieto vārdu "Dievs" – vismaz kā jautājumu, vismaz kā noliedzošu un noliegtu jautājumu. Absolūta, pat savu pagātni iznīcinoša vārda "Dievs" nāve būtu vairs neviena neuzklausīts signāls, ka miris pats cilvēks. Varbūt būtu – kā jau tika sacīts – iedomājama šāda kolektīva nāve. Tam nevajadzētu būt nekam neierastākam par cilvēka un grēcinieka individuālo nāvi. Tur, kur vairs nebūtu nekāda jautājuma, kur jautājums būtu vienkārši miris un zudis, protams, nevajadzētu sniegt arī nekādu atbildi, taču nedrīkstētu sniegt arī nekādu noliedzošu atbildi; un tad šo tukšo vietu, ko domā kā iespējamību, nevarētu arī padarīt par argumentu tam, ka tas, kas domāts ar "Dievu", nebūtu dots, jo citādi atkal uz šo jautājumu būtu dota – kaut arī noliedzoša – kāda atbilde. Tādējādi tas, ka var uzdot jautājumu par vārda "Dievs" nāvi, vēlreiz parāda, ka vārds "Dievs" – arī kā protests pret to – sevi vēl aizvien apliecina.

Vārds "Dievs" paliek

Otrā iespējamība, kas jāpārdomā: vārds "Dievs" paliek. Ikviens savā garīgajā šeitesamībā dzīvo no visu citu valodas. Viņš realizē savu, lai cik individuāla tā būtu, vienreizējo šeitesamības pieredzi tikai valodā un ar valodu, kurā viņš dzīvo, no kuras viņš nevar izvairīties, kuras vārdiskos kopsakarus, perspektīvas, selektīvos apriori viņš pārņem arī tur,

kur viņš protestē, kur viņš pats līdzdarbojas vienmēr atklātajā valodas vēsturē. Vajag ļauties kaut ko pateikt no pašas valodas, tā kā ar to vēl runā un tikai ar to pret to protestē. Ja negrib absolūti apklust vai runāt pats sev pretim, tai nedrīkst saprātīgā veidā liegt pēdējo uzticēšanos. Šajā valodā, kurā un no kuras mēs dzīvojam un atbildīgi pieņemam mūsu šeitesamību, ir vārds "Dievs". Taču tas nav kāds nejaušs vārds, kas kaut kādā valodas laikpunktā iznirst un kādā citā bez pēdām pazūd, – kā "flogistons" un citi vārdi. Jo vārds "Dievs" nostāda visu to valodas pasaules kopumu, kurā mums pastāv realitāte, zem jautājuma zīmes, jo tas visupirms jautā par realitāti kā veselumu tās sākotnīgajā pamatojumā un jautājums par valodas pasaules kopumu ir dots tādā savdabīgā paradoksā, kas raksturīgs tieši valodai, jo tā pati ir kāda daļa no pasaules un reizē tās veselums kā apzinātais. Runājot par kaut ko, valoda izteic arī pati sevi, pati sevi kā veselo un no tās aizgūto un tieši tādējādi dāvāto pamatu. Un tieši uz to mēs norādām, kad sakām "Dievs", kaut arī ar to domājam nevis pašas valodas veselumu, bet gan to pilnvarojošo pamatu. Taču tieši tāpēc vārds "Dievs" nav kaut kāds vārds, bet gan ir vārds, kurā valoda – t. i., sevi izteicošā pasaules un šeitesamības kopumā (*in einem*) pie-sevis-esamība – pati aptver sevi savā pamatā. Šis vārds ir, tas īpašā, vienreizīgā veidā pieder pie mūsu valodas pasaules un līdz ar to pie mūsu pasaules, tas pats ir realitāte, proti, mums neizbēgama realitāte. Šī realitāte var būt dota skaidrāk vai mazāk skaidri, klusāk vai skaļāk runājoša, tā ir šeit. Vismaz kā jautājums.

Mums dotais sākotnējais vārds

Šajā acumirklī, šajā sakarībā vēl nav runa, kā mēs uz šo vārda notikumu reaģējam – vai pieņemot kā norādi uz Dievu pašu, vai apšaubošā apslēptā niknumā, jo šis vārds no mums prasa pārāk daudz, tas kā valodas pasaules daļa vēlas mūs, kādu pasaules momentu, piespiest, nostāties pasaules veseluma un mūsu pašu priekšā, turklāt mēs nevaram būt nedz veselums, nedz arī varam to pakļaut. Lai tad arī šeit un tagad paliek atklāts jautājums, kā šis sākotnējais veselums sevi precīzāk noskaņo attiecībā uz daudzveidīgo pasauli un valodas pasaules vārdu daudzveidību un kā pret to izturas.

Uz vienu gan šeit var paraudzīties nedaudz vērīgāk nekā līdz šim, jo tas tieši skar tēmu par vārdu "Dievs": ja pareizi saprotam to, kas līdz šim ticis pateikts ar vārdu "Dievs", tad nav tā, ka mēs visupirms kā atsevišķi [cilvēki], aktīvi darbojoties, domājam "Dievu" un vārdu "Dievs" tādējādi

pirmoreiz iekļaujam mūsu šeitesamības telpā. Ir tā, ka *mēs pasīvi dzirdam vārdu "Dievs"*, tas atnāk pie mums valodas vēsturē, kurā mēs, vēlamies to vai nevēlamies, esam ietverti un kura mums, atsevišķajiem, dod un jautā, pati nebūdama mūsu rīcībā. Šī mums dāvātā valodas vēsture, kurā vārds "Dievs" ir sastopams kā jautājums mums, kārtējo reizi ir tēls un līdzība tam, ko tā pasludina. Mēs nedrīkstam domāt šādi: tāpēc, ka vārda "Dievs" fonētiskais skanējums atkarīgs no ikviena atsevišķā cilvēka, vārds "Dievs" jau arī būtu mūsu radījums. Drīzāk tas rada mūs, jo tas padara mūs par cilvēkiem. Īstais vārds "Dievs" nav vienkārši identisks vārdam "Dievs", kas stāv kādā vārdnīcā kā apmaldījies starp tūkstošiem un vēlreiz tūkstošiem vārdu. Jo vārdnīcu vārds "Dievs" ir tikai pārstāvis īstajam vārdam, kas no visu vārdu bezvārdīgās masas caur to kopsakaru, vienību un kopumu, kas pats ir te, atnāk priekš mums (*anwest*) un kas mūs un realitāti kā kopumu nostāda mūsu priekšā, vismaz jautājot. Šis vārds ir; tas ir mūsu vēsturē un veido mūsu vēsturi. Tas ir Vārds. Tāpēc to var nesaklausīt ar ausīm, kuras – kā saka Raksti – dzird un nesaprot. Taču tāpēc tas nepārstāj būt. Jau vecā Tertulliāna (*Tertullian*) ieskati par "*anima naturaliter christiana*", t. i., savā izcelsmē kristīgu dvēseli, bija balstīti uz vārda "Dievs" neizbēgamību. Tas ir šeit. Tas nāk no tādas sākotnes, no kādas rodas pats cilvēks; tā galu var iedomāties tikai kopā ar cilvēka kā tāda nāvi; tam vēl var būt kāda vēsture, kuras veidola maiņu mēs iepriekš nespējam iedomāties tieši tāpēc, ka tas pats tur pavērtu rīcībā neesošu neplānotu nākotni. Tas ir pavērums neaptveramajā noslēpumā. Tas nogurdina mūs, tas var mūs sakaitināt par miera traucēšanu mūsu šeitesamībā, kas vēlas pārskatāmā, skaidrā, plānotā mierīgumu. Tas vienmēr ir pakļauts Vitgenšteina (*Wittgenstein*) protestam, kas pavēl: par to, par ko nevar skaidri runāt, ir jāklusē; taču šī maksima tiek pārkāpta, to izrunājot. Vārds pats – pareizi saprasts – piekrīt šai maksimai; jo tas pats ir pēdējais vārds pirms pielūdzoši pierimstošās klusēšanas neizsakāmā noslēpuma priekšā, tomēr vārds, kam jātiek izteiktam visas runāšanas beigās, lai klusēšanas un pielūgsmes vietā nesekotu tāda nāve, kurā cilvēks kļūtu par izveicīgu zvēru vai mūžīgi zudušu grēcinieku. Tas ir līdz smieklīgumam pārspriegots un pārspriegojošs vārds. Ja tas netiktu saklausīts *tā*, tad to uzklausītu kā vārdu no ikdienas pašsaprotamības un pārskatāmības, kā vārdu līdzās citiem vārdiem, un tad būtu dzirdēts kas tāds, kam ar patieso vārdu "Dievs" kopīgs ir tikai fonētiskais skanējums. Mēs zinām latīņu frāzi *amor fati*, mīlestība pret likteni. Šis nešaubīgums par sūtību saucas

vienkārši "apsolītā vārda mīlestība", t. i., tā fatuma [mīlestība], kas ir mūsu liktenis. Tikai šī mīlestība pret nepieciešamo atbrīvo mūsu brīvību. Beigu beigās šis fatums ir vārds "Dievs".

2. Dieva izziņa

Transcendentālā un aposteriorā Dieva izziņa

Tas, ko mēs saucam par transcendentālo Dieva izziņu vai pieredzi, ir *aposteriora* izziņa tāpēc, ka cilvēka brīvā subjektiskuma transcendentālā pieredze vienmēr norisinās tikai satiksmē ar pasauli un visupirms ar koppasauli. Sholastiskajai tradīcijai bija taisnība tad, kad tā pretēji ontoloģismam uzsvēra, ka cilvēkam pieejama *tikai* aposteriora Dieva izziņa no pasaules; tas attiecas arī uz vārdisko atklāsmi, jo arī tai aizvien jāstrādā ar cilvēciskiem jēdzieniem. Tātad mūsu transcendentālā izziņa vai pieredze jāsauc par aposterioru tāpēc, ka jebkura transcendentālā pieredze visupirms ir pastarpināta ar kategoriālu tikšanos ar konkrētajām realitātēm mūsu pasaulē, mūsu appasaulē un koppasaulē. Tas attiecas arī uz Dieva izziņu; un *tiktāl* mums arī ir tiesības un pienākums teikt, ka pastāv tikai aposteriora Dieva izziņa no saskaršanās un caur saskaršanos ar pasauli, pie kuras, protams, arī mēs paši piederam.

Tomēr Dieva izziņa ir *transcendentāla*, jo sākotnējā cilvēka vērstība uz absolūto Noslēpumu, kas veido Dieva pamatpieredzi, ir cilvēka kā garīga subjekta ilgstošs eksistenciālis. Ar to ir pateikts, ka jebkura jēdzieniski tematiska izziņa, par kuru mēs parasti domājam, kad runājam par Dieva izziņu vai Dieva pierādījumiem, gan ir kaut kādā pakāpē nepieciešama refleksija par šo cilvēka transcendentālo vērstību noslēpumā, taču ne sākotnīgs un pamatojošs paša noslēpuma transcendentālās pieredzes mods. Pie cilvēciskās izziņas būtības nepieciešamā veidā piederas domāšanas domāšana, konkrēta priekšmeta domāšana domāšanas par sevi *nebeidzamas* (šķietami tukšas) telpas *ietvaros*, domāšanas pašas par sevi zināšana. Ir jāpierod pamanīt, ka domāšanā un brīvībā vienmēr ir darīšana ar kaut ko vairāk nekā ar to, *par ko* runā vārdos un jēdzienos un *ar ko* tieši te un tagad ir darīšana kā ar konkrētiem darbības priekšmetiem. Ja šo izzināšanas un brīvības divpolaritāti – runājot Blondela (*Blondel*) vārdiem, priekšmetisko apziņu un subjektīvo apziņu, gribēto gribu un gribošo gribu – nevar turēt šķirti *un* statīt vienotībā, tad būtībā

var nezināt, par ko mēs runājam: ka *runāšana* par Dievu ir refleksija, kura norāda uz kādām sākotnīgākām, netematizētām un nereflektētām zināšanām par Dievu.

Mēs vienmēr atgriežamies paši pie sevis un transcendentālajām struktūrām, kuras dotas ar mūsu subjektiskumu un kurās pasaule mums sniedz sevi konkrēti un pavisam noteiktā veidā, un kurās mēs pasauli izciešam un darinām. Tas attiecas arī uz Dieva izziņu. Tā šajā ziņā nav tāda izziņa, kas dibinātos vien sevī; taču tā nav arī vienkārši mistiska norise mūsu personiskajos dziļumos, tomēr, neraugoties uz to, tai nepiemīt arī personiski dievišķas pašatklāsmes raksturs. Taču aposteriorais Dieva izziņas raksturs tiktu viltots, ja tajā nepamanītu transcendentālo elementu un šo Dieva izziņu uztvertu atbilstoši kaut kādam aposterioram izziņas modelim – tādas izziņas, kuras priekšmets nāk pilnīgi no ārienes un sastopoties ar neitrālu izzinātspēju. Dieva izziņas aposterioritāte nenozīmē ar kaut kādām neitrālām izzinātspējām ielūkoties pasaulē un tad cerēt tur tieši vai netieši starp priekšmetiski sastopamajām realitātēm atklāt arī Dievu vai to netieši pierādīt.

Mēs esam orientēti uz Dievu. Šī sākotnīgā pieredze vienmēr ir dota, un to nedrīkst sajaukt ar objektivējošo, kaut arī nepieciešamo refleksiju par cilvēka transcendentālo vērstību uz noslēpumu. Tā neatceļ Dieva izziņas aposterioritātes raksturu, taču šo aposterioritāti nedrīkst pārprast arī tādā nozīmē, ka Dievu vienkārši kā mūsu izziņas priekšmetu varētu indoktrinēt no ārienes.

Šī netematiskā un allaž valdošā pieredze – Dieva izziņa, kuru mēs vienmēr veicam pat tad, ja domājam par visu citu un rīkojamies ar visu citu, nevis Dievu, – ir ilgstoši pastāvošais pamats, uz kura izaug tā tematiskā Dieva izziņa, kuru mēs īstenojam skaidrā reliģiskā rīcībā un filosofiskā refleksijā. Tajā mēs nevis atklājam Dievu tā, kā atklāj noteiktu mūsu pasaulīgās pieredzes priekšmetu, bet gan šajā skaidri reliģiskajā darbībā, kas vērsta uz Dievu lūgšanā un metafiziskā refleksijā, tikai skaidri apzināmies to, ko mūsu personālās pašrealizācijas pamatos vienmēr jau paši no sevis neizteikti esam zinājuši. Tā mēs zinām mūsu subjektīvo brīvību, mūsu transcendenci un bezgalīgo gara atvērtību arī tur un tad, kur to netematizējam, pat tur, kur vispār izvairās šādu tematizāciju uzsākt.

Jebkurā eksplicītā Dieva izziņā reliģijā un metafizikā domātais tādējādi kļūst saprotams un īsti realizējams tikai tad, ja visi vārdi, kurus turklāt darinām mēs, ir norādes par mūsu vērstības uz neizsakāmo noslēpumu

netematisko pieredzi. Un tāpat kā transcendējošā gara būtība savā priekšmetiski pasauliskajā veidolā līdzās šim priekšmetiskumam vienmēr piedāvā iespējamību – kā teorētisku, tā praktisku – izvairīties tieši no šīs īstās, sevi pašu brīvībā nododošās subjektivitātes, tā cilvēks var pats sev apslēpt arī savu transcendentālo vērstību uz absolūto Noslēpumu, sauktu "Dievs", un tādējādi, kā teic Raksti (Rm 1:18), apspiest pats savu svarīgāko patiesību.

Atsevišķas realitātes, ar kurām mums normālā gadījumā ir darīšana mūsu dzīvē, kļūst vienmēr skaidri saprotamas, caurredzamas un manipulējamas tā, ka varam tās norobežot no citām. Šāds Dieva izziņas veids nepastāv. Dievs ir kaut kas pavisam cits nekā kāda mūsu pieredzes jomā sastopamā vai no tās izslēdzamā atsevišķā realitāte, un Dieva izziņai ir pavisam noteikta vienreizēja specifika, un tā nav vien atsevišķs gadījums izzināšanā vispār, tāpēc ir ļoti viegli Dievu nepamanīt. Jēdziens "Dievs" nav Dieva satveršana, ar kuru cilvēks sagrābj savā varā noslēpumu, bet tā ir kāda klātesoša un vienmēr sevi liedzoša noslēpuma ļaušana-sevi-aptvert (*Sich-ergreifen-Lasssen*). Šis noslēpums paliek noslēpums arī tad, ja tas paver sevi cilvēkam un tādējādi visupirms ilgstoši iedibina cilvēku kā subjektu. Uz šā pamata, protams, var rasties tā saucamais Dieva jēdziens, kategoriskā runāšana par to, vārds un tas, ko mēs domājam un mēģinām sev refleksīvi pateikt, un, protams, cilvēks nedrīkst izvairīties no šā refleksīvā jēdziena sprieguma. Taču visai metafiziskajai Dieva ontoloģijai, lai tā paliktu patiesa, vienmēr vajag atgriezties tur, no kurienes tā nākusi; atgriezties pie vērstības uz absolūto Noslēpumu transcendentālās pieredzes, pie eksistenciēlas šīs vērstības brīvas pieņemšanas apguves. Tā norisinās lūgšanā un bezvārdu klusumā, atrodoties beznosacījumu paklausībā sirdsapziņas priekšā, pieņemoši un uzticīgi pieļaujot nodot savu šeitesamību valdījumā tam, ko nav iespējams pakļaut.

Tā kā sākotnīgā Dieva pieredze nav nekāda sastapšanās ar atsevišķu priekšmetu *līdzās* citam, bet gan Dievs ir absolūti savā diženumā nepieejamais (*Entzogene*) cilvēciskā subjekta transcendentālajai pieredzei, tad par Dievu un Dieva pieredzi, par kreatūriskumu (*Kreatürlichkeit*) un kreatūras pieredzi (*Kreaturerfahrung*) var runāt tikai [kopā] *vienā* izteikumā, neraugoties uz ikreiz domātā dažādību.

Varētu jautāt: ja šīs abas lietas ir saistītas šādi, tad par Dievu varētu sacīt tikai kaut ko tādu, kas Viņš ir *mums*, un nevis par Dievu, kas Viņš ir *pats par sevi*. Bet, kad esam sapratuši, kas ir domāts ar cilvēka gara

absolūti neierobežotu transcendentalitāti, tad tomēr var sacīt, ka patiesībā nepastāv šāda radikālas atšķirības alternatīva starp izteikumiem "Dievs par sevi" un "Dievs mums". Kas domāts ar minēto cilvēciskā subjekta raksturojumu viņa brīvībā un nepakļautībā – un līdz ar to viņa kreativitātē – un kas ar "Dievu", iespējams saprast tikai, ļaujot parādīties tādai cilvēciskās šeitesamības pamatīpašībai (*Grundbefindlichkeit*), kurā cilvēks pieder pats sev un pats sev ir radikāli nepieejams, kamēr viņu noslēpums kā absolūtais uzrunā un atšķirti no sevis tur cilvēku atstatu. Tāpēc arī nevar vārda īstā nozīmē veidot jēdzienu par Dievu un pēc tam jautāt, vai kas tāds arī ir dots īstenībā. Jēdziens savā sākotnīgajā pamatā un pati īstenība, kuru kā tādu domā šis jēdziens, vienoti parādās vai arī vienoti tiek apslēpti.

Dažādie Dieva izziņas veidi un to iekšējā vienotība

Pirms sākam runāt par Dieva izziņu, nepieciešams īsi reflektēt par citām atšķirībām Dieva izziņā, kā tās tiek sauktas tradicionālajā teoloģijā. Katoliskajā teoloģijā mēdz, *pirmkārt*, runāt par tā saukto dabisko Dieva izziņu, kurā, kā teikts Vatikāna I koncilā (sal. DS 3004), Dievu vismaz principiāli var atklāt ar dabiskā prāta gaismu bez īstenas atklāsmes, t. i., – protams, pareizi saprastā – aposteriorā izziņā. *Otrkārt*, līdzās šai tā sauktajai dabiskajai Dieva izziņai skolas teoloģijai ir labi zināma Dieva izziņa caur to, ko saucam par īsteno kristīgo *vārdisko* atklāsmi: Dieva izziņa caur Viņa paša atklāsmi, kura jau paredz šādas dievišķās vārdiskās atklāsmes publiskojuma izziņu un tad jautā, ko šajā dievišķajā Dieva atklāsmē Dievs par sevi vēlējies pateikt, piemēram, ka Viņš ir tas, kas cilvēkam piedod viņa grēkus, ka Viņš grib pārdabiskā veidā pestīt cilvēku, ka Viņš cilvēkam radījis sevis paša vēsturiski konkrētu šeitesamību tajā, ko mēs saucam par inkarnāciju, utt.

Šķiet, vajadzētu vēl runāt par *trešo* veidu Dieva izziņā, kas norisinās caur Viņa sevi atklājošu *glābjošo darbību* cilvēces un atsevišķa cilvēka vēsturē, kuras izziņā reizē varētu tikt izzināta arī Dieva darbība un Viņa eksistence darbīgā pašapliecinājumā. Arī tur, kur nav nekādas intereses par mistiku un "vīzijām", *a priori* nevar noliegt, ka var pastāvēt kāda Dieva izziņa no cilvēka individuālās un kolektīvās personālās eksistenciālās pieredzes un šajā pieredzē; tā ir izziņa, kura nav jāidentificē ne ar to, kas domāts kā dabiskā Dieva izziņa, ne arī ar to, kas domāts kā vispārēja dievišķa pašatklāsme *vārdā* un tīri vārdiski izprastā atklāsmes vēsturē.

Vatikāna II koncils savā Konstitūcijā par dievišķo atklāsmi (sal. *Dei Verbum,* cap. I) mēģina sabīdīt iespējami tuvu un sakrustot vienu ar otru vēsturisko darbību, kurā un caur kuru Dievs atklājas, un atklāsmi kā dievišķu pašvēstījumu cilvēciskajā *vārdā.* Šādi raugoties, varam aplūkot kopā trešo nule kā minēto Dieva izziņas veidu un otro veidu – Dieva izziņu caur Viņa paša žēlsirdīgo *vārdisko* atklāsmi. Taču turpmāk tas jāaplūko precīzāk.

Ja gribam uzsākt sarunu par Dieva izziņu, tad nesāksim to ar skolas teoloģijas nostādnēm. Drīzāk mēs orientējamies uz kādu šo trīs izziņas veidu sākotnīgāku vienotību cilvēciskās šeitesamības konkrētībā. Tas attaisnojams arī no filosofiska sākumpunkta. Ja par savu Dieva izziņu reflektējam kā par vēsturiskā tvērumā dotu transcendentālu pieredzi, kuru, ņemot vērā cilvēciskās izziņas situācijas būtību, vienmēr implicē kāda īstā nozīmē filosofiska izziņa, taču no tādas arī principiāli var netikt iegūta, tad nepārprotami jārēķinās ar to, ka šāda izziņa satur elementus, kurus teoloģiskā refleksija uzskatīs par žēlsirdīgiem un atklāsmīgiem elementiem. Proti, viss, ko šeit sakām par Dieva izziņu, ir pateikts vārdos, taču domāta ir kāda sākotnīgāka pieredze. Filosofiski tas ir iespējams un attaisnoti. Arī filosofs var atzīt, ka viņa filosofiskā refleksija nepavisam nav adekvāta šādai sākotnīgai izziņai.

Tas, ko šeit domājam, nav dabiska filosofiska Dieva izziņa, kaut arī tajā šāds elements ir ietverts. Vismaz principiāli tas ir kas cits. Tas, ko vēlamies pateikt, attiecas uz vēsturiski tvertu transcendentālo Dieva izziņu, kurai ar šo mūsu teikto nepavisam nav jātiek stingri filosofiski transponētai tīrā metafizikā, bet gan ar šo teikšanu jātiek uzrunātai. Šī mūsu runāšana par Dieva izziņu ne tikai nevar aizstāt sākotnīgo transcendentālo un tomēr vēsturiski tverto Dieva izziņu, bet tā nevēlas to pārstāvēt arī adekvāti filosofiski.

Trīs nosaukto Dieva izziņas veidu vienotība to sākotnīgajā pamatā ir visnotaļ pieļaujama arī no teoloģiskām pozīcijām. Konkrētajā glābšanas kārtībā tieši kristīgi katoliskā izpratnē cilvēka būtība vienmēr realizējas tādā uz Dieva nepastarpinātību vērstā cilvēciskās pašrealizācijas finalizācijas dimensijā, ko mēs saucam par žēlsirdību, kurā savukārt reizē dots kāds īstas atklāsmes – kaut arī transcendentālas – moments.

Tātad konkrētā šeitesamības realizācijā nav tādas Dieva izziņas, kas būtu tīri dabiska, jo arī teoloģiskā izziņa aizvien ir brīva mūsu darbība. Sekojošā teoloģiskā refleksijā es gan varētu nosaukt konkrētā Dieva izziņā momentus, kurus pieskaitu un varu pieskaitīt pie dabas,

pie cilvēka būtības realizācijas. Tomēr konkrētā Dieva izziņa jau vienmēr kā jautājums, kā aicinājums, kas tiek apstiprināts vai noraidīts, pastāv cilvēka pārdabiskās noteiksmes dimensijā. Arī Dieva dabiskās izziņas noraidījums, tematizēts vai netematizēts ateisms, ja uzlūkojam teoloģiski, vienmēr un vienlaikus neizbēgami ir vismaz netematisks cilvēka pašnoslēgšanās Nē pretēji cilvēciskās šeitesamības orientētībai uz Dieva nepastarpinātību. Šo orientētību saucam par žēlastību; tā ir neatņemams visas cilvēka būtības eksistenciālis arī tad, ja cilvēks pret to noslēdzas brīvā Nē.

Citiem vārdiem: tā sauktās dabiskās Dieva izziņas *konkrētā* realizācija kā Jā, tā Nē gadījumā, teoloģiski raugoties, vienmēr ir kaut kas vairāk nekā tikai dabiska Dieva izziņa, realizēta gan kā netematiska cilvēciskajā sākotnīgajā pašinterpretācijā, gan arī kā refleksīvi tematiska.

Mēs tātad mērķējam uz tādu konkrētu, sākotnīgu, vēsturiskā tvērumā transcendentālu Dieva izziņu, kas gan Jā, gan arī Nē gadījumā šeitesamības pamatos neizbēgami notiek jau cilvēka ikdienas dzīvē. Tā ir dabiska un žēlastības pilna, izzinoša un atklāsmei ticoša izziņa vienlaikus, tā ka tās elementu atšķiršana ir filosofijas un teoloģijas papildu nodarbošanās, nevis pašas šīs sākotnīgās izziņas refleksīva veida norise.

Transcendentālā Dieva izziņa kā noslēpuma pieredze

Šeit domātā Dieva izziņa balstās uz tādu subjektiskumu, brīvu transcendenci un nepakļautību sev pašam (*Unverfügbarkeit für sich selbst*), kādu mēs vismaz centāmies iezīmēt. Šo transcendentālo pieredzi, kuru vienmēr pastarpina mūsu pieredzes (visas, arī tā dēvētās "profānās"), konkrēto, pasaulisko, telplaicisko atsevišķo datu kategoriālā pieredze, nedrīkst uztvert kā neitrālus centienus, ar kuriem citastarp var izzināt arī Dievu. Drīzāk tā tik ļoti ir sākotnīgs Dieva izziņas veids, ka šeit domātā Dieva izziņa vienkārši veido pašas šīs transcendences būtību.

Transcendenci, ar kuru – kaut arī netematizēti un bez jēdzieniskuma – jau dots Dievs, nedrīkst uztvert kā patvarīgu aktīvu Dieva izziņas un tādējādi arī paša Dieva iekarošanu. Jo šī transcendence parādās kā tā pati, tikai pašpaveroties tam, uz ko vērsta šī transcendences kustība. Tā pastāv, pateicoties tam, kas tajā mīt kā cits, kas šo transcendenci nodala pats no sevis un padara to kā noslēpumu izzināmu tās pašas konstituētajam [subjektam]. Subjektivitāte jau no paša pirmsākuma ir uzklausošā, neizrīkojošā, noslēpuma pārņemtā, caur noslēpumu sevi atsedzošā transcendence. Savas absolūtās neierobežotības ieskauta, šī

transcendence sevi apzinās kā tukšu, kā tīri formālu, kā caur galīgumu nepieciešami attiecībā pret sevi pastarpinātu – tātad galīgu – bezgalīgumu. Ja tā nevēlas sevi pārprast un dievišķot kā absolūto subjektu, tā sevi apzinās kā sev pašai uzdotu, noslēpumā dibinātu, rīcībā esošu (*verfügte*) transcendenci. Visā bezgalībā tā sevi pieredz kā radikāli galīgu; tieši caur šo transcendences neierobežotību tā spēj un tai vajag aptvert pašai savu galīgumu.

Transcendence kā tāda stingrā nozīmē zina – kaut arī kā kategoriālās izziņas, vēstures un konkrētās brīvības nosacījumu – vienmēr tikai par *Dievu* un citu neko. Tā dota tikai sevis pašas pavērtībā un – izsakoties bibliski – no sava aizsākuma mūžīgi ir izzinātības pieredze caur pašu Dievu. Vārds, kurš, sakot "Dievs", pasaka visu, sevi allaž pieredz savā sākotnējā būtībā kā atbilde, kurā noslēpums, tā arī paliekot noslēpums, apsola sevi cilvēkam.

Transcendences un tās "Uz kurieni" vienotību tieši *nevar* uztvert kā tādu divu momentu vienotību, kuru ietekme vienam uz otru būtu līdzīga, bet [tā uztverama] kā brīvi un rīcībā ņemoši (*verfügend*) dibinoša un dibināta vienotība, kā sākotnīgā vārda un atbildes vienotība, kura ar vārda palīdzību vispār ir iespējama. Šo vienotību var aprakstīt dažādos veidos, jo tā – Pirmā un Pēdējā – var bezpalīdzīgi tikt izteikta tikai caur Otro un Nosacīto, caur tādu Otro un Nosacīto, kas tā pa īstam neaptver Pirmo. Runāt par transcendenci var vienīgi, runājot par "Uz kurieni", un šo "Uz kurieni" savā specifikā var darīt saprotamu tikai tad, kad runā par transcendences kā tādas specifiku.

Ja mēs šo sākotnīgo Dieva izziņu transcendencē gribētu aptvert tikai no subjektīvā pola, ja tādējādi gribētu it kā tikt skaidrībā par pašu transcendenci un no tā darīt saprotamu, kas ir šis "Uz kurieni", uz kuru virzās transcendence, tad mums atkal rastos grūtības aprakstīt intencionalitāti kā tādu, par kuru nevar pateikt, kurp tā virzās; turklāt vēl mums būtu jāuzņemas nasta atrast kādu eksistenciēlo mistagoģiju, kura dara uzmanīgu katru atsevišķo viņa konkrētajā esamībā attiecībā uz viņa pieredzēm, tās aprakstot, kurās tieši viņš kā atsevišķais cilvēks piedzīvo transcendējošās sevi-pašu-atņemošās-esamības (*Sich-selbst-weggenommenen-Seins*) pieredzi neizteicamajā noslēpumā. Tā kā dažādu atsevišķu šāda veida pieredžu skaidrība un pārliecinošais spēks bailēs, absolūti subjektīviskās rūpēs, nenoveļamā mīlestības atbildībā, priekā utt. dažādiem cilvēkiem atbilstoši viņu vēsturiskās šeitesamības dažādībai ir dažāds, šādai mistagoģijai šajā savā piedzīvotajā individuālajā

transcendences pieredzē atsevišķu cilvēku gadījumā vajadzētu būt ļoti dažādai. Šāda mistagoģija, kurā atsevišķa cilvēka uzmanība tiek pievērsta tam, ka savā tiešajā pievērstībā konkrētai pasaulei šī transcendences pieredze aizvien neizsakāmi norisinās, atsevišķam cilvēkam varētu būt iespējama tikai atsevišķā sarunā, individuālā logoterapijā.

Tāpēc mēs šeit vēlamies rast sākotnīgās Dieva izziņas aprakstu, pasakot, uz kurieni virzās transcendence, ko tā sastop vai – labāk – kā priekšā tā ir pavērta. Turklāt ir tā, ka arī šā "Uz kurieni" vai "No kurienes" nosaukumu var aptvert tikai tad, ja tas aizvien no jauna izraisa transcendentālo pieredzi kā tādu no tās klusējošās un tāpēc viegli nepamanāmās pašsaprotamības.

Ja mēs uz transcendences "Uz kurieni" un "No kurienes" raugāmies tā, lai pievērstu uzmanību sākotnīgajai un netematizētajai Dieva izziņai, grūtības ar to vēl nav pārvarētas. Jo ir ļoti daudz nosaukumu, kuri cilvēka kā transcendējoša gara reflektējošās pašinterpretācijas vēsturē doti šim transcendences "Uz kurieni" un "No kurienes". Un ne katrs nosaukums vienādā un vienādi pienācīgā veidā katram atsevišķajam cilvēkam konkrētajā viņa eksistences pieredzē pastarpina refleksīvo pieeju šai sākotnīgajai Dieva pieredzei.

Var šo transcendenci nesošo "Uz kurieni" un "No kurienes" tūliņ nosaukt par "Dievu". Var runāt par Esamību, Pamatu, par Pēdējo cēloni, par starojošo un atklājošo Logosu, domāto var uzrunāt ar vēl tūkstoš citiem vārdiem. Ja sakām "Dievs" vai "Pirmpamats", vai "Bezdibenis", tad, protams, šāds vārds iziet ārpus tā ietvariem, ko tas īsti grib izteikt, vienmēr ir piepildīts arī ar priekšstatiem, kuriem nav nekāda sakara ar īstenībā domāto. Jebkuru šo jēdzienu tik ļoti klāj vēstures – arī individuālās – sūbējums, ka gandrīz nekad nav iespējams aptvert, kas īsti ar šiem vārdiem domāts; ja mēs kopā ar Bībeli un Jēzu nosaucam Dievu par "Tēvu", tad saistībā ar šā vārda mūsdienīgo kritiku ir ļoti labi apjaušams, cik pārprotams vai nesaprotams var būt šāds vārds, kurā Jēzus uzdrīkstas izteikt savu pēdējo Dieva izpratni un attieksmi pret Dievu.

Filosofs turpinājumā visupirms var pārdomāt, kā varētu saderēties un atšķirties transcendentālā vērstība uz to, ko viņš sauc par esamību, un transcendentālā vērstība uz Dievu.

Tā kā mēs nepastarpinātā veidā vēlamies norādīt tikai uz sākotnīgo transcendentālo Dieva izziņu, kuru refleksīvā ontoloģija nevar aptvert adekvāti un tādējādi atrasties tās pamatā, šeit mēs drīkstam vien iezīmēt īsāko, kaut, protams, arī ne tik piesardzīgo ceļu, jo tādas filosofijas

piesardzība, kura nevēlas iziet ārpus saviem ietvariem, nevar aizstāt vienmēr pirms tās esošo šeitesamības izpratnes uzdrīkstēšanos.

Taču ar to grūtības, kā saukt šo mūsu sākotnīgās transcendences pieredzes "Uz kurieni" un "No kurienes", vēl nav pārvarētas. Mēs to varētu saukt kādā cienījamā, protams, arī pienākumus uzliekošā un visai Rietumu filosofiskajai tradīcijai atbilstošā vārdā par "vienkārši Esamību", "absolūto Esamību", visu sākotnīgajā vienībā statošo "Esamības Pamatu" vispār. Taču, ja mēs tā runājam par "Esamību" un "Esamības Pamatu", mums draud nāvīgas briesmas, ka daudzi mūsdienu cilvēki varētu uzklausīt vārdus par esamību tikai kā tukšu un pievienotu abstrakciju tieši sastopamo atsevišķo realitāšu plurālajai pieredzei. Tāpēc mēs gribam rast iespēju šo mūsu transcendences "Uz kurieni" un "No kurienes" visupirms nosaukt citā vārdā – tādā vārdā, kas, saprotams, arī nevarētu līdzināties atslēgai, kura slēdz jebkuras durvis, taču kura varbūt noteiktā tikko kā norādītās Esamības problēmas aplūkojumā domāto dara saprotamu. Mēs vēlamies mūsu transcendences "Uz kurieni" un "No kurienes" saukt par "*svēto Noslēpumu*" – kaut arī šis vārds jādara saprotams, jāpadziļina un tad palēnām jāuzsver tā identitāte ar vārdu "Dievs", arī tad, ja aizvien vēl mums vajadzētu atgriezties pie citiem vārdiem, kurus piedāvā cilvēciskā un filosofiskā tradīcija. Kāpēc šo Noslēpumu saucam par "svēto", vēlāk apspriedīsim īpašā apcerējumā.

Mēs runājam par transcendences pieredzes "Uz kurieni" un nosakām to nevis tāpēc, lai iespējami nesaprotami un sarežģīti izteiktu svēto Noslēpumu, bet gan cita iemesla dēļ: ja mēs vienkārši sacītu, ka "Dievs" ir mūsu transcendences "Uz kurieni", tad nepārtraukti būtu jābaidās no pārpratuma, ka runājam par Dievu tā, it kā Viņš priekšmetiskojošajos jēdzienos jau iepriekš būtu izteikts, pazīstams un saprotams.

Ja tamdēļ, lai sacītu, no kurienes transcendence nāk un uz kurieni tā iet, sākotnēji lietojam ne tik ierastu, ne tik fiksētu vārdu kā "svētais Noslēpums", tad briesmas tikt pārprastiem ir nedaudz niecīgākas nekā tad, ja sakām: "Šī transcendence virzās uz Dievu". Pieredzes un pieredzētā aprakstam visupirms ir jāparādās vienībā, iekams pieredzētais varētu tikt nosaukts par "Dievu".

Transcendences "Uz kurieni" kā bezgalīgais, neierobežotais un nenosaucamais

Mūsu transcendences pieredzes "Uz kurieni", kam mēs zināmā mērā tikai meklējam kādu vārdu, vienmēr jau ir klātesošs kā vārdos neizsakāmais,

neierobežotais un rīcībā neesošais (*Unverfügbare*). Jo katrs vārds ierobežo, katrs vārds atšķir, kaut ko raksturo, un tāpēc domātajam tiek dots noteikts vārds, kas izraudzīts citu vārdu starpā. Bezgalīgais horizonts (transcendences "Uz kurieni"), kas paver mums neierobežotu iespējamību sastapt to vai citu nosacīto, nevar tikt nosaukts kādā vārdā, kas šo "Uz kurieni" ierindotu starp realitātēm, kuras tiek aptvertas attiecībā pret šo "Uz kurieni" un no šā "No kurienes". Protams, mēs nevaram un nekad nedrīkstam reflektēt par biedējošo, netveramo, to, kas neiekļaujas mūsu koordinātu sistēmā, caur kaut ko citu atšķiroši norobežojamu. Tad mēs to priekšmetiskojam, zināmā mērā uztveram to kā priekšmetu citu priekšmetu vidū un ierobežojam to jēdzieniski; protams, mums tas jāizteic kā no visiem citiem atšķirīgs, jo tas kā visa noteikti esošā absolūtais pamats tieši nevar būt šo daudzo atsevišķo [priekšmetu] papildu summa. Taču jebkurš nepieciešamais jēdzieniskums ir patiess tikai tad, ja šajā ierobežojošajā un priekšmetiski izsakošajā aktā par transcendences "Uz kurieni" kā šā akta iespējamības priekšnosacījums atkal norisinās kāds transcendences akts uz šīs transcendences bezgalīgo "Uz kurieni". Refleksija pati vēlreiz veic kādu sākotnīgu transcendenci, uz kuru refleksija pati par sevi un sev vēlas reflektēt un kuru tā vēlas priekšmetiskot.

Sākotnīgās transcendences pirmstvērums (*Vorgriff*) vērsts uz vārdā nenosaucamo un sākotnēji savā būtībā bezgalīgo. Atšķirošās nosaukšanas nosacījumam jau tā iedabā nevar būt nekāds vārds. Mēs varam šo vārdā nenosaukto, šo no jebkura galīgā atšķirīgo saukt par "bezgalīgo", taču ar to mēs šim "Uz kurieni" tāpat nebūsim devuši nekādu vārdu, bet gan būsim nosaukuši par vārdā nenosaucamo. Mēs šo nosaukumu būsim tikai tad īsteni sapratuši, ja būsim to sapratuši kā tīru norādi uz transcendentālās pieredzes klusēšanu. Tādējādi arī transcendence vēršas uz neierobežojamo. Transcendences horizonts, tās "Uz kurieni" vienmēr būtiski norobežo no sevis visu – ar to, ka tas sevi paplašina kā nesasniedzamo un tādējādi piedāvā izziņai atsevišķo izziņas priekšmetu un mīlestības telpu –, kas tā ietvaros parādās kā aptveršanas horizonts. Tiktāl ir pašsaprotami, ka neizsakāmā "Uz kurieni" nodalīšana no galīgā ir ne vien realizējama, bet arī ir kāda *sākotnīga atšķiršana*, kas vispār tiek pieredzēta tāpēc, ka tā ir jebkuras priekšmetu un arī pašas transcendences horizonta, kā arī savstarpējas atšķiršanas iespējamības nosacījums. Taču tieši tā pats šis neizsakāmais "Uz kurieni" tiek statīts kā neierobežotais, jo kā jebkuras kategoriālās atšķiršanas un atcelšanas

priekšnosacījums tas pats nevar tikt norobežots no cita ar tiem pašiem atšķiršanas kategoriālajiem līdzekļiem.

No atšķirības starp transcendentālo "Uz kurieni" un atsevišķiem kategoriālajiem priekšmetiem, no vienas puses, un kategoriālo priekšmetu savstarpējā atšķirīguma, no otras puses, top saprotama aplamība, kas piemīt kā īstenam *panteismam*, tā vulgāram *duālismam* – tas sastopams arī reliģijas jomā –, kurš Dievu un ne-dievišķo stata līdzās vienkārši kā divas lietas.

Ja, vēršoties pret panteismu, sakām, ka Dievs un pasaule ir atšķirīgi, tad sacītais ir radikāls pārpratums, jo skaidro panteismu šādā duālistiskā veidā. Atšķirība starp Dievu un pasauli ir tāda, ka viens stata otra atšķirību pats pret sevi un ir šī atšķirība, un tieši tāpēc atšķiršanā īsteno lielāko vienotību. Jo, ja atšķirība aizvien vēl ceļas no Dieva, bet pati atšķirība – ja drīkst tā izteikties – ir identa ar Dievu, tad atšķirība starp Dievu un pasauli jāuztver pavisam citādi nekā atšķirība starp kategoriālām realitātēm, pirms kurām jāpieņem kāda atšķirība, jo tās zināmā mērā jau iepriekš pieņem tās glabājošu un atšķirošu telpu, un neviena no šīm kategoriāli dažādajām realitātēm pati nestata atšķirību no citas vai arī ir šī atšķirība. Tādēļ panteismu varētu saukt par sajūtu (labāk – par transcendentālo pieredzi), ka Dievs ir absolūtā realitāte, sākotnīgais pamats un transcendences pēdējais "Uz kurieni". Te rodams panteisma patiesības moments.

Turpretim reliģiskais duālisms, kas vulgāri un primitīvi vienkārši kategoriāli aptver atšķirību starp Dievu un Viņa paša radītās pasaules realitāti, būtībā ir ļoti nereliģiozs, tas nesaprot, kas īsti ir Dievs, jo aptver Dievu kā kaut kāda lielāka kopuma – kopējās realitātes – daļu.

Dievs ir visnotaļ atšķirīgs no pasaules. Taču Viņš ir atšķirīgs tieši tādējādi, kā šī atšķirība atklājas sākotnīgajā transcendentālajā pieredzē. Tajā šī ievērojamā, vienreizējā atšķirība tiek pieredzēta tā, ka no šā "Uz kurieni" un "No kurienes" ir dzimusi un vispār visupirms ir aptverama visa realitāte, tā ka tieši atšķirība vēlreiz apstiprina augstāko Dieva un pasaules vienību un tikai šajā vienībā kļūst saprotama atšķirība.

Šīs abstrakti skanošās atziņas ir fundamentālas mūsdienās īstenojamai reliģiskai Dieva izpratnei. Jo *tāda* Dieva, kas kā atsevišķs esošais darbojas un valda līdzās citam esošajam tā, it kā pats aizvien būtu klāt lielākā kopējās realitātes ēkā, – patiešām nav. Ja meklētu tādu Dievu, tiktu meklēts aplams Dievs. Ateisms un vulgārais teisms cieš no viena un tā paša aplamā priekšstata par Dievu; tikai viens to noraida, turpretim

otrs uzskata, ka tā Dievu joprojām var domāt. Abi būtībā ir aplami. Otrais (vulgārā teisma priekšstats) – tāpēc, ka šāda Dieva nav; pirmais (ateisms) – tāpēc, ka Dievs ir radikālākā, sākotnīgākā un zināmā nozīmē pašsaprotamākā realitāte.

Transcendences "Uz kurieni" ir neierobežojams, jo horizonts nevar tikt dots pašā horizontā, transcendences "Uz kurieni" nevar reāli pats būt iekļauts transcendences laukā un tādējādi tikt atšķirts no cita. Pēdējo mērauklu nevar pārmērīt. Robeža, kas visam sniedz savu "definīciju", nevar vēlreiz tikt noteikta ar kādu vēl tālāk esošu robežu. Nebeidzamais plašums, kas visu ietver un var ietvert, nav tālāk ietverams. Tādējādi nenosaucamais un neierobežojamais, tikai pats sevi no visa cita atdalošais un tādējādi visu no sevis noraidošais, visu normējošais un visas no tā atšķirīgās normas atvairošais transcendences "Uz kurieni" kļūst par absolūti rīcībā neesošu. Tas allaž ir te, kamēr vien tas ņem rīcībā. Tas ne tikai fiziski, bet arī loģiski izvairās no jebkuras rīcībā esamības no galīgā subjekta puses. Mirklī, kad subjekts ar savas formālās loģikas un ontoloģijas palīdzību būtu nosacījis šo vārdā nenosaukto, tas atkal notiktu caur iepriekšēju lēmumu par to, kas jānosaka. Ontoloģija ir tāda noslēpumaina norise, kurā primārie mērogi sevi parāda kā nemērāmus un cilvēks sevi apzinās kā izmērotu. Transcendences "Uz kurieni" neļauj sevi ņemt rīcībā, jo tad mēs atkal sniegtos tam pāri un iekļautu to tālākā, augstākā kopsakarā, kas runā tieši pretim transcendences un tās īstā "Uz kurieni" būtībai. "Uz kurieni" ir bezgalīga klusējoša rīcība pār mums. Tas sniedz mums sevi sevis nolieguma, klusēšanas, tāluma [modā], ilgstošas sevis turēšanas neskaidrības modā, tā ka jebkurai runāšanai par Viņu – lai tas kļūtu saklausāms – nepieciešama klausīšanās Viņa klusēšanā.

Tāpēc, ka transcendences "Uz kurieni" vienmēr ir dots tikai šīs it kā nepamatotās, ne pie kāda gala nevedošās transcendences pieredzē, *ontoloģisms* savā vulgārajā nozīmē ir pārvarēts. Jo "Uz kurieni" netiek pieredzēts pats par sevi, bet ir vien nepriekšmetiski apzināts subjektīvās transcendences pieredzē. Transcendences "Uz kurieni" dotība ir tādas transcendences dotība, kas vienmēr dota tikai kā kategoriālās izziņas iespējamība, nevis pati priekš sevis. No šāda teikuma, kas pieder pie fundamentālākajiem īstenas Dieva izpratnes un īsti pareizi uzsāktas Dieva izziņas teikumiem, mēs, protams, redzam, ka mūsdienīgajai tendencei – runāt nevis par Dievu, bet gan par tuvāko, spredikot nevis par Dieva mīlestību, bet gan par mīlestību uz tuvāko, neteikt vis "Dievs",

bet gan [sacīt] "pasaule" un "pasaules atbildība" – te ir absolūti patiess pamatojums, lai arī cik aplamas un pret patieso kristietības būtību vērstas beigu beigās būtu šādas tēzes, kas izraida Dievu un prasa par Viņu radikāli klusēt. Tomēr pareizais visos šajos izteikumos ir vienkāršais fakts, ka mums nav Dieva kā atsevišķa priekšmeta līdzās citiem, bet gan vienmēr ir Dievs tikai kā transcendences "Uz kurieni", kas nonāk pats pie sevis vien kategoriāli tiekoties (brīvībā un izziņā) ar konkrēto realitāti (kura tieši iepretim sevi absolūti liedzošajam Dievam parādās kā realitāte). Tāpēc transcendences "Uz kurieni" vienmēr dots atraidoša tāluma modā. Nekad nevar tam tieši pietuvoties, nevar to tieši aptvert. Tas pastāv tikai tad, ja tas norāda uz kādu citu, uz galīgo kā tieša aplūkojuma un nepastarpinātas darbības priekšmetu. Un tāpēc transcendences "Uz kurieni" ir noslēpums.

Transcendences "Uz kurieni" kā "svētais Noslēpums"

Mēs jau reiz, aizsteidzoties priekšā notikumiem, nosaucām transcendences "Uz kurieni" par *svēto* Noslēpumu. Pamats tam, kāpēc mums to vajadzēja saukt par "Noslēpumu", beigu beigās bija tāds, ka mums tas ir kaut kas, kas nevar tikt aptverts un tādējādi nosacīts ar kādu iepriekštvērumu, kas vēlreiz sniegtos tam pāri. Tomēr kāpēc mēs to raksturojam kā "svēto" Noslēpumu?

Jau pirmajā gājumā uzsvērām, ka, runājot par transcendenci, mēs domājam ne tikai un vienīgi transcendenci, kas ir nosacījums kategoriālas izziņas kā tādas iespējamībai, bet tāpat arī *brīvības, gribas un mīlestības transcendenci.* Šī transcendence, kura konstituē subjektu kā brīvu un personālu darbības subjektu kādā neierobežotā rīcības telpā, ir tikpat svarīga un būtībā tikai cita garīga un tādēļ izzinoša un tieši tādēļ brīva subjekta transcendences puse. Brīvība vienmēr ir kāda subjekta brīvība, kas atrodas interpersonālā komunikācijā ar citiem subjektiem. Tāpēc tā nepieciešami ir brīvība iepretim citam transcendences subjektam, [brīvība,] kura visupirms nav nosacījums lietiskas izziņas iespējamībai, bet gan ir nosacījums kāda subjekta pie-sevis-esamības iespējamībai pašam pie sevis un tāpat sākotnīgi pie cita *subjekta.* Kāda sev pašam uzdota subjekta apliecinošā brīvība iepretim citam subjektam galu galā saucas mīlestība. Ja mēs šeit tātad reflektējam par transcendenci kā gribu, kā brīvību, mums jāņem vērā arī šās transcendences mīlošais "Uz kurieni" un "No kurienes". Tas ir kādas absolūtas brīvības "Uz kurieni", kuras "Uz kurieni" valda kā rīcībā neesošais, vārdā nenosauktais un

absolūti rīcībā ņemošais mīlošā brīvībā. Tā ir manis paša transcendences pavēršanās kā brīvība un mīlestība. Bet transcendences "Uz kurieni" sākotnēji vienmēr ir sevi piesūtošā noslēpuma "No kurienes". "Uz kurieni" pats atver mūsu transcendenci; to neesam statījuši mēs paši kā absolūtais subjekts. Tātad, ja brīva transcendence mīlot vērsta uz kādu "Uz kurieni", kas pats paver šo transcendenci, tad varam sacīt, ka rīcībā neesošais, vārdā nenosauktais, absolūti rīcībā ņemošais pats valda mīlošajā brīvībā, un tieši tas ir tas, ko domājam, kad sakām "svētais Noslēpums".

Jo kā gan citādi mēs varētu vēlēties saukt vārdā nenosaukto, rīcībā ņemošo un mūs mūsu galīgumā sūtošo un, neraugoties uz to, mūsu transcendencē vienmēr caur mīlošo brīvību apliecināto, ja ne par "svēto"? Un ko citu varētu saukt par "svētu", ja ne to, vai arī – kam sākotnīgi pienāktos vārds "svēts", ja ne šim mīlestības "Uz kurieni", kura [proti, mīlestība] šā neaptveramā, neizsakāmā priekšā nepieciešami kļūst par pielūgsmi?

Tātad transcendencē kā rīcībā neesošās un rīcībā ņemošās noraidošās tāles mods notiek (*west*) vārdā nenosauktais un bezgalīgi svētais. To mēs sauksim par Noslēpumu vai nedaudz skaidrāk (lai aiz tā izziņas transcendentalitātes nepaliktu nepamanīta brīvās mīlestības transcendentalitāte, bet lai abas būtu klātesošas savā sākotnīgajā personālajā vienībā) – par svēto Noslēpumu. Un ar šiem diviem vārdiem, kuri tiek saprasti kā vienība un kuriem tomēr piemīt savstarpēja iekšēja diference, vienādā veidā ir izteikta kā izziņas, tā arī brīvības un mīlestības transcendence.

Jebkura transcendences pieredze ir sākotnīga, neatvasināta pieredze, un tieši šī neatvasinātība un neatvasināmība tai rodas no tā, kas tajā sastopams, t. i., sevi parāda. "Uz kurieni" noteiksme kā "svētais Noslēpums" tātad nepievieno kādu jēdzieniskumu no kaut kurienes un tādējādi no ārienes, bet gan gūst to no sākotnīgā "priekšmeta", kurš ir pamats pats sev un pats ir pamats un horizonts savai izziņai un pats transcendentālajā izziņā sevi dara zināmu.

Ja mēs tādējādi esam guvuši sākotnējo noslēpuma un svētā jēdzienu un ja ar šo vārdu pareizi apzīmējam transcendences "Uz kurieni", tad te, protams, nav darīšana ar svētā Noslēpuma būtības *definīciju*. Noslēpums ir tikpat nedefinējams kā visi citi transcendentālie "jēdzieni", kas nav pieejami nekādai definīcijai, jo tajās izteiktais parādās tikai transcendentālajā pieredzē, un tai kā vienmēr un visur jau iepriekšdotai ārpus pašas nepiemīt nekas tāds, kas varētu nosacīt to un tās "Uz kurieni".

Transcendentālā pieredze un īstenība

Mēs bieži runājam par Dieva *jēdzienu*; mēs tātad ietveram – kaut arī vēlāk – mūsu netematizētās transcendentalitātes "Uz kurieni" kādā jēdzienā, vārdā. Ar to ir izvirzīts jautājums, vai tas, kas tādējādi ietverts jēdzienā, ir tikai kaut kas domāts vai arī īstens. Turklāt jāteic, ka būtu lielākais pārpratums – tas pilnībā neatbilstu sākotnīgajai pieredzei –, ja šo "Uz kurieni" mēģinātu skaidrot kā kaut kādu domas priekšmetu, *ideju*, kuru cilvēciskā doma stata kā savu produktu. "Uz kurieni" ir paverošais, transcendences norises pamats, tas, kas to nes, un nevis tā statījums.

Sākotnīgā zināšana par to, kas "*esamība*" ir, dota šajā transcendences norisē un nav aizgūta no kāda atsevišķa, sastapta esošā. Kaut ko īstenu kā tādu var satikt tieši izziņā, un izteikums par īsteno kā par principiāli un no sākta gala liegtu izziņai ir jēdziens, kas pats sevi atceļ. Principiāla neizzināmība kā izteikta un apgalvota pati ierauj šo tā saucamo neizzināmo izziņas telpā (jo domā par to) un atceļ to kā neizzināmo. No tā jāsecina, ka vēl neizzinātais un tikai domātais ir izziņas priekšmeta nepietiekami, papildu modi, kuri principiāli un jau no paša sākuma attiecas uz īsteno kā tādu, jo bez šā priekšnosacījuma nemaz nevarētu pateikt, kas ar īsteno kā tādu vispār domāts.

Tāpēc transcendentālās – tātad sākotnīgās un aptverošās – izziņas un pieredzes "Uz kurieni" šajā pieredzē no sākta gala ir statīts kā patiesi īstenais, kā sākotnīga "kas" un "ka" (*Was und Daß*) vienība. Protams, var un vajag sacīt, ka absolūtā Noslēpuma īstenība galīgajam transcendentālajam garam nepaveras vienkārši šādā satiksmē ar to, kā tā atbilstoši kāda materiāli atsevišķa esošā miesiskas izziņas modelim dota jutekliskā pieredzē. Ja domātu, ka Dievu var izzināt *tā*, tad dabiski nonāktu ontoloģismā – no kura jau norobežojāmies – vai apgalvotu ko tādu, kas patiesībā nav dots. Protams, absolūtā Noslēpuma īstenības apliecinājums mums – galīgajiem gariem – sakņojas nepieciešamībā, ar kuru transcendences norise mums dota kā mūsu akts. Ar to no cita skatpunkta ir pateikts tas, ko mēs – neraugoties uz Dieva pieredzes transcendentalitāti un nekaitējot tai – teicām par Dieva izziņas aposterioro raksturu. Ja mēs neizbēgami nebūtu nostādīti paši savā priekšā, ja mēs varētu atteikties no transcendences akta, tad mums atkristu nepieciešamība apliecināt transcendences "Uz kurieni" īstenību; taču ar to atkristu arī tāda akta iespējamība, kurā šīs transcendences īstenība varētu tikt noliegta vai apšaubīta. Transcendences aktā "Uz kurieni" īstenība nepieciešami tiek apliecināta, jo tieši šajā aktā un tikai tajā vispār tiek pieredzēts, kas ir īstenība.

Tātad transcendences "Uz kurieni" ir svētais Noslēpums kā absolūtā esamība vai esošais (*Seiende*) absolūtas esamības pilnībā un esamības guvumā.

Piezīme pie Dieva pierādījumiem

Mēs vienlaikus runājam par absolūti esošo, svēto Noslēpumu, ko apzīmējam ar mums labi zināmo vārdu "Dievs", un par transcendenci uz šo svēto Noslēpumu. Abi šīs transcendentālās pieredzes sākotnīgajā vienībā savstarpēji dara sevi saprotamu. Tāpēc mums nav nepieciešamības precīzāk aplūkot tādus sākotnīgo izklāstošus izteikumus, kurus mēdz saukt par "Dieva pierādījumiem". Tāpat kā ontoloģija ar tai piederīgo izzinošo un brīvi rīcībā ņemošo šeitesamību attiecas pret zinātnisko, refleksīvo ontoloģiju, tā sākotnīgā pieredze, kuru mēs īstenojam, neizsakot jēdzienos, bet uz kuru varam norādīt runājot, attiecas pret tādu izziņu, kas tiek īstenota refleksīvā Dieva pierādījumā.

Turklāt jautājums, vai tas, kas te notiek, būtu jāsauc par "pierādījumu", ir otršķirīgs. Refleksīvā zinātne – kaut arī tā ir atvasināta un papildinājums, kas adekvāti nespēj gūt savu sākotni, – tomēr ir visnotaļ nepieciešama un saistīga. Taču šī tematizētā, priekšmetiski iztēlotā, ar jēdzieniem strādājošā Dieva izziņa nav pirmā un sākotnīgākā un nevar tādu arī aizstāt.

Kā jau teicām, refleksīvs Dieva pierādījums nevēlas sniegt zināšanas, kurās cilvēkam no ārienes tiek pienests kaut kāds līdz šim nezināms un tāpēc arī vienaldzīgs priekšmets, kura nozīme un svarīgums priekš cilvēka parādās tikai vēlāk caur turpmākām noteiksmēm, kuras šim priekšmetam piemīt. Ja Dieva pierādījumus uztvertu tā, jau no sākuma varētu iebilst, ka par Dievu vispār nav zināms nekas. Un kā gan tad kādam ieskaidrot, ka ar šādu jautājumu ir *jānodarbojas*? Teoloģija, ontoloģija, dabiskā Dieva izziņa varētu pretendēt, lai jebkurš cilvēks to uztver nopietni, ja un ciktāl adresātam varētu darīt skaidru, ka viņš ar šo jautājumu jau vienmēr ir nodarbojies.

Tātad teorētiskais Dieva pierādījums vēlas kādai refleksīvajai apziņai sniegt zināšanas, ka cilvēkam vienmēr un neizbēgami savā garīgajā eksistencē ir darīšana ar Dievu, vienalga, vai viņš par to reflektē vai ne, vai viņš to brīvi pieņem vai ne. Pamatojošā un vienmēr klātesošā – svētā Noslēpuma – vēlākas pamatošanas specifiskā situācija rada refleksīvo Dieva pierādījumu savdabību, pašsaprotamību un sarežģītību. Zināmā mērā pamatotais tiek vēlreiz pamatots, klusībā, bez vārda klātesošais – vēlreiz nosaukts.

Refleksīvie Dieva pierādījumi izriet no tā, ka jebkura izziņa – pat šauboties, jautājot un kavējoties ielaisties ar metafiziku – apliecinātā svētā Noslēpuma vai esamības vispār fona priekšā norisinās kā asimptotiskā "Uz kurieni", kā arī akta un tā "priekšmeta" jautājošā pamata horizonta izziņa. Turklāt otršķirīgs ir jautājums, kā šo bez vārdiem noraidoši klātesošo sauc – "svētais Noslēpums", vienkārši "Esamība" vai, uzsverot šīs transcendences brīvības aspektu un šā akta personālo struktūru, par "absolūto Labumu", "personālo absolūto Tu", "vienkāršas atbildības pamatu", "pēdējo cerību horizontu" utt. Visos tā sauktajos Dieva pierādījumos – taču vien refleksīvi sistemātiskā jēdzieniskumā – tiek stādīts priekšā viens un vienīgais, priekšstatījies tas, kas vienmēr jau noticis: ar to, ka cilvēks darbīgā tvērienā un domājoši aptverošā jēdzienā apgūst savas ikdienas priekšmetisko realitāti, viņš kā šādas tverošas aptveršanas iespējamības nosacījumu realizē netematisku, nepriekšmetisku iepriekšēju lēmumu par neapjēdzamo, neaptveramo realitātes pilnību, kura tās sākotnīgajā vienībā reizē ir izziņas un atsevišķā priekšmetiski izzinātā nosacījums un kā šāds nosacījums vienmēr netematiski ir apliecināta – pat aktā, kas to tematiski apstrīd.

Protams, atsevišķs cilvēks šo neatraujamo pamatkonstitūciju vislabāk pieredz tieši viņā individuāli sevišķi koncentrēti valdošajā savas šeitesamības pamatizjūtā (*Grundbefindlichkeit*); un tāpēc atsevišķam cilvēkam vajag – viņam reāli jāsaprot šī refleksija, saukta par "Dieva pierādījumu", – reflektēt tieši par to, kas *viņam* ir visskaidrākā pieredze: par sava gara neaptverami starojošo gaišumu; par iespēju notikt absolūtai apšaubāmībai, kuru cilvēks attiecībā pret sevi, pats sevi it kā noliedzot, realizē un kurā viņš sevi radikāli pārsniedz; par iznīcinošajām bailēm, kuras ir kaut kas pavisam cits nekā priekšmetiskās briesmas un kā to iespējamības nosacījums pastāv pirms tām; par prieku, kam nav vairs nekāda vārda; par absolūta veida tikumisko pienākumu, kurā cilvēks atraisās pats no sevis; par nāves pieredzi, kurā viņš sevi apzinās savā pilnīgajā nevarīgumā. Par šiem un daudziem citiem šeitesamības transcendentālās pamatpieredzes veidiem cilvēks reflektē, neapzinoties sevi savā apšaubāmībā kā galīgu [būtni] un nespējot sevi identificēt ar šo pamatu, kas šajā pieredzē pastāv kā sirds dziļumi un reizē absolūti atšķirīgais. Šī pamatkonstitūcija un tās "Uz kurieni" kategoriskos Dieva pierādījumos tiek tikai tematizēta.

Pieredze, ka jebkura sprieduma realizācija kā darbība notiek tikai esamības nestībā (*Getragensen*) un virzībā (*Bewegtsein*) – esamības, kura

nedzīvo no domāšanas labvēlības, bet gan valda kā nesošā, nevis kā domāšanas izdomātā, – šī pieredze tiek tematizēta metafiziskā kauzalitātes principā, kuru nedrīkst sajaukt ar dabaszinātnisko, funkcionālo kauzālo likumu, kuram atbilstoši katram fenomenam kā "īstenojumam" tiek pakārtots cits kvantitatīvi līdzīgs fenomens kā "cēlonis". Pareizi saprasts metafiziskais kauzalitātes princips nav ne dabaszinātniskā dabas likuma ekstrapolācija, ne arī ikdienā lietotās kauzālās domāšanas ekstrapolācija, bet tā pamatā ir transcendentālā pieredze par attiecībām starp transcendenci un tās "Uz kurieni". Metafiziskais kauzalitātes princips, kas tradicionāli tiek izmantots Dieva esamības pierādījumos, nav arī – lai gan daudzi sholasti to tā konceptualizē – kāds vispārējs princips, kas piemērojams šeit noteiktā atsevišķā gadījumā līdzās citiem principiem, bet ir tikai norāde uz transcendentālo pieredzi, kurā attiecība starp nosacīto un galīgo, no vienas puses, un tās neaptveramo "No kurienes", no otras puses, ir tieši klātesoša un tiek caur tās klātesamību pieredzēta.

Nav nepieciešamības te atsevišķi aplūkot ierastos skolas teoloģijas un kristīgās skolas filosofijas Dieva pierādījumus. Tātad nav nepieciešams runāt par kādu kosmoloģisko vai teleoloģisko, vai kinezioloģisko, vai aksioloģisko, vai deontoloģisko, vai noētisko, vai morālo Dieva pierādījumu. Visi šie pierādījumi nosauc tikai noteiktas kategoriālas realitātes cilvēciskajā pieredzē un stingri nostāda tās tādā cilvēciskās transcendences telpā, kurā tie kā tādi vispār var tikt saprasti, un zināmā mērā visas šīs kategoriālās realitātes un to izziņas akti tiek atvedināti pie kopēja šādas izziņas un šādas realitātes iespējamību nosacījuma. Un tiktāl dažādie Dieva pierādījumi patiesībā var vien no dažādām tās pašas transcendentālās pieredzes atbalsta platformām izskaidrot tikai vienu Dieva pierādījumu.

3. Dievs kā persona

Analoga runāšana par Dievu

Par transcendentālo pieredzi var runāt, tikai pateicoties tam, kas to papildina. No tā izriet, ka mums par to vienmēr jārunā kaut kādā savādā "no vienas puses – un no otras puses", "kā – tā arī". Šis runāšanas veids par Dievu izriet tieši no tā, ka mums, ja mēs sākotnējo transcendentālo

vērstību uz Dievu padarām eksplicēti tematisku, jārunā par Dievu ar papildinošiem, kategoriāliem, kategoriālo savstarpēji atceļošiem jēdzieniem. Ja sakām, ka Dievs ir visdziļākais un tas, kas galīgo subjektu un tā sastapto pasaulisko realitāti nes no iekšienes, un sakām arī, ka Viņš ir absolūtā, neskaramā pašpiederībā valdošais, tad Viņš nepārstāj būt mūsu šeitesamības funkcijā, horizontā, tad šis "no vienas puses – no otras puses", šis dialektiskais dubultizteikums, kuru nav iespējams jēdzieniski pārsniegt ar kādu augstāku izteikumu, nevis ir sākotnīgais, bet gan rodas no tā, ka nepieciešams tematizēt, pārtulkot sākotnīgo transcendences pieredzi, nepieciešams to it kā atsevišķu priekšmetu iekļaut pašas šīs pieredzes telpā.

Visi izteikumi, kurus paudām par Dievu, domāti tādā nozīmē, ka no jebkuras realitātes lielākajiem dziļumiem nesošais un dibinošais no savas puses dara par sevi zināmu atnestajā un dibinātajā un var tikt nosaukts tieši no tā. Citādi attiecības starp pamatu un pamatoto nav aptveramas. Šis pamats taču ir dots tikai kā pamats un līdz ar to nevar tikt atkal līdz ar dibināto ietverts kādā kopējā iepriekšiekārtotā sistēmā. Attiecība pret viņu vienmēr reāli un izzinoši ir transcendence pret absolūto Noslēpumu un izcelsme no tā. Tādējādi kāds izteikums par šo noslēpumu vienmēr ir kāds sākotnīgs mums pašiem vairs nepārvaldāms līdzsvars starp mūsu reflektētā izteikuma pasaulisko izcelsmi un nonākšanu tur, kurp šis izteikums īsti ir vērsts, proti, uz transcendences "Uz kurieni". Nevis līdzsvars, kuru kā tādu esam radījuši kādā loģiski papildinošā starppozīcijā starp kādu univoku Jā un ekvivoku Nē, bet gan līdzsvars, kas esam mēs paši mūsu pašrealizācijā un ko mēs varam nosaukt tradicionālajā vārdā "analoģija", ja ar šo vārdu domāto saprotam tā sākotnīgajā nozīmē.

Mēs nedrīkstam vārdu "analoģija" saprast kā kaut kādu hermafrodītu starp univokāciju un ekvivokāciju. Ja es kādu rakstāmgaldu saucu par "rakstāmgaldu", tad esmu lietojis univoku jēdzienu, t. i., es to attiecinu uz mēbelēm, kas vienādā nozīmē domātas ar šo jēdzienu, jo individuālās atšķirības es jau no sākta gala neesmu ņēmis vērā, esmu no tām abstrahējies. Es tātad veicu univoku, precīzi viennozīmīgu predikāciju. – Ja naudu, kura man jānodod valstij, es saucu par "*Steuer*" (nodokļiem) un tieši ar šo pašu vārdu apzīmēju arī to, ar ko var stūrēt laivu, tad vārdam "*Steuer*" šajā gadījumā ir pavisam cita – ekvivoka nozīme. Ir doti divi jēdzieni, kuriem mūsu sapratnē nav nekā kopīga.

Skolas filosofijā tā sauktā analoģija bieži tiek izskaidrota, it kā tā būtu kāds papildu vidējais (*Mittleres*) starp univokāciju un ekvivokāciju; it kā kaut ko vajadzētu pateikt par Dievu, bet tad tiek aptverts, ka to īsti nevar izdarīt, jo šā izteikuma sākotnīgā izpratne nāk no citurienes, no kaut kā tāda, kam ar Dievu nav nekāda sakara. Tad it kā vajadzētu veidot analogus jēdzienus, kuri būtu kaut kāda viduslieta starp univoku un ekvivoku.

Taču tā tas nav. Transcendence ir sākotnīgākais iepretim kategoriālajiem, univokajiem atsevišķajiem jēdzieniem; jo tieši transcendence – šī tiecība (*Übergriff*) uz visas mūsu garīgās kustības horizontu – ir nosacījums, horizonts, nesošais pamats, uz kura balstoties mēs savstarpēji salīdzinām un pakārtojam atsevišķus pieredzes priekšmetus. Šī transcendentālā gara kustība ir sākotnīgais, un tieši tā tiek ar *analogia* citādā veidā apzīmēta. Tāpēc analoģijai nav nekāda sakara ar priekšstatu par papildinošu, neprecīzu starppozīciju starp skaidriem jēdzieniem un tādiem, kuri ar to pašu fonētisko skanējumu apzīmē divas pavisam atšķirīgas lietas.

No transcendentālās pieredzes būtības drīzāk jāsecina (jo tā ir atsevišķu priekšmetu jebkuras kategoriālas izziņas iespējamības priekšnosacījums), ka analogs izteikums nozīmē sākotnīgāko vispār mūsu izziņā, tā ka ekvivoki un univoki izteikumi (lai cik tie mums būtu pazīstami no mūsu zinātnes un mūsu ikdienas rīkošanās ar pieredzes realitātēm) ir tādas attiecības deficienti modi, kurā mēs stāvam mūsu transcendences "Uz kurieni" priekšā. Un šādas sākotnīgākas attiecības ir tieši tas, ko mēs saucam par analoģiju, – būt līdzsvarā starp kādu kategoriālo izejpunktu un svētā Noslēpuma neaptveramību: Dievu. Varētu sacīt – mēs paši eksistējam analogi, jo sakņojamies svētajā Noslēpumā, kas vienmēr mūs pārsniedz, taču vienmēr mūs pats konstituē ar savu parādīšanos un mūsu-pašu-nosūtīšanu (*Uns-selber-Einweisen*) konkrētās, mums sastopamās kategoriāla veida atsevišķās realitātēs mūsu pieredzes telpā, kuras tad savukārt ir pastarpinājums, atbalsta punkts mūsu zināšanām par Dievu.

Par Dieva personisku esamību

Izteikums, ka Dievs ir persona, ka Viņš būtu personisks Dievs, pieder pie galvenajiem kristietiskajiem izteikumiem par Dievu. Taču tas mūsdienu cilvēkam sagādā īpašas grūtības. Ja par Dievu sakām, ka Viņš ir persona (tādā nozīmē, kam nav nekāda sakara ar jautājumu

par tā saucamo Dieva trīspersoniskumu), tad jautājums par Dieva personisko raksturu pats atkal ir dubultjautājums: mēs varam jautāt, vai Viņš tikai attiecībā pret mums ir persona un vai attiecībā pret mums Viņš ir apslēpts savā absolūtajā transcendentajā tālē. Tad gan būtu jāteic, ka Viņš, būdams persona iepretim mums, nepavisam nestājas ar mums tādās personiskās attiecībās, kādas mēs pieņemam mūsu reliģiskajā uzvedībā, lūgšanā, ticībā, cerībā, mīlestībā vēršoties pie Dieva. Pie īstajām grūtībām, kādas šāds izteikums par Dievu kā personu sagādā mūsdienu cilvēkam, mēs visupirms nonāksim tad, kad būsim runājuši par žēlastības pilno Dieva pašvēstījumu cilvēkam kā par transcendentālu cilvēka konstitūciju.

Ja sākotnēji neņemam šīs grūtības vērā, tad izteikums, ka Dievs ir persona, absolūta Persona, kas kā tāda visam, ko tā stata kā no sevis atšķirīgo, nāk pretim absolūtā brīvībā, īstenībā ir kaut kas pašsaprotams; tieši tāpat kā, ja mēs sacītu, ka Dievs ir absolūtā Esamība, absolūtais Pamats, absolūtais Noslēpums, absolūtais Labums, absolūtais galīgais Horizonts, kura ietvaros brīvībā, izziņā un rīcībā norisinās cilvēciskā šeitesamība. Ir taču saprotams, ka kaut kādas pastāvošās realitātes pamatam šī Viņa dibinātā realitāte absolūtā pilnībā un tīrībā jau iepriekš būtu jāietver sevī, jo citādi šis pamats nekādi nevarētu būt pamatotā pamats, jo citādi tas galu galā būtu tukšs Nekas, kas – ja šo vārdu patiešām uztver nopietni – nevarētu neko izteikt, nespētu neko dibināt.

Protams, tāds subjektiskums un personalitāte, kādu mēs pieredzam kā paši savu personalitāti, tāda individuāla un ierobežota savdabība, ar kuru mēs atšķiramies no citiem, tāda brīvība, kurai jārealizējas tikai ar tūkstoš nosacījumiem un nepieciešamībām, nozīmē galīgu subjektiskumu norobežojumā, kuru mēs tā Pamata, proti, Dieva [noteiktajā] norobežotībā nespējam izteikt, un ir pašsaprotami, ka šāda individuālā personalitāte nevar tuvoties Dievam, visa un katra absolūtajam Pamatam Viņa radikālajā sākotnīgumā. Tātad, ja šādā nozīmē gribētu teikt, ka Dievs nav nekāda individuāla persona tāpēc, ka Viņš pats sevi nenorobežo no kāda cita un nevar sevi pieredzēt kā kāda cita norobežotu, jo Viņš nepazīst nekādu atšķirību no sevis paša, bet gan pats sevi stata un tādējādi pats ir Atšķirība pret citiem, tad būtu taisnība tajā ziņā, ka par Dieva personalitāti neko nevar pateikt.

Taču, ja rīkojas tā, tad to pašu varētu darīt attiecībā pret katru transcendentālo jēdzienu, kas vērsts uz Dievu. Ja saku, ka Dievs ir sākotnīgā jēga, nesošais pamats, absolūtais gaišums, absolūtā esamība utt., tad

man jāzina, ko nozīmē pamats, jēga utt., un es varu visus šos izteikumus pavēstīt kaut kādā analogā nozīmē, t. i., tādā virzībā, kurā aptverošais subjekts it kā ļauj savai aptveršanai ieplūst svētajā, neizsakāmajā un neaptveramajā Noslēpumā. Ja par Dievu vispār var kaut ko pateikt, tad vajag, runājot par Viņu, lietot arī jēdzienu "personalitāte". Pats par sevi saprotams, ka izteikums "Dievs ir persona" tikai tad ir izsakāms un patiess, ja mēs šim teikumam, kamēr to sakām un saprotam, ļaujam ieslīgt svētā Noslēpuma neizsakāmajā tumsā. Pats par sevi saprotams, ka mēs tieši kā filosofi zinām, kas ar šo izteikumu domāts precīzāk un konkrētāk tikai tad, ja, sekojot īstas filosofijas augstākajai maksimai, patvaļīgi nepiepildām vai arī patvaļīgi neatstājam tukšu filosofiski aprioro tā tukšajā formalitātē vai formālajā tukšumā, bet gan ļaujam, lai šo formālo izteikumu aizpildītu mūsu vēsturiskā pieredze un tādējādi ļautu Dievam būt personai tieši tādā veidā, kā Viņš mūs faktiski vēlētos sastapt un sastop individuālajā vēsturē, mūsu sirdsapziņas dziļumos un cilvēces kopīgajā vēsturē.

Tātad šo – par Dievu izteiktā personas transcendentālā jēdziena formālo tukšumu un tukšo formalitāti nedrīkst vēlreiz padarīt par elku un no sākta gala vairīties ļaut to piepildīt ar personisko pieredzi lūgšanās, personiskajā individuālajā vēsturē, kurā Dievs mums tuvojas, un kristietiskajā atklāsmes vēsturē. Tādā gadījumā zināma reliģiskā naivitāte, kas Dieva personalitāti saprot gandrīz vai kategoriālā nozīmē, ir arī attaisnojama.

Mūsu garīgās personalitātes pamats, kas tieši šās mūsu garīgās personas transcendentālajā konstitūcijā vienmēr sevi piedāvā kā tieši mūsu personas pamatu un reizē to liedz, ar to sevi jau ir piedāvājis kā personu. Priekšstats, ka visas realitātes absolūtais pamats varētu būt kaut kas tāds kā pats no sevis atrauts lietisks pasaules likums, pati sev nedota priekšmetiska lietu struktūra, avots, kas pats sevi iztukšo, pats sev nepiederot, kas pats rada garu un brīvību, pats nebūdams gars un brīvība, priekšstats par it kā aklu pasaules pamatu, kas nespēj mūs uzlūkot, arī tad ne, ja tas to gribētu, ir priekšstats, kura modelis aizgūts no priekšmetisku pasaules lietu kopsakara un nerodas tur, kur īsto vietu rod sākotnīga transcendentāla pieredze: proti, no galīgā gara subjektiskas brīvas pašpieredzes – gara, kurš kā tāds šajā savā konstitūcijā sevi vienmēr pieredz kā radušos no kā cita un kāda cita sev apsolītu (*Zugesagte*), tāda [pieredze], kuru viņš nevar aplami skaidrot kā lietisku principu.

4. Cilvēka attiecības ar savu transcendento pamatu: kreatūriskums

Kas attiecas uz tēmu par kreatūriskumu kā mūsu attiecību ar Dievu raksturojumu, tad to šeit pārdomāsim tā galīgajos un ļoti formālajos pamatprincipos, jo šīs attiecības ar Dievu to veselumā var tikt izteiktas tikai caur visu kristietisko vēsti. Attiecībā uz šīm ļoti formālajām, būtiskajām iezīmēm vajadzētu visupirms pārrunāt pašas šīs attiecības, ciktāl savā augstākajā būtībā tās var raksturot kā kreatūriskuma attiecības.

Šajā vietā mums gan ir tiesības nerunāt par jautājumu, vai tas ir tīri filosofisks izteikums, kurā izteikums un priekšmets reizē ir tīri dabiski, vai arī runa ir par filosofiska subjekta filosofisku izteikumu, bet šā izteikuma priekšmets – kaut arī tikai papildus teoloģiski interpretējams – ir kāda realitāte, kura ir līdzkonstituēta ar Dieva žēlsirdīgu darbību, vai arī šis izteikums par mūsu kreatūriskumu pat atbilstoši izteiktajam priekšmetam un izteiktajam subjektam pilnībā ir piederīgs atklāsmes teoloģijas jomai. Skolas teoloģijā aizvien atkal tiek aplūkots jautājums, vai Vatikāna I koncila mācība, ka Dievs varētu tikt izzināts ar tā dēvēto dabiskā saprāta gaismu, attiecas uz Dievu, ja Viņš stingrā nozīmē nav tikai kāds pasaules pirmpamats, bet gan ir pasaules Radītājs, vai [ja] mūsu stingrā nozīmē domātais kreatūriskums pieder arī pie tiem faktiem, kuri saskaņā ar Vatikāna I koncila mācību (DS 3004) var tikt izzināti ar dabiskā saprāta gaismu. Uz to Vatikāna I koncils nedod nekādu atbildi; tas gan māca, ka Dievs ir radījis visas lietas, kuras Viņš izraisījis no nekā un pastāvīgi izraisa; vai šis izteikums varētu būt tīri filosofisks vai izdarīts tikai atklāsmes – tātad Dieva pašvēstījuma ietvaros –, par to Vatikāna I koncils nerunā.

Nekāds atsevišķs kauzālo attiecību gadījums

Mūsu transcendentālajā pieredzē, kura mums nenovēršami norāda uz neizsakāmo svēto Noslēpumu, katrā ziņā ir dots tas, kas ir kreatūriskums un kā tas [šajā pieredzē] nepastarpināti jāizzina. Vārds "kreatūriskums" pareizi interpretē starp Dievu un mums pastāvošās attiecības sākotnīgo pieredzi. Analoģiski vai izvēršot jau izteikto, mēs sakām, ka ar kreatūriskumu nav domāts atsevišķs gadījums vispārējā kauzālā attiecībā starp divām realitātēm, nekādā attiecībā, ko – kaut arī nedaudz citādi – ierasti sastopam. Pirmajā un sākotnīgajā pamatojumā ar kreatūriskumu domāta attiecība, kuras būtību mēs varam

nolasīt tikai transcendentālās pieredzes kā tādas ietvaros un nevis no lietas pamatotības ar kādu citu lietu vai kādā citā tai līdzās, nevis no empīriskā fenomena, kas liecina, ka mūsu kategoriālās pieredzes jomā kāds fenomens funkcionāli ir saistīts ar kādu citu. Ja domātu, ka kreatūriskums ir šādu divu kategoriālo realitāšu, kuras mēs sastopam mūsu pieredzes jomas ietvaros, funkcionālās attiecības ekstrapolācija, tad jau sākotnēji būtu nepareizi saprasts, kas domāts ar kreatūriskumu. Kreatūriskums tieši nav viens no daudzajiem kauzālā vai funkcionālā kopsakara gadījumiem starp divām lietām, kuras atrodas pakārtotā (*übergeordneten*) vienībā. Kreatūriskums nozīmē absolūti vienreizēju, tikai vienreiz notiekošu attiecību, tādu, kam ir sava vienreizēja vieta, attiecību, kas mums tiek darīta zināma tikai transcendentālajā pieredzē kā tādā. Tieši tāpat kā metafizisko kauzalitātes principu nevar aplūkot kā dabaszinātniskā funkcionālā kauzālā likuma ekstrapolāciju, tāpat arī kreatūriskumu nevar domāt vai aplūkot kā šāda pasaulē esoša cēloniska vai funkcionāla kopsakara gadījumu, pielietojumu, ekstrapolāciju vai kāpinājumu.

Tātad tas, kas īsti domāts ar kreatūrisko (*kreatürlicher*) izcelsmi, sākotnīgi tiek izzināts transcendences norisē. Ar to jau ir dots, ka vārds "kreatūriskums", "radītība" (*Geschaffensein*), "radīšana" (*Schöpfung*) pirmajā pamatojumā nenovirza uz kādu agrāku laikpunktu, kurā reiz būtu notikusi sastopamā radījuma (*Geschöpfe*) radīšana. Drīzāk ar to domāta kāda pastāvīga, vienmēr aktuāli paliekoša norise, kura jebkurā esošajā tagad notiek tieši tāpat kā kādā viņa šeitesamības agrākā punktā, kaut arī šī pastāvīgā radīšana ir kāda sevi pašu *laiciski* izvērsoša esošā radīšana. Tātad radīšana un kreatūriskums pirmajā pamatojumā nozīmē nevis notikumu kādā acumirklī (kāda laiciski esošā pirmajā mirklī), bet gan paša šā esošā un viņa laika statīšanu, un šī statīšana nevis ieplūst laikā, bet gan ir laika pamats.

Kreatūriskums kā radikāla atšķirība un radikāla atkarība no Dieva

Lai saprastu, kas domāts ar kreatūriskumu kā cilvēka pamatattiecību pret Dievu, ķersimies atkal pie viņa transcendentālās pieredzes. Cilvēks kā garīga persona implicēti jebkurā izziņā un jebkurā rīcībā kā reālo pamatu apliecina absolūto esamību un to – kā noslēpumu. Šī absolūtā, neaptveramā realitāte, kura vienmēr ir ontoloģiski sevi noklusējošais visu garīgo sastapšanos ar realitāti horizonts, tāpēc vienmēr bezgala atšķiras no aptverošā subjekta. Tā ir atšķirīga arī no atsevišķa galīgā

aptvertā. Kā tāda tā ir dota jebkurā izteikumā, jebkurā izziņā un jebkurā darbībā.

Atbilstoši tam mēs varam – saskaņā ar šo pamataizsākumu – noteikt attiecību starp aptverošo un aptverto kā galīgo esošo un absolūto bezgalīgo no *divām pusēm*: Dievs vienkārši jāatšķir kā absolūtais un bezgalīgais. Citādi Viņš būtu aptverošās izziņas priekšmets, nevis šādas aptveršanas pamats. Viņš ir un paliek pamats arī vēl tur, kur Viņš tiek nosaukts un objektivēts metafiziski jēdzieniskā refleksijā. Tātad tāpēc Viņam arī var nevajadzēt galīgo realitāti, sauktu par "pasauli", jo citādi Viņš nebūtu no tās īsteni radikāli atšķirīgs, bet gan būtu kāda augstāka kopuma gabals, kā tas tiek saprasts panteismā. Un otrādi, pasaulei jābūt radikāli atkarīgai no Dieva, nepadarot Viņu atkarīgu no sevis tā, kā kungs ir atkarīgs no kalpa. Tai vienkārši nedrīkst piederēties nekas no Viņa neatkarīgs, tāpat kā pasaules lietu kopums savā daudzējādībā un vienībā nevar tikt izzināts bez iepriekšēja gara transcendences lēmuma par Dievu. Šai atkarībai jābūt Dieva brīvi statītai, jo tā kā galīga un topoša nevar būt nepieciešama, bet statītā nepieciešamība, ja tā tomēr būtu dota, varētu rasties tikai no statīšanas nepieciešamības Dievā, – nepieciešamība, kura padarītu pasauli par Dieva nepieciešamību, tātad neļautu Viņam būt neatkarīgam no pasaules. Šai radikālajai atkarībai jābūt ilgstošai, tātad tā nevar attiekties tikai uz kādu sākuma momentu, jo galīgais tagad un vienmēr norāda uz absolūto kā savu pamatu.

Šīs īpašās attiecības starp Dievu un pasauli kristietiskā mācība dēvē par pasaules radītību (*Geschaffensein der Welt*), tās kreatūriskumu, tās-nosūtītību-sev-pašai (*Sich-selbst-zugeschickt-Werden*) personāla Dieva statījuma dēļ. Šā statījuma rīcībā tātad nebija nekādas iepriekšdotas vielas kā priekšnoteikuma, un šādā nozīmē tas ir "no nekā". Radīšana "no nekā" pēc savas būtības vēlas izteikt: radīšana nedalīti no Dieva, taču tieši tā, ka šajā radīšanā pasaule ir radikāli atkarīga no Dieva, un tomēr Dievs nekļūst atkarīgs no pasaules, bet gan pret to paliek brīvs, pats sevī dibinošs. Visur, kur sastopam kategoriāla, pasauliska veida kauzālas attiecības, ir tā, ka īstenotais jau pēc sava jēdziena ir atkarīgs no sava cēloņa, bet šis cēlonis pats arī ievērojamā veidā ir atkarīgs no sava īstenojuma, jo tas pats nevar būt šis cēlonis, kas iedarbotos bez iedarbotā. Tā tas nav Dieva un kreatūras attiecībās, jo citādi Dievs atkal būtu kāds moments mūsu kategoriālās pieredzes jomas *ietvaros* un nevis tās transcendences "Uz kurieni" absolūti liegtais (*Entzogene*), kuras ietvaros tiek apjēgts atsevišķs galīgais.

Radikāla atkarība no Dieva un patiess pašstāvoklis

Dievs pats stata statīto un savu atšķirību no sevis paša. Taču tieši ar to, ka Dievs statīto un tā atšķirību no sevis paša stata, Dieva statītais ir atšķirīga, īsta realitāte un nevis šķietamība, aiz kuras slēptos Dievs un Viņa īstā realitāte. Dieva radītā esošā radikālā atkarība un īstā realitāte pieaug vienādā un nevis apgrieztā mērā. Mūsu cilvēciskajā pieredzē ir tā – jo vairāk kaut kas ir no mums atkarīgs, jo mazāk tas no mums atšķiras, jo mazāk tam piemīt sava realitāte un pašstāvoklis (*Selbstand*). Kategoriālajā jomā iedarbības radikāla atkarība no cēloņa un cēloņa skartā (*Verursachten*) neatkarīgums un pašstāvoklis pieaug apgrieztā mērā.

Taču, ja reflektējam par īsto transcendentālo attiecību starp Dievu un kreatūru, tad izrādās, ka šeit īsta realitāte un radikāla atkarība vienkārši ir tikai vienas un tās pašas realitātes divas puses un tāpēc pieaug tajā pašā un nevis apgrieztā veidā. Mēs un mūsu pasaulē esošie esam reāli un patiesi atšķirīgi no Dieva tieši tāpēc, nevis pretrunā ar to, ka esam Dieva un nevis kāda cita statīti. Radīšana ir vienīgais un vienreizējais nesalīdzināmais veids, kas neparedz citu kā kādas darbīgas no-sevis-iznākšanas (*Aus-sich-Heraustretens*) iespējamību, bet gan tieši šo citu rada kā citu tādējādi, ka tā šo citu vienādā mērā kā dibināto patur pie sevis un atlaiž savā patībā (*Eigenheit*). Protams, radīšanas jēdzienu galu galā var realizēt tikai tas, kurš savas arī Dieva priekšā īstās un attiecībā pret Viņu nozīmīgās brīvības un atbildības pieredzi īsteno ne tikai savas eksistences dziļumos, bet to arī brīvi pieņem savas brīvības darbībā un refleksijā. Ko tas īstenībā nozīmē – būt kaut kam citam nekā Dievs un tomēr radikāli līdz pēdējam būt Viņa radītam, ko nozīmē – ka tieši šī radikālā izcelsme iedibina pašstāvokli (*Eigenständigkeit*), ko var pieredzēt tikai tur, kur kāda garīga, kreatīva persona vēlreiz savu brīvību attiecībā pret Dievu, kā Dieva dāvātu, pieredz kā realitāti. Tikai tur, kur sevi atbildīgi pieredz kā brīvu subjektu Dieva priekšā un šo atbildību pieņem, kļūst skaidrs, kas pašstāvoklis ir un ka tas pilnā mērā aug un nemazinās no tā, ka to radījis Dievs. Tikai šajā punktā saprotam, ka cilvēks reizē ir patstāvīgs (*selbständig*) un savos pamatos atkarīgs.

Transcendentālā pieredze kā kreatūriskuma pieredzes sākotnīgā vieta

Kreatūriskuma pieredzes sākotnīgā vieta nav tukšā laiciskumā norisoša, rindā izkārtota fenomenu ķēde, bet gan ir transcendentālā pieredze, kurā subjekts un viņa laiks pats tiek pieredzēts kā neaptverama pamata nests. Tāpēc kristietiskā ticības mācība šo kreatūriskumu vienmēr izsaka Dievu

pielūdzošā neatkarīgas, atbildīgas, īstas realitātes pieredzē – realitātes, kura līdz galam nodota rīcībā nepaņemamā Noslēpuma rīcībā (*unverfügbare Verfügung*) un tieši tā uzlikta mums pašiem. Tāpēc kreatūriskums vienmēr nozīmē arī žēlastību un pavēli uzturēt un pieņemt tādu analoģisko līdzsvaru, kāds ir galīgais subjekts, domāt sevi, saprast, pieņemt kā patiesi reālu un sev pašam uzliktu un tādējādi kā radušos un vērstu savas nākotnes absolūtajā Noslēpumā. Tāpēc šis līdzsvara, analoģijas subjekts vienmēr būs pakļauts kārdinājumam vienu no šās rīcībā neesošās vienības momentiem pazaudēt. Vai nu cilvēks sevi saprot tikai kā tukšu šķietamību, caur kuru Dievība veic savu mūžīgo spēli, vai arī viņš vairās no savas atbildības un brīvības – iespējams, tiecas Dieva virzienā, noveļ sevi un savu šeitesamību uz Dievu tā, ka sava nasta patiesībā vairs nepaliek īsti sava, vai arī – tā ir cita šā pārpratuma iespējamība – viņš saprot patiesību un reālo realitāti, kas mēs esam, tā, ka tā vairs patiesībā nerodas no Dieva, bet gan nozīmē vēl kaut ko neatkarīgi no Viņa, un tādējādi Dievs aplamā nozīmē būtu cilvēka partneris: proti, ka šī atšķirība starp Viņu un mums un tāpēc reālas partnerības iespējamība nebūtu vis Viņa paša statīta, bet gan būtu dota pirms Viņa un mūsu attiecībām.

Kreatūriskums kā pasaules denuminizācija

Kristietiskā mācība par pasaules kreatūriskumu, kas visupirms un sākotnīgi norisinās tieši galīgas personas brīva subjektiskuma statīšanā, nesaskata te nekādu retu, gandrīz neizskaidrojamu atsevišķu gadījumu. Drīzāk tā nozīmē tieši tādu pasaules demitoloģizāciju un denuminizāciju, kas kristietiskajai šeitesamības un pasaules izpratnei ir noteicoša.

Tā kā pasaule – Dieva statīta savā brīvībā – gan ir no Viņa cēlusies, taču ne tādā veidā, kādā Dievs pieder pats sev, tā īsteni nav Dievs. Tādēļ tā ar pilnām tiesībām tiek aplūkota nevis kā "svētā daba", bet gan kā viela cilvēka radošajai varai. Cilvēks ne tik daudz šajā dabā – tās trulajā un caur to pašu neizdibināmajā galīgumā –, bet gan pats sevī un pasaulē kā viņa paša izzinātā un brīvi pārvaldītā savā neierobežotajā atvērtībā pieredz savu radītību (*Geschöpflichkeit*) un sastop tur Dievu.

Ar šo piezīmi, protams, vēl nav adekvāti aprakstīta pareiza cilvēka izturēšanās pret "dabu" kā savu appasauli. Šīm attiecībām ir daudzas citas iezīmes, kuras vēl nav raksturotas ar pasaules denuminizāciju, un tām ir arī vēsture, kuras iespējas mēs šodien pieredzam ne tikai pozitīvi. Taču ar šo tēmu – neraugoties uz tās nozīmību – te vairāk nenodarbosimies.

5. Dieva sastopamība pasaulē

Spriegums starp transcendentālo aizsākumu un vēsturisko reliģiju

Jautājums par Dieva un Viņa darbības sastopamību pie mums un mūsu konkrētajā, pasauliskajā pieredzē šodien sagādā īpašas grūtības. Līdz šim Dievs mums parādījās kā nesošais pamats visam, ko mēs augstākajā horizontā, kas ir Viņš pats un kuru vienīgi Viņš veido, varam sastapt. Kā tāds, kas kopā ar dibināto nevar tikt iekļauts vienā abus aptverošā sistēmā, Viņš mums atklājās kā vienmēr transcendentais, iepriekšpieņemtais pirms visa statītā, kuru tādēļ atkal nedrīkst domāt kā statītu, t. i., kā mums aptvertu vai aptveramu. Taču ar to, šķiet, rodas sekas, kas mūsdienu cilvēkam attiecībā pret kādu konkrēti praktizētu reliģiju sagādā galvenās grūtības. Dievs kā neizsakāmais neaptveramais priekšnosacījums, kā pamats un bezdibenis, kā neizsakāmais noslēpums šā cilvēka pasaulē nav sastopams, šķiet, ka Viņu nevar ievietot pasaulē, ar kuru mēs saskaramies, jo tādējādi Dievs būtu tieši tas, kas Viņš nav: kāds atsevišķais, kam līdzās pastāv kāds cits, kas nav Viņš. Ja Dievs gribētu parādīties savā pasaulē, tad Viņam šķietami tūlīt vajadzētu pārtraukt būt pašam – visu parādību pamatam, kas pats nav nekāda parādība un kam nav nekādas parādības. Dievs *per definitionem*, šķiet, nevar būt pasaulei piederošs. Ja pārāk steidzīgi teic, ka tam Viņam arī nav jābūt, un Viņš vienmēr jādomā kā Pārpasaulīgais, tad šīs īsteni radikālās grūtības laikam vēl nav izjustas. Proti, grūtības pastāv tur, ka Dievs *per definitionem*, šķiet, nevar būt tur, kur *per definitionem* esam mēs. Jebkura Dieva objektivācija kā telplaiciski pieņemamais (*Angebbares*), kā nosakāmais, kas ir te un tagad, šķiet, būtiski nevar būt Dievs, bet gan ir kas tāds, ko mēs kā fenomenu esam atvasinājuši no citiem pasaulē sastopamiem vai postulējamiem fenomeniem.

Taču reliģija – tāda, kādu mēs to pazīstam, – kā lūgšanas un Dieva iejaukšanās reliģija, kā brīnuma reliģija, kā pestīšanas vēstures, kura ir atšķirīga no citas vēstures, reliģija, kā reliģija, kurā jābūt noteiktiem – no citiem atšķirīgiem – dievišķās pilnvaras subjektiem, kā tādas iedvesmotas grāmatas, kas nāk no Dieva, reliģija, kā tāda noteikta vārda, kas Dievam jāizsaka atšķirībā no citiem vārdiem, reliģija, kā noteikta arī Dieva autorizētu praviešu un atklāsmes nesēju reliģija, arī kā pāvesta, kurš sevi sauc par Jēzus Kristus pārstāvi (turklāt šis vārds "Jēzus Kristus"

atkal vairāk vai mazāk tiek uzklausīts tāpat kā vārds "Dievs") reliģija, – šāda reliģija taču pieļauj mūsu pieredzē dotus fenomenus kā noteiktas īpašas Dieva objektivācijas un manifestācijas, un tādējādi Dievs it kā šādā veidā parādās noteiktos mūsu kategoriālās pieredzes punktos atšķirībā no citiem.

Šāda reliģija, šķiet, nekādi nav savienojama ar mūsu transcendentālo aizsākumu (*Ansatz*), no kura mēs, ja šodien vēl vispār vēlamies runāt par Dievu, nevaram atteikties. Reliģija – tāda, kādu to cilvēki konkrēti praktizē, šķiet, vienmēr un neizbēgami saka: "Dievs ir te un nevis tur", "tas atbilst Viņa gribai, bet tas ne", "te Viņš sevi ir atklājis, bet tur ne". Šķiet, ka reliģija – kā konkrēti praktizēta – nepavisam nevar un negrib atteikties no Dieva kategorializācijas. Reliģija, kas no tā atsakās, šķiet tāda, kas sevi izšķīdina miglā, kura varbūt eksistē, bet ar kuru praktiski reliģiski dzīvot nav iespējams. Mūsu pamatprincipam, šķiet, vajadzētu izteikt pretējo: Dievs ir visur, jo Viņš ir visu dibinošais, un Viņa nav nekur, jo viss dibinātais ir kreatūrisks, un viss, kas tādējādi parādās mūsu pieredzes pasaulē, ir atšķirīgs no Dieva, ar absolūtu plaisu atdalīts starp Dievu un nedievišķo.

Te šodien meklējamas galvenās grūtības mums visiem – pat ja arī paustas ļoti formālā izteikumā. Mēs visi (pat savas šeitesamības mokošā niecīguma izbiedētais un norūpējies ateists) šķietam dievbijīgi tādā ziņā, ka klusējot godinām Neizsakāmo, zinot, ka tāds ir. Mēs tikai pārāk viegli uztveram kā nedievbijīgu netaktiskumu pret šo absolūtā Noslēpuma it kā klusējoši dievbijīgo ļaušanu-balstīties-uz-sevi (*Auf-sich-beruhen-Lassen*), gandrīz [uztveram] kā bezgaumību, ja par Neizsakāmo ne tikai atļaujamies runāt, bet turklāt vēl arī mūsu pieredzes pasaules ietvaros normālā dievbijībā uz to vai citu norādām it kā ar pirkstu un sakām: te ir Dievs. Ir pašsaprotami, ka ar šīm grūtībām saistās vēsturisko atklāsmes reliģiju, kāda ir kristietība, principiālā un vispārējā apdraudētība. Lai tiktu ar šīm grūtībām galā, mums jāiet uz priekšu rūpīgi un daudzos soļos.

Nepastarpinātība ar Dievu kā pastarpināta nepastarpinātība

Ir viegli atzīt, ka kaut kāda – lai kā arī tuvāk saprotama – nepastarpinātība pret pašu Dievu kā tādu vai nu vispār nav iespējama, vai arī nevar būt neiespējama jau tāpēc, ka tā kaut kādā nozīmē ir pastarpināta. Ja vispār pastāv kaut kāda nepastarpinātība ar Dievu – t. i., ja mums reāli var būt kāda darīšana ar Viņu pašu –, šī nepastarpinātība var nebūt atkarīga no tā, ka nedievišķais vienkārši pazūd. Protams, var

būt sastopams tāds reliģiskais patoss, kas gandrīz vai dzīvo no pamatafekta, ka Dievs parādās, pazūdot kreatūrai. Šī sajūta, ka vajadzētu it kā iznīkt, ja Dievs grib sevi parādīt, ir visnotaļ saprotama sajūta, kas aizvien atkal tiek apliecināta arī Vecajā Derībā. Naivi dievbijīgajam, kurš Dievu saprot kategoriāli, protams, te nav nekādu grūtību; tikpat maz, cik viņš saskata grūtības tur, ka viņam piemīt brīvība, kaut gan viņš arī savā brīvībā (gan kā iespējā, gan arī kā aktā) ir Dieva radīts. Taču mirklī, kad pieredzam, ka esam radikāli cēlušies no Dieva, [mums] – līdz mūsu realitātes pēdējai šķiedrai no viņa atkarīgajiem – pieņemt kā realitāti, ka mums attiecībā pret Dievu dota arī brīvība, patiesībā nav nekāda pašsaprotamība.

Nepastarpinātība ar Dievu, lai tai no sākta gala nevajadzētu būt absolūtai pretrunai, var nebūt atkarīga no tā, ka nedievišķais, tuvojoties Dievam, vienkārši pazūd. Dievam kā Viņam pašam nevajag rast vietu tādējādi, ka cits, kas nav Viņš, vietu atbrīvo. Jo vismaz reizi Dieva kā visu esošo un izzinošo transcendentālā pamata un horizonta klātbūtne notiek tieši caur galīgi esošā dotību un šajā dotībā (arī tas taču nozīmē Dieva atnākšanu, nepastarpinātību pret izzinošo).

Pastarpinātība un nepastarpinātība nav vienkārši pretstati; attiecībā pret Dievu ir īsta nepastarpinātības pastarpinātība. Un tur, kur pēc kristietiskās ticības izpratnes mums dots radikālākais, absolūti nepastarpinātais Dieva Viņa paša esamībā pašvēstījums (proti, nepastarpinātā Dieva vērojumā kā apžēlota, galīga gara pilnība), šī radikālākā nepastarpinātība aizvien vēl kaut kādā noteiktā nozīmē ir pastarpināta caur šo nepastarpinātību un tādējādi arī sevi pašu pieredzošo subjektu. Dievam, nepastarpināti parādoties, subjekts nepazūd un netiek it kā izstumts, bet gan tieši nonāk līdz savai pilnībai un tātad līdz subjektiskai augstākajai neatkarībai (*Eigenständigkeit*), kura reizē ir tieši priekšnosacījums un sekas šai absolūtajai nepastarpinātībai pret Dievu un no Viņa.

Transcendentālā horizonta ietvaros galīgais kā tāds parādās kā noteiktais atsevišķais, un tas nevar reprezentēt Dievu tā, lai ar to, ka galīgais ir dots, arī Dievs kā Viņš pats jau būtu klātbūtīgs, paceļoties pāri mūsu transcendentālās pieredzes pastarpinājuma iespējamībai. Neraugoties uz to, ka transcendentālā pieredze un šāda vērstība uz Dievu var būt pastarpināta ar kaut kādu kategoriālo esošo, ir spēkā tas, ka noteikts atsevišķais transcendentālā horizonta ietvaros nevar Dievu pastarpināt tā, ka vienkārši ar *šā atsevišķā* eksistences faktu Dieva klātbūtība, sniedzoties pāri Viņa transcendentalitātei, varētu gūt tādu raksturu,

kādu mēs pieņemam reliģisko fenomenu vulgārā interpretācijā. Tas vienkārši piedāvā absolūtu atšķirību, kas nepieciešami pastāv starp svēto Noslēpumu kā pamatu, no vienas puses, un visu dibināto, no otras puses. Atsevišķs esošais kā tāds savā kategoriālajā atsevišķībā un ierobežotībā var pastarpināt Dievu tiktāl, ciktāl viņa pieredzē norisinās Dieva transcendentālā pieredze. Tomēr joprojām nav skaidrs, kāpēc un ciktāl šis pastarpinājuma veids kādam noteiktam kategoriālajam esošajam pienāktos labāk nekā citam; un tikai tad, kad to varam pateikt, var pastāvēt kaut kas tāds kā konkrēta un konkrēti praktizēta reliģija ar tās kategoriālo reliģiozitāti.

Alternatīva: "bijība pret pasauli" vai patiess Dieva pašvēstījums

Tātad joprojām mēs atrodamies neatrisinātas problēmas priekšā un tā mūs nodarbina. Jo, vai nu – šķiet, tieši tā tam jābūt – ar minētajiem priekšnosacījumiem reliģija respektē pasaules kategoriālās struktūras, ciktāl tās visas kopā satur kādu transcendentālu norādi uz savu pirmpamatu; un šādā "reliģiju" veidā Dievs īstenībā tikai nejauši iesaistītos spēlē. Tā ir viena alternatīvas puse. Šo alternatīvu varētu saukt par cilvēka bijību un cieņu pasaules priekšā – pasaules ar tai piemītošajām kompetentajām, protams, arī cilvēku savstarpējām struktūrām un zināšanām par to, ka šai pasaulei piemīt pēdējā norāde uz tās transcendentālo pamatu un bezdibeni, sauktu par "Dievu". Īstā reliģija būtu dievišķi aptverta "bijība pret pasauli". Viens godinātu pasauli kā dievišķu, cits pieredzētu pasauli kā savas pašatbrīvošanas un savas darbīgās pašizpratnes būvlaukumu un būvi, trešais, iespējams, būtu zinātnieks, kurš rod skaistumu realitātē saskatītajā skaistumā. Domājams, ka tas viss būtu ar pēdējo tieksmi uz neizteicamo "Uz kurieni" un "No kurienes", kuru trīsās un brīdī, pirms apklust, varētu saukt par "Dievu". Ar to mēs būtu aprakstījuši to, ko varbūt varētu nosaukt par "dabiskajām reliģijām": "dabiskajām", jo šeit ir ļoti grūti savstarpējā attiecībā atšķirt dabu un pārdabisko žēlsirdību.

Vai arī – varbūt reliģija ir kas vairāk nekā "bijība pasaules priekšā"? Vai iespējama tāda nepastarpinātība ar Dievu, kurā Viņš, kategorializācijas dēļ nepārstājot būt Viņš pats, vairs neparādās tikai kā izvairīgs priekšnosacījums subjektiskas apiešanās ar pasauli iespējamībai, bet gan pats kā tāds dara par sevi zināmu, un šis pašvēstījums var tikt pieņemts? Izrādīsies, ka šī reliģijas "pārdabiskā" būtība un jau pirmajā būtības aizmetnī iezīmētā šās reliģijas atšķirība no tās, kuru nosaucām par "dabisko reliģiju", nevar tikt aptverta vienā viennozīmīgā reliģijas

jēdzienā. Ir jākonstatē, ka Dieva "klātbūtne" kā nosacījums un priekšmets tam, ko mēs mēdzam saukt par reliģiju, var pastāvēt tikai tad, vismaz kristietībā, ja šīs Dieva klātbūtības reprezentācija cilvēciskajā vārdā, sakramentā, baznīcā, atklāsmē un rakstos utt. būtiski nevar būt nekas cits kā kategoriāla norāde uz Dieva transcendentālo klātbūtni. Ja citādi Dievam arī savā pastarpinājumā pret mums ir jāpaliek Viņam pašam, ja Viņam pastarpināti nepastarpināti jābūt mums dotam kā nebeidzamai realitātei un neizsakāmajam Noslēpumam, un šādā nozīmē reliģijai jābūt iespējamai, tad šim notikumam kā tādam jānorisinās uz transcendentālās pieredzes pamata, tam jābūt šo transcendentālo attiecību modalitātei, kas visnotaļ atļauj nepastarpinātību ar Dievu. Un šīs nepastarpinātības kategoriālā parādība un konkrētība nevar tikt dota tās kategoriālajā galīgumā kā tādā, bet [var atklāties] tikai tās norādes raksturā uz šo attiecības pret Dievu transcendentālo – nepastarpinātību sniedzošo – modalitāti.

Vēlāk jājautā precīzāk, kādā veidā pastāv tieši *šis* cilvēka transcendentālās vērstības uz Dievu mods. Ja, atbildot uz šo jautājumu, izrādīsies, ka kristietiskā Dieva transcendentālās pieredzes interpretācija rodama apstāklī, ka svētais Noslēpums piemīt (*anwest*) absolūta un apslēpjoša tuvuma un absolūta pašpiedāvājuma modā un nevis tikai kā atvairoša, mūs mūsu galīgumā iestatoša tāle – arī tad, ja tas viss notiek tikai ar žēlastību un Dieva šāda pašvēstījuma brīvībā –, tad būs jājautā, kāpēc šāda absolūta nepastarpinātība ar Dievu jau no sākta gala nav pārspējusi jebkuru citu iedomājamo, kategoriāli pastarpināto reliģisko Dieva dotību, tā kā to šķietami ir domājusi konkrētā reliģija, brīnumu, Dieva varenas iejaukšanās šajā pasaulē reliģija, lūgšanu uzklausīšanas, Derības, noteiktu sakramentālo zīmju utt., kurās notiek žēlastība, reliģija. Būs jāteic, kāpēc tas viss, kas atzīst izplatīto pašsaprotamību par reliģiju kā Dieva klātbūtni un deklarāciju vēsturē, tikai tad ir reāla Dieva klātbūtne pašam pie sevis – tātad īsteni reliģiju iedibinoša –, kad un ciktāl šīs Dieva parādības mūsu telplaiciskajā pasaulē tiek realizētas kā Dieva transcendentālā pašvēstījuma konkrēts vēsturiskums. Citādi tās būtu brīnumdarbs (*Mirakel*) un nevis Dieva vēsturiskās atklāsmes brīnums.

Dieva darbība caur sekundārajiem cēloņiem

Tālāk jāsaka tas, ko teicis jau Akvīnas Toms, kad viņš uzsvēra, ka Dievs darbojas caur sekundārajiem cēloņiem. Protams, šo izteikumu var saprast ļoti diferencēti. Nepastarpinātība ar Dievu, Viņa pastarpinātība, Viņa

klātbūtība un atrautība no sākta gala ir diferencēti lielumi jau tāpēc, ka gars kā transcendence nav kaut kādu pasaulīgo esošo apzīmējums, bet te mums tas visupirms ir jāattiecina uz minēto Toma teikumu. Tas, ja to nenovērtē par zemu, izteic, ka Dievs darbina *pasauli*, nevis darbojas *pasaulē*. Ka Viņš tur cēloniskumu ķēdi, nevis ar savu darbību kā loceklis iekļaujas šajā cēloņu ķēdē kā viens no šiem cēloņiem. Pati ķēde kā veselums, tātad pasaule savā savijumā un nevis tikai savā abstrakti formālajā vienībā, bet arī konkrētajā diferencētībā un dziļi tverošajā pasaules realitātes veseluma momentu atšķirībā ir pamata pašatklāsme. Un Viņš pats šajā veselumā kā tādā nepastarpināti nav atrodams. Jo tieši pamats, ja tas reāli ir radikālais, tātad dievišķais pamats un nevis funkcija kādā funkciju savijumā, pamatotā ietvaros neiznāk priekšā. Ja tomēr ir jābūt kaut kādai Dieva nepastarpinātībai ar mums, ja mums Viņš kā Viņš pats jāatrod te, kur atrodamies mēs ar savu kategoriālo telplaicisko pasauli, tad šai nepastarpinātībai sevī un savā kategoriāli vēsturiskajā objektivācijā jābūt no sākta gala iedibinātai šajā pasaulē, tad Dieva konkrētajai nepastarpinātībai ar mums, kā to pieņem un realizē konkrēta reliģija, jābūt kādam transcendentālās un reizē vēsturiski pastarpinātās nepastarpinātības ar Dievu momentam un modalitātei.

Īpaša Dieva "iejaukšanās" tāpēc var tikt saprasta tikai kā Dieva transcendentālā pašvēstījuma vēsturiska konkrētība, kura vienmēr ir iekšēji piemītoša konkrētajai pasaulei. Šāda Dieva "iejaukšanās" vienmēr notiek, pirmkārt, kādam galīgajam materiālam un bioloģiskajai sistēmai principiāli paveroties garam un tā vēsturei, un, otrkārt, garam paveroties transcendentālās attiecības starp Dievu un kreatūrisko personu vēsturei abpusējā brīvībā, tā ka jebkura reāla Dieva iejaukšanās savā pasaulē visā savā brīvajā neatvasināmībā vienmēr ir tikai šādas "iejaukšanās" vēsturiska koriģēšana (*Korektwerden*), kurā Dievs kā pasaules transcendentālais Pamats no sākta gala iedibinājis sevi šajā pasaulē kā sevi pašu pavēstošo Pamatu.

Mūsdienu kristietības izpratnei fundamentāla problēma ir – kā Dievs īsteni varētu būt Dievs un nevis vienkārši pasaules moments un kā mums mūsu reliģiskajā attieksmē pret pasauli Viņu vajadzētu domāt ne kā ārpus pasaules stāvošu. Dieva "imanences" vai "transcendences" dilemma ir jāpārvar, neupurējot ne vienas, ne otras intereses. Mēs jau vismaz divas reizes mūsu līdzšinējās pārdomās esam sastapuši šīs savdabīgās transcendentālās izvairības un kategoriālās dotības attiecības

formālo struktūru. Kā mūsu nenoraidāmais subjektiskums, tā arī atbildīgā brīvība mums parādījās kā cilvēka pamateksistenciāļi, kurus mēs vienmēr pieredzam, kuri pašsaprotami sev aizvien piešķir kādu telplaiciski konkrētu objektivāciju un tomēr nav kaut kas priekšā sastopams, ko vienkārši līdzās citam varētu satvert un norobežot kā atsevišķu priekšmetu. Tās pašas analogi līdzsvarā esošās attiecības pastāv (galu galā to pašu iemeslu dēļ), ja jautājam, vai Dievs taustāmi liek sevi manīt savā pasaulē, vai Viņš, piemēram, uzklausa, dara brīnumus, vareni iejaucas vēsturē utt. Ja uz šiem jautājumiem atbildam ar Jā (tā kā esam reliģiozi cilvēki), tad ar to tomēr vēl nav domāts, ka šās "iejaukšanās" tiešā tveramība (*Vorfindliche*) kā tāda neatrastos kādā funkcionālā sakarībā ar pasauli, ka tā nevarētu tikt izskaidrota kauzāli vai arī ārpus reliģiski transcendentālām attiecībām pret Dievu zināmos apstākļos nevarētu tikt iekļauta šajā funkcionālajā kopsakarībā *tādējādi*, ka tā kā "*vēl*-neizskaidrota", kā pamatoti neievērotā tiek atstāta novārtā, nevis principiāli izņemta no pasaules funkcionālā kopsakara. Ar šo kategoriālo Dieva dotību ir pateikts tikai tas, ka tur, kur subjekts ar savu transcendentālo reliģisko pieredzi īsteni paliek subjekts un sevi kā tādu realizē, šīs Dieva iejaukšanās objektivācijas vienmēr patur kādu īpašu vērtību Dieva transcendentālās pieredzes ietvaros – īpašu vērtību, kas visnotaļ pienākas šiem fenomeniem par sevi, taču tieši *tādēļ* tie visā patiesībā atrodas šajā subjektiskajā kopsakarā un tāpēc šajā tiem raksturīgajā savdabībā nevar tikt atzīti ārpus šā kopsakara.

Paskaidrosim te domāto ar piemēru, kas piederas pie Dieva iejaukšanās savā pasaulē vienkāršākā veida un tāpēc, protams, nevar un negrib attēlot augstākas dievišķās "iejaukšanās" specifisko veidu. Man iešaujas prātā kāda "laba doma", kuras sekas ir arī pasaulīgi uzrādāma, lietiski pareiza izvēle. Es uzlūkoju šo labo domu kā Dieva apgaismojumu; vai es to drīkstu? Šādu novērtējumu varētu rosināt pēkšņums vai nespēja šai domai atrast kādu kauzālu vai funkcionālu izskaidrojumu; mans novērtējums beigu beigās nav attaisnojams ar šādu subjektīvu iespaidu. Gluži pretēji – man ir tiesības, pat pienākums šo domas iešaušanos prātā izskaidrot, reducēt uz man neapzinātām asociācijām, uz kādu droši vien ne sevišķi precīzi analizējamu šā acumirkļa fizioloģisko un psiholoģisko konstitūciju, aplūkot to kā manis paša, manas vēstures, manas koppasaules un appasaules un vienkārši pasaules funkciju. Es tātad to varu izskaidrot, t. i., ar visām tām konkrētajām īpatnībām, kuras tam piemīt atsevišķi, ierindot pasaulē, kura nav Dievs. Un tādēļ

šajā "labajā domā" man nav jāsaskata nekāda īpaša Dieva klātbūtne pasaulē, nekāda Dieva "iejaukšanās".

Taču mirklī, kad, no vienas puses, es sevi pieredzu un pieņemu kā transcendentālo subjektu savā vērstībā uz Dievu un, no otras puses, pieņemu šo konkrēto pasauli visā tās konkrētībā, neraugoties uz visiem tās momentu funkcionālajiem savijumiem, kā konkrētu pasauli, kurā man vēsturiski paveras manas konkrētās attiecības pret manas šeitesamības absolūto pamatu un [kurā] es to brīvi realizēju, – šī "labā doma" subjektīvo transcendentālo attiecību pret Dievu ietvaros gūst kādu pavisam noteiktu pozitīvu nozīmi, un es varu teikt, un man jāsaka: šī doma kā kādas sava pamata brīvi apstiprinātas pasaules moments – manas pasaules, kura ir kādas subjektiskas attiecības pret Dievu, – ir šajā savā pozitīvajā nozīmē Dieva gribēta doma un šādā ziņā Dieva "apgaismojums". Protams, uz to visupirms varētu iebilst, ka šādā veidā visu varētu aplūkot kā īpašu sūtību, kā Dieva iejaukšanos, tikai pieņemot, ka es savas dzīves un pasaules konkrēto konstelāciju pieņemu tā, ka tā kļūst par manu brīvo transcendentālo attiecību pret Dievu pozitīvi svētīgu konkretizāciju. Taču pret šo iebildi vienkārši var izvirzīt pretjautājumu, kāpēc gan tā nedrīkstētu.

Ja un ciktāl kaut kas pozitīvi tiek ierindots ne tikai teorijā, bet gan brīvības konkrētajā realizācijā attiecībā pret Dievu kā tā objektivācija un pastarpinājums, tā patiešām ir iedvesma, kāds, lai arī cik niecīgs, Dieva providences, kā to mēdz saukt reliģiski, varenības darbs (*Machttat*), īpaša Dieva iejaukšanās. Taču tieši šī mana faktiski subjektiskā pareizā brīvā reakcija uz to vai citu manas brīvības telpas pašu par sevi funkcionāli izskaidrojamu konstelāciju, kas konkrēti pastarpina manas attiecības pret Dievu, neraugoties uz manas izvēles un reakcijas subjektiskumu, ir atkarīga no faktoriem, kuri var būt labvēlīgi vai nelabvēlīgi un kuri šajā dažādībā tomēr nav vienkārši doti manā rīcībā. Bet tiktāl kāda noteikta svētīgi iedarbīga situācija atšķirībā no citas, kura pati par sevi arī varētu būt, bet tieši nav, faktiski varētu tikt aplūkota kā īpaša Dieva sūtība, kā Viņa iejaukšanās, kā Viņa uzklausītais, kā īpaša žēlastība, – arī tad, ja pretējo situāciju, balstoties cilvēka brīvībā un manipulējot ar īsto atbildi, – varētu padarīt par šādu īpašu Dieva darbību, taču faktiski tā par tādu nav padarīta. Tāpēc, ka subjekta kā tāda brīvā reakcija pati visā patiesībā subjektam ir viņam lemtais (*Zugeschickte*), ar to neliedzot šai reakcijai atbildīgas un uz citu nenoveļamas darbības raksturu, labai izvēlei ar visu to, ko tā kā brīvās reakcijas pastarpinājums paredz, ar

pilnām tiesībām piemīt Dieva iejaukšanās raksturs arī tad, ja tas norisinās caur cilvēka brīvību un tādējādi principā funkcionāli var tikt izskaidrots kā izskaidrojama brīvības vēsture, ciktāl tā veidojas uz telplaiciski objektivētiem momentiem.

TREŠAIS GĀJUMS

Cilvēks kā būtne, ko radikāli apdraud vaina

1. Tēma un grūtības tās risinājumā

Vaina un grēks neapšaubāmi ir centrālā tēma kristietībā, jo tā sevi izprot kā pestīšanas reliģiju, kā vainas piedošanas notikumu, kurā tiek piedota vaina caur Dievu pašu Viņa rīcībā pie mums Jēzū Kristū – Viņa nāvē un augšāmcelšanās [notikumā]. Kristietība uztver cilvēku kā būtni, kuras vainas pilnā brīvības darbība (*Freiheitstat*) nav viņa "privāta lieta", ko viņš atkal varētu uzspodrināt pats ar savu pilnvaru un spēku, – bet drīzāk tā ir tāda (tik ļoti tā nenoveļami pieder pie cilvēka subjektivitātes), kas, ja reiz notikusi, ir reāli pārvarama tikai ar Dieva darbību. Jebkurš ievads kristietības pamatos būtu nepilnīgs, ja nebūtu runa par cilvēka vainu un pazudināšanu, par nepieciešamību atpestīt no radikāla posta.

Ja izdzirdam tādus jēdzienus kā "pestīšanas nepieciešamība", "atpestīšana", "glābšana", "atbrīvošana no posta", tad ieteicams no paša sākuma tiem nepievienot nekādus laiciskus indeksus. Vai mēs varam krist vainā, vai esam vainā krituši, vai atpestīšana ir "eksistenciāls moments" mūsu šeitesamībā vai kādā laiciski fiksējamā norisē pēc kaut kā cita, piemēram, vainas utt., – tie katrā ziņā ir sekundāri jautājumi. Atkal un atkal tiks teikts, ka mēs šo pasauli kristietiski neinterpretēsim tādā nozīmē, it kā kaut kad agrāk būtu bijusi ļoti ļauna, ar grēkiem apkrauta pasaule un ka tad tā caur Kristus pestīšanu būtu kļuvusi būtiski citāda empīriski tveramā veidā. Kad runājam par cilvēka vainu, par viņa pazudināšanu, par nepieciešamību glābt no posta, tad mums sākumā vismaz metodiski jāteic, ka šos jautājumus no sākta gala nedrīkst saistīt ar laicisku indeksu.

Jautājuma aizklātība mūsdienu cilvēkam

Tēma par cilvēku kā būtni, kuru radikāli apdraud vaina, šodien noteikti ir saistīta ar īpašām grūtībām: nevar sacīt, ka šodien cilvēku tieši un skaidrā viņa apziņas tveramībā virzītu jautājums, kā un vai viņš kā grēcinieks

savā individuālajā pestīšanas un posta vēsturē atradīs žēlīgu Dievu, kā viņš Dieva priekšā un caur Dievu attaisnosies. Šādā ziņā normāls cilvēks no Dieva nebaidās, un jautājums par viņa individuālo attaisnošanu, kas reiz Augustīna pārdomās un atkal reformācijas laikā bija baznīcas dzīvības un nāves jautājums, mūsdienu cilvēku īpaši neaizkustina vai varbūt arī neaizkustina nemaz. Protams, visnotaļ var būt, ka individuālās sirdsapziņas dziļumos un personas vēstures reāli izšķirošos brīžos ir pavisam citādi. Taču pēc pirmā ikdienas iespaida mūsdienu cilvēkam nav skaidras apziņas, ka viņš, nenoveļamas vainas apkrauts, stāvētu Dieva priekšā kā nolādētais, kurš var tikt glābts neparedzama dievišķās brīvlaišanas brīnuma ceļā, glābts un Dieva pieņemts tikai caur Viņa žēlastību. Tā domāja vēl Luters, tā domāja un nepastarpināti juta Paskāls. Mēs patiešām nevarētu sacīt, ka nepastarpināti jūtam tieši tā. Mūsdienās modernajām sociālajām zinātnēm ir tūkstoš līdzekļu un ceļu, kā "atmaskot" cilvēka vainas pārdzīvojumu Dieva priekšā un iznīcināt šo pārdzīvojumu kā aplamu tabu. Mūsdienu cilvēkam gan nav īpaši pozitīvs iespaids par savu un citu cilvēku tikumisko konstitūciju. Viņš pārdzīvo savu galīgumu, trauslumu, necaurredzamību arī tikumisko maksimu jomā. Taču, ja viņš grib, viņš var ļoti daudzas tikumiskās normas aplūkot kā sabiedrības pastarpinātas, kā tabu, kas jāpārskata un jānoārda. Tomēr nav tā, ka tādējādi zūd tikumiskā pieredze kā tāda. Nav nepieciešams to saukt par tikumību, nav nepieciešams to maskēt zem kādas pilsoniskās morāles koncepcijas, taču nevar noliegt, ka cilvēks ir atbildīgs, ir uzdots pats sev, ka viņam ir pieredze, ka vismaz savas šeitesamības pamatvilcienos viņš varētu nonākt un nonāk konfliktā ar savu sākotnīgo pašizpratni. Pat tas, kurš visas šīs pieredzes būtu apkarojis kā tādu realitāti, kas cilvēkā izraisa tikai baiļu neirozi, darītu to ar patosu, ka viņam tas *jādara.*

Tātad kādā transcendentālā nepieciešamībā cilvēks ir *tikumiska būtne.* Šīs izaicinošās realitātes, šīs "savas šeitesamības bauslības" priekšā viņš pārdzīvo savu galīgumu, trauslumu un necaurredzamību. Taču kas izriet no atkal un atkal pieredzētās atšķirības starp to, kam jābūt, un to, kas ir? Protams, cilvēks pasaulē ir pieredzējis apokaliptiskus ļaunā apmērus un, apbruņots ar saasinātu psihologa, analītiķa un sociologa skatījumu, arī īpaši nevienam neuzticas. Taču tieši šā skeptiskā saprātīguma dēļ viņš šodien pret labo un ļauno vairs nevērš tādu patosu, ar kādu agrāk tika sludināta vēsts par vainu un vainas piedošanu. Tajā, ko dēvē par vainu, viņš saskata daļu no vispārējās cilvēka šeitesamības

nejēdzības (*Misere*) un absurditātes, un attiecībā pret to cilvēks ir nevis subjekts, bet gan objekts, [un tas pastiprinās,] jo vairāk bioloģija, psiholoģija un socioloģija pēta tā saucamā tikumiskā ļaunuma cēloņus. Un tāpēc cilvēkam šodien drīzāk rodas iespaids, ka Dievam jāattaisnojas cilvēka priekšā par neiepriecinošo pasaules stāvokli, ka cilvēks drīzāk ir nevis šās pasaules konstitūcijas un cilvēces vēstures cēlonis, bet gan upuris; arī vēl tur, kur šķiet, ka ciešanas sakņotos cilvēkā kā brīvā subjektā, šis darbīgais [cilvēks] aizvien ir sava *physis* un sociālās situācijas produkts.

Tātad mūsdienu cilvēkam drīzāk ir iespaids, ka jāattaisno Dievs, nevis cilvēkam pašam būtu Dieva priekšā un caur Dievu no netaisnā jākļūst par attaisnoto. Ar to ir arī pateikts, ka nāve tur, kur tai atzīst kaut kādu nopietnu eksistenciēlu un reliģisku nozīmi, nemaz vai gandrīz nemaz netiek uzlūkota kā atsevišķa cilvēka labās vai ļaunās, taču nekad nenoveļamās stāvokļa nepielūdzamās nākšanas-pie-gaismas (*Ans-Licht-Kommens*) moments. Nāve tiek saprasta ne kā tiesa, bet vai nu kā punkts, kurā beidzot raisās visa cilvēciskās šeitesamības samudžinātība, vai arī kā galīga, atkailināta šeitesamības absurditātes nonākšana-pašai-piesevis (*Zu-sich-selber-Kommen*), kas nerod nekādu risinājumu.

Taču būtībā šīs atainotās epohālās grūtības cilvēkam var būt aicinājums nopietni neuzticēties savai caurmēra izjūtai, kas pavisam droši nevar vienkārši būt pašsaprotams mērogs visam, un pavērties uz kristietības vēsti par cilvēku kā grēcinieku un jautāt, vai šī vēsts galu galā nesaka to, ko viņš aplamā bezrūpībā nedzird, lai gan viņam no savas šeitesamības un sirdsapziņas slēptākajiem dziļumiem to vajadzētu sadzirdēt. No bēgšanas aplamā bezrūpībā nevar izvairīties arī tad, ja atgriežas pie priekšstata par vispārēju šeitesamības absurditāti vai arī ja visas šīs mūs nomācošās, mūs pašus atsvešinošās situācijas izprot kā blakusparādības attīstībai, kuras būtība taču norisinās augšupejoši.

Taču mums jārēķinās kaut vai ar to, ka kristietības vēstī izskan vismaz tik daudz cilvēciskās šeitesamības izpratnes patiesības, cik cilvēks pats spēj sadzirdēt, ja viņš mēģina ieklausīties savas sirdsapziņas vai kādas epohālas laika izpratnes balsī.

Aplis starp vainas un piedošanas pieredzi

Šai epohālas dabas grūtībai pievienojas vēl kāda principiāla problemātika: jājautā, vai tēma šajā vietā vispār var tikt iztirzāta. Varētu sacīt, ka īsta izpratne par vainas būtību iespējama tikai tad, kad ir

jau runāts par absolūto un piedodošo Dieva tuvumu caur Viņa pašvēstījumu; īsteno cilvēka vainas patiesību viņš varētu apjēgt tikai tur, kur viņš pieredz savu piedošanu, savu paglābšanu no šīs vainas. Jo tikai ar radikālu partnerību un nepastarpinātību ar Dievu tajā, ko mēs saucam par žēlastību, Dieva pašvēstījumu, varētu aptvert, kas ir vaina kā pašnoslēgšanās pret šo absolūtā dievišķā pašvēstījuma piedāvājumu; un tikai piedošanas norisē, kuru cilvēks pieļauj un pieņem, varētu aptvert, kas ir vaina, kura tiek piedota; jo pie tās piederas, ka sods par to, ko tā pati nes līdzi, pastāv tieši aklumā pret tās pašas bezjēdzību. Attiecībā uz šo principiālo grūtību, protams, pastāv kāds neatceļams aplis starp vainas pieredzi un šās vainas piedošanas pieredzi, un viens un otrs, lai nonāktu līdz savai pilnai būtībai un pilnai izpratnei, ikreiz ir atkarīgs no cita. Vainas augstākā radikalitāte pastāv tajā, ka tā norisinās mīloša, sevi pašu sniedzoša Dieva vaiga priekšā, un tikai tur, kur cilvēks to zina un pieļauj šo patiesību kā savu, viņš arī var saprast vainu tās dziļumā. Tiktāl pastāv savstarpējas apgaismošanās un izpratnes aplis. Taču nepieciešami laiciski norisošajā cilvēka runā par šā apļa savstarpēji nosacītajiem momentiem vajag secīgi runāt par vienu un tad par otru, kaut arī zināms, ka pirmais tikai tad būs pareizi saprasts, kad būs izrunāts par otru. Un šāds "cits aiz cita" var norisināties arī tā, ka visupirms runā par vainu un tad par tās piedošanu.

2. Cilvēka brīvība un atbildība

Pie cilvēciskās šeitesamības eksistenciāļiem pieder cilvēka atbildība un brīvība. Šīs brīvības pamatbūtība nepastāv (jo šī pamatbūtība nometināta pie cilvēciskās šeitesamības un viņa pieredzes subjektīvā pola kategoriālo dotību ietvaros) cilvēka partikulārā spējā līdzās citām spējām, caur kuru viņš varētu darīt vai nedarīt to vai citu patvaļīgā izvēlē. Tā, balstoties uz pseidoempīrisku brīvības izpratni, mēs savu brīvību interpretējam pārāk viegli. Taču īstenībā brīvība visupirms ir subjekta nodotība sev pašam tā, ka brīvība savā pamatbūtībā attiecināma uz subjektu kā tādu un kā veselumu. Reālā brīvībā subjekts vienmēr domā pats sevi, izprot un stata pats sevi, dara galu galā nevis *kaut ko*, bet gan *pats sevi*.

Brīvība attiecas uz visu cilvēciskās šeitesamības veselumu

Ar to ir dots kaut kas dubults: pirmkārt, brīvība attiecas uz visu cilvēciskās šeitesamības veselumu arī tad, ja pašsaprotami šim visam veselumam piemīt telpiska un laiciska izplatība un izkaisītība. Brīvība kā subjekta spēja atrasties pāri sev pašam kā vienam un veselam, protams, nav spēja, kas atrodas aiz subjekta tīri fiziskā, bioloģiskā, ārējā vēsturiskā laiciskuma. Tā būtu gnostiska brīvības izpratne, kurai, protams, ir savs dziļš lietišķais pamats arī, lai rastos šie maldi. Pat tāds dziļš prāts un pārliecināts kristietis kā Origens daļēji padevās šim kārdinājumam un uztvēra šo konkrēto vēsturisko dzīvi kā tādas brīvības ļauno sekundāro refleksu, kāda īstenībā pirmsvēsturiski var tikt apliecināta un izlemta kādā pavisam citā pirmsmiesiskā šeitesamības telpā.

Brīvība ir subjekta vara pār sevi pašu kā vienotu un veselu. Tā nevar vienkārši tikt it kā sadalīta atsevišķos gabalos; tā nav neitrāla spēja, kas vienreiz dara to un citreiz citu. Taču, neraugoties uz to, šī brīvība kā subjekta brīvība pār sevi pašu, uz sevi pašu un no sevis kā vienots veselais nav tāda brīvība, kas dzīvotu aiz subjekta tīri fiziskā, bioloģiskā, ārējā vēsturiskā laiciskuma, bet tā pati norisinās kā šī subjektiskā brīvība virzībā caur šo laiciskumu, kas pats stata brīvību, lai tā pati būtu. Protams, šāda koncepcija ir daudz diferencētāka, kompleksāka, stipri mazāk caurskatāma nekā primitīvā kategoriālā koncepcija par brīvību kā spēju darīt to vai citu pēc patikas un ir arī kompleksāka un grūtāk caurskatāma nekā gnostiskā brīvības koncepcija. Taču reiz ir tā, ka īstā ontoloģiskā antropoloģijā patiesais ir kompleksais, grūtais, savā identitātē un vienībā radikāli necaurredzamais. Brīvība ir brīvība telplaiciskajā vēsturē un caur to un tieši tur un tā ir subjekta brīvība pret sevi pašu.

Proti, kādas šeitesamības realizācijas vienība brīvībā nav kāds nepastarpināti empīriski un kategoriāli uzrādāms atsevišķs mūsu pieredzes fakts. Šī vienība – un līdz ar to subjektiskās brīvības īstā būtība – dota pirms atsevišķajiem cilvēciskās dzīves aktiem un notikumiem kā to nosacījums, tieši tāpat kā cilvēka subjektiskums nav nekāda empīriska veida cilvēka atsevišķo realitāšu papildu summa. Tātad brīvība nav kāda pati pie sevis neitrāli paliekoša spēja darīt to vai citu tā, ka šo atsevišķo darbību rezultāti pēc tam varētu tikt saskaitīti, jo tie – sevī pagājuši – pastāvētu vēl tikai Dieva un cilvēka rēķinā un tādējādi vēlāk vēlreiz varētu tikt uzkrauti brīvībai. Brīvību nevar pielīdzināt nazim, kas spējā griezt vienmēr paliek sev līdzīgs un griešanā vienmēr ir tas pats nazis.

Brīvībai – kaut arī laikā un vēsturē – ir viens vienīgs vienreizējs akts, paša subjekta pašrealizācija, kam vienmēr un visur jānotiek atsevišķu rīcību priekšmetiskā, pasaulīgā un vēsturiskā pastarpinājumā, taču domā viens un realizē viens: pats subjekts savas vēstures vienreizīgajā veselumā.

Brīvība kā spēja [notikt] galīgajam

Pastāv vēl kāds pārpratums, kas iekļūst reliģisko priekšstatu pasaulē un nes sev līdzi aplami izvirzītas problēmas: brīvība nav spēja darīt kaut ko un pēc tam citu tā, lai otrais nozīmētu pirmā pretstatu un atcēlumu, tā ka piepildījums – ja tas fizikālajā laiciskumā pats par sevi norisinātos tālāk – varētu tikt domāts tikai kā atsevišķu tā saucamo brīvo rīcību pašas par sevi un priekš sevis bezgalībā laiciskojošās rindas ārējs pārtraukums, kas notiktu tad, ja Dievs šai mūžīgi laiciskojošajai brīvībai no ārienes ar nāvi būtu atņēmis telpu.

Taču brīvība nav spēja-mūžīgi-darīt-tālāk (*Ewig-weitermachen-Können*), izvietošanās (*Umdisponieren*) mūžīgi jaunā. Drīzāk brīvībai pašai par sevi piemīt nepieciešamība, kura nesaistās ar ierastajā nozīmē fizikāli nepieciešamo, jo brīvība ir subjektiskuma, tātad subjekta, spēja, tā ir nevis nejaušs cēloņsakarību ķēžu krustpunkts, kas virzās uz priekšu un atpakaļ nenoteiktajā, bet drīzāk neatsaucamais (*Unzurückfürbare*). Tāpēc brīvība tieši nav aizvien-no-jauna-revidējama (*Immer-wieder-Rewidierbaren*) spēja, bet ir vienīgā galīgā [subjekta] spēja – subjekta, kurš caur šo brīvību ved sevi uz savu galīgumu un neatsaucamību; šādā nozīmē un no šejienes brīvība ir mūžīgajam [piemītoša] spēja. Ja grib zināt, kas ir galīgums, tad jāpieredz tā transcendentālā brīvība, kura ir īsteni mūžīgais, jo tieši tā stata galīgumu, kas no iekšienes vairs nevar būt cits un negrib būt cits.

Brīvība ir nevis tāpēc, lai viss vienmēr atkal kļūtu citāds, bet lai kaut kas reāli gūtu galīgumu un neizbēgamību. Zināmā mērā brīvība ir spēja iedibināt nepieciešamo, paliekošo, galīgo, un visur tur, kur nav nekādas brīvības, vienmēr ir dots tikai kaut kas, kas no sevis aizvien tālāk atkal producē un pārveido pats sevi un no beigām un sākuma izšķīdinās kādā citā. Brīvība ir mūžīgā notikums, kurā mēs, protams, – jo mēs paši esam vēl brīvībā notiekošie – nepiedalāmies vērojoši no ārienes, bet gan darām šo brīvības norisi laiciskuma daudzveidīguma pārdzīvojumā, veidojam mūžību, kura mēs paši esam un [par kādu] topam.

Transcendentālā brīvība un tās kategoriālās objektivācijas

Brīvība kā subjekta galīguma sevis notikšanas brīvība ir transcendentāla brīvība un transcendentāla brīvības pieredze. Tātad paša subjekta moments, tas, ko subjekts savā patībā kā tādā nevar tieši nostādīt savā priekšā, objektivēt. Tāpēc šī brīvība nav kāds empīrisks atsevišķs fakts, ko aposteriorās antropoloģijas varētu uzrādīt līdzās atsevišķiem priekšmetiem. Ja sākam reflektēt par brīvību, tad šis akts pie subjektīvā pola pats atkal ir brīvība, un šajā meklējošās refleksijas aktā par kādu iepriekšēju brīvību mēs zināmā mērā vienmēr varam atrast tikai šās brīvības objektivācijas, kuras kā tādas visnotaļ funkcionāli no priekšas un aizmugures, no augšas un apakšas no jauna var tikt izšķīdinātas priekšmetiska veida pieredzes pasaules pluralitātē tā, ka brīvība vairs nav atrodama. Un tajā pašā acumirklī tā sāk realizēties šā objektivētās brīvības meklēšanas akta subjektīvajā polā. Tāpēc brīvība savā būtībā kā subjekta norise nenotiek nošķirošajā, izolējošajā un šādā veidā novērojamajā atsevišķu zinātņu empīrijā, jo tur būtībā nav brīvs nekas cits kā vien subjekts, kurš nodarbojas ar zinātni un kuram šajā zinātnes veidā vienmēr ir darīšana ar ko citu nekā pašu subjektu. To, ka esam brīvi un kas īsti domāts ar brīvību, mēs uzzinām vienmēr, ja sākam par to jautāt refleksīvi.

Ar visu sacīto, protams, tiek nevis noliegts, bet gan pozitīvi piebalsots, ka cilvēks daudzējādā veidā ir nepieciešamībai pakļauta būtne. Un izteikums, ka viņš vienmēr ir arī nosacīta, radusies, savas appasaules manipulēta būtne, neattiecas vienkārši uz kādu viņa šeitesamības reģionālu, norobežotu jomu, kurai *līdzās* pastāvētu brīvības telpa, bet šos abus aspektus cilvēkā nav iespējams adekvāti nošķirt. Jo tur, kur es kā subjekts brīvi rīkojos, es aizvien rīkojos objektīvā pasaulē, aizvien it kā novirzos no savas brīvības šās pasaules nepieciešamībās; un tur, kur es pārdzīvoju, pieredzu, analizēju un novedu līdz kopsakarībām, es daru to kā brīvības subjekts, un vismaz nepieciešamības izziņas akts ir subjektīvs akts, kuru aktīvi dara pats subjekts, par kuru viņš uzņemas atbildību, turklāt dara to brīvi. Tas viss tiek pateikts radikālākā veidā, ja uzsver, ka brīvība nav nekāds kategoriāls, telplaiciskumā nepastarpināti empīriski novērojams atsevišķs cilvēciskās pieredzes dotums.

Attiecībā uz atsevišķām brīvības rīcībām dzīvē subjektam nevar būt absolūta pārliecība par subjektisku un tāpēc tikumisku šo atsevišķo rīcību kvalitāti, jo šīs rīcības kā reāli un atbilstoši izziņai objektivētas jau

vairs nav refleksīvi adekvāti izklāstāma sākotnējās brīvības un pieņemtās nepieciešamības sintēze. Tāpēc subjekts savā sākotnīgajā transcendentālajā subjekta pieredzē gan zina, kas viņš ir, taču viņš nekad nevar šīs sākotnīgās zināšanas ar izteikuma *absolūtu drošību* objektivēt noteiktās, tematiski teikumiskās zināšanās, lai sevi izteiktu un par sevi spriestu, kas un kāds viņš ir kļuvis savas kategoriālās rīcības pastarpinājuma rezultātā. Brīvais subjekts jau vienmēr sākotnīgi savā brīvībā atrodas pie sevis un reizē savā brīvībā no sevis atrauts tā priekšmetiskuma dēļ, ar kuru tam sevi nepieciešami jāpastarpina pašam pret sevi.

3. Iespējamība izlemt pret Dievu

Mūsu pārdomās par subjektiskās brīvības būtību jāapzinās, ka pašrīcības (*Selbstverfügung*) brīvība ir brīvība attiecībā pret subjektu kā veselumu, brīvība attiecībā pret galīgumu un brīvība, kura tiek realizēta brīvā Jā vai Nē attiecībā pret transcendences "Uz kurieni" un "No kurienes", ko mēs saucam par "Dievu". Un te mēs pirmoreiz tuvojamies tam – ciktāl tas vairāk filosofiski antropoloģiskā veidā vispār iespējams –, kas teoloģiskā ziņā nozīmē vainu.

Netematisks Dieva apliecinājums vai noliegums katrā brīvā rīcībā (Freiheitstat)

Subjektiskuma brīvība, kas ir pašas brīvības "priekšmets", brīvība pret galīgumu un brīvība par vai pret Dievu ir savstarpēji atkarīga. Jo transcendence noraidošā sevi mums dāvājošā absolūtā Noslēpuma klātbūtīgumā ir nosacījums subjektiskuma un brīvības iespējamībai. Ja šis absolūtās transcendentalitātes horizonts, dēvēts par Dievu, ir mūsu garīgās kustības "No kurienes" un "Uz kurieni", mēs vispār pirmoreiz esam subjekti un tādējādi brīvi. Jo visur tur, kur šāds bezgalīgs horizonts nav dots, minētais esošais, pats to skaidri nezinot, ir apjucis jau kādā noteiktā iekšējā ierobežotībā sevī un tādēļ arī nav brīvs.

Mums izšķiroši ir tas, ka šī brīvība kā Jā vai Nē implicē brīvību pret savu pašas horizontu. Protams, cilvēciski, priekšmetiski, vēsturiski konkrētajā personalitātē pastarpinātā brīvība vienmēr ir arī brīvība pie kāda kategoriālā objekta; brīvība norisinās pastarpinājumā ar konkrēti sastopamo pasauli un visupirms caur cita personu, pat vēl tur, kur šī

brīvība gatavojas tieši un tematiski būt brīvība pret Dievu. Tieši tādā tematiska Jā vai Nē aktā pret Dievu šis Jā ir statīts nevis pret sākotnīgās transcendentālās pieredzes Dievu, bet vien pret tematiskās, kategoriālās refleksijas Dievu, pret Dievu jēdzienā, varbūt pat pret Dievu kā elku, bet nevis tieši un vienīgi pret transcendentālā klātbūtīguma Dievu.

Tāpēc, ka ikkatrā brīvības aktā, kas kategoriāli nodarbojas ar noteiktu priekšmetu vai pavisam noteiktu cilvēku, vienmēr kā šāda akta iespējamības nosacījums dota transcendence uz visu mūsu garīgo aktu absolūto "Uz kurieni" un "No kurienes" – tātad uz Dievu –, šajā aktā ir dots, var tikt dots un ir jābūt dotam kādam *netematizētam Jā vai Nē* pret šo sākotnīgās transcendentālās pieredzes Dievu. Ar subjektiskumu un brīvību ir dots, ka šī brīvība ir tāda ne tikai attiecībā pret kategoriālās pieredzes priekšmetu Dieva absolūtajā horizontā, bet – kaut arī vienmēr tikai pastarpināti – patiesībā attiecībā pret Dievu un arī pret sevi. Šādā nozīmē mēs radikālā veidā visur sastopam Dievu kā jautājumu par mūsu brīvību, sastopam to neizrunātu, netematizētu, neobjektivētu, nepateiktu visās pasaules lietās un tādēļ visupirms mūsu tuvākajā. Tas neizslēdz pienākumu to tematizēt. Šī tematizācija mums nesniedz attiecību pret Dievu mūsu brīvībā sākotnīgi, bet gan ir mūsu brīvības vērstības uz Dievu tematizācija un objektivācija, kura sākotnīgajā subjekta kā tāda būtībā jau dota līdzi.

Brīvības horizonts kā tās "priekšmets"

Kāpēc mūsu brīvības transcendentālais horizonts ir ne tikai brīvības iespējamības priekšnosacījums, bet arī tās īstenais "priekšmets"? Kāpēc brīvībā mums nav darīšana tikai ar mums pašiem, kāpēc mēs darbojamies ne tikai pret mūsu koppasauli un appasauli vai nu atbilstoši realitātei, vai realitāti postoši tādā nebeidzami plašā transcendences horizontā, no kura mēs brīvi nākam pretim sev pašiem un appasaulei? Kāpēc šis horizonts turklāt ir šās brīvības "priekšmets" kā Jā un Nē attiecībā pret pašu šo horizontu, ja tas *per definitionem* ir arī Nē attiecībā pret sevi pašu iespējamības nosacījums, tātad kā brīvības iespējamības nosacījums nepieciešami un neizbēgami var tikt apliecināts un kā netematisks "priekšmets" noliegts, un tādējādi šās noliedzošās brīvības aktā ir dota reāla absolūta pretruna ar to, ka Dievs reizē var tikt apliecināts un noliegts? Kā no šī pēdējā baismīguma reizē var izvairīties un tādējādi to relativizēt laiciskumā, lai tāda personāla realizācija, sakot Jā un Nē Dievam, nepieciešami tiktu objektivēta mūsu dzīves galīgajā materiālā

un tā laiciskajā un priekšmetiskajā izplatībā un tiktu pastarpināta ar šo materiālu? Tāds ir jautājums.

Absolūtas pretrunas iespējamība

Šādas absolūtas pretrunas iespējamība brīvībā ir jāapstiprina. Protams, to var apstrīdēt un apšaubīt. Ikdienas vulgārteoloģijā šī apstrīdēšana un apšaubīšana notiek visur tur, kur teic, ka tas nav iedomājams citādi kā vien, ja bezgalīgais Dievs savā suverēnajā lietiskumā galīgās realitātes mazo atkāpšanos (*Verbiegung*), pārkāpumu pret kādu konkrētu, vien galīgu būtiskuma struktūru varētu vērtēt tikai tā, kāda tā ir, proti, kā galīgu. "Griba", pret kuru šāds grēks reāli noziedzas, esot tikai paša Dieva gribētā galīgā realitāte, un noziegšanās pret Dieva gribu turklāt vēl aplami padarot Dieva gribu par kaut kādu kategoriālu atsevišķu realitāti līdzās gribētajam. Kā, pastāvot šādam skatījumam, reāli var rasties tā brīvības izvēles radikālā nopietnība, kuru kristietiskā ticība atzīst vismaz cilvēciskās šeitesamības veselumam?

Tomēr šī iespējamība pastāv – brīvā, būtībai pretējā satiksmē ar kategoriālo pieredzes realitāti, kas atrodas transcendences telpas ietvaros, noziegties pret šās transcendences augstāko "Uz kurieni". Ja šī iespējamība nepastāvētu, tad ar brīvības īstenu subjektiskumu, ar tās īpatnību, ka runa ir par pašu *subjektu* un nevis par to vai citu lietu, nekas neiznāktu. Ja runa ir par subjektu tāpēc, ka šī transcendentalitāte ir, un ja atsevišķie pasaulīgie esošie, kurus sastopam transcendences horizontā, nav notikumi telpā, kura paliek telpā iekļautā neskarta, ja drīzāk šīs konkrētās realitātes ir mūsu subjektivitāti nesošās transcendences vēsturiskā konkrētība, tad brīvība attiecībā pret atsevišķu sastapto esošo vienmēr ir arī brīvība attiecībā pret horizontu, pamatu un bezdibeni, kas šīm realitātēm ļauj kļūt par mūsu brīvības iekšēju momentu.

Jā vai Nē brīvība attiecībā pret Dievu

Tādā pašā mērā un uz tāda paša pamata, kādā izzinošajam subjektam transcendences "Uz kurieni" un "No kurienes" var nebūt vienaldzīgi, tādā pašā mērā un uz tāda paša pamata arī brīvībai sākotnēji un neizbēgami ir darīšana ar Dievu. Brīvība ir Jā vai Nē brīvība attiecībā pret Dievu un ar to arī brīvība attiecībā pašam pret sevi. Ja subjekts ir novests pie Dieva tieši caur savu transcendentālo nepastarpinātību, tad īsteni subjektiska brīvība, kura valda pār subjektu kā uz galīgumu [vērstu] veselumu, var notikt tikai kā Jā vai Nē attiecībā pret Dievu, jo tikai no

turienes subjekts var tikt piemeklēts kā tāds un veselumā. Brīvība ir subjekta brīvība attiecībā pašam pret sevi savā galīgumā un tādējādi brīvība attiecībā pret Dievu, lai cik maz tematiski šis brīvības pamats varētu būt atsevišķā brīvības aktā un lai cik daudz it kā šis Dievs, ar kuru mums ir darīšana mūsu brīvībā, būtu rodams (*angezielt*) cilvēciskajā vārdā, piesaukts cilvēciskajā jēdzienā.

Tam pievienojas vēl kaut kas, ko mēs šeit varam norādīt tikai iepriekšēji: ja mūsu transcendences labvēlīgā un vēsturiskā konkrētība nav vienkārši tas, ko mēs par to līdz šim esam pateikuši, bet gan pastāv Dieva mums piedāvātajā pašvēstījumā un svētā Noslēpuma kā sevi pašu ziņojošā un sevi neliedzošā tuvumā, tad uz tā pamata brīvība transcendencē un Jā un Nē gūst nepastarpinātību ar Dievu, caur kuru brīvība visradikālākajā veidā kļūst par spēju ar Jā vai Nē vērsties pret Dievu tādā veidā, kādā tā ar abstrakti formālo transcendences jēdzienu pret Dievu kā vien tālu un noraidošu šeitesamības realizācijas horizontu vēl nebūtu dota, un tāpēc brīvībai nevajag tikt atvasinātai tikai no šā it kā vien noraidošā mūsu transcendences horizonta.

Tātad cilvēks kā brīvības būtne var sevi noliegt tā, ka viņš pats visā īstenībā saka Dievam Nē, un proti, Dievam pašam un nevis vien kaut kādam izkropļotam vai bērnišķīgam priekšstatam par Dievu. Dievam pašam, ne vien kaut kādai rīcības pasaulīgai maksimai, kuru ar tiesībām vai bez tām pasniedz kā "Dieva likumu". Šāds Nē attiecībā pret Dievu atbilstoši brīvības būtībai sākotnīgi un primāri ir Nē Dievam vienā un veselā cilvēka šeitesamības realizācijā un viņa vienā un vienreizīgajā brīvībā. Šāds Nē Dievam sākotnīgi nav tikai morāliskais rezultāts, kuru mēs sarēķinām no labiem vai ļauniem atsevišķajiem darbiem, it kā būtu tā, ka mēs visas šīs pozīcijas aplūkojam kā līdzvērtīgas, it kā uzskatītu, ka šajā rezultātā nonāk vienīgi pie mūsu dzīves pēdējās atsevišķās pozīcijas tā, it kā tā būtu vien laiciski pēdējā un tiktāl bez absolūtas nozīmes, kaut arī tas sevī integrē vienas visas dzīves vienu visu brīvību.

Lēmuma apslēptība

Tāpēc ka brīvība ir kādas subjektiskas transcendentālas pieredzes saturs, bet nevis mūsu priekšmetiskās empīrijas izolējams dotums, mēs no atsevišķas mūsu šeitesamības nevaram droši norādīt uz kādu noteiktu mūsu dzīves punktu un sacīt: tieši te un nekur citur ir noticis kāds īsteni radikāls Jā vai Nē Dievam. Taču, pat ja mēs to īsti nevaram, jo

nevaram tā objektivēt sākotnīgo, transcendentālo, subjektīvo brīvību, mēs zinām, ka brīva subjekta dzīves veselums neizbēgami ir atbilde uz jautājumu, kurā Dieva kā transcendences "Uz kurieni" mums pašiem atnāk kā sūtība (*sich zuschickt*). Un mēs zinām, ka atbilde uz šo klusējošo, atraidoši klātbūtīgo svēto Noslēpumu un uz šo – caur žēlastību – sevi absolūtā tuvībā dāvāt gribošo Noslēpumu var būt arī radikāls Nē. Taču šās transcendentālās Dieva dotības specifika kā tas, par ko runa ir brīvībā, dara saprotamu, ka šis Nē var notikt paslēpts tajā bezrūpībā, kurā nenozīmīgi pasaulīgais pastarpina šīs attiecības ar Dievu. Aiz šķietami vislielākā nozieguma noteiktos apstākļos var neslēpties nekas, jo tas var būt tikai pirmspersonālas situācijas fenomens, un aiz pilsoniskas labklājības fasādes var slēpties beidzamais rūgtuma pilnais un šaubu māktais, taču īsteni subjektiski izdarītais un nevis sāpīgi izciestais Nē Dievam.

Jā un Nē nevienlīdzība

Protams, brīvības Nē Dievam – tā kā tas balstās uz transcendentāli nepieciešamu Jā Dievam un citādi nevarētu būt – tātad nozīmē brīvu subjekta pašiznīcināšanos un viņa akta pretrunīgumu, [tas] nedrīkst tikt uztverts kā brīvības ontoloģiski vienlīdzīga iespējamība līdzās Jā Dievam. Nē ir brīvības iespējamība, bet šī brīvības iespējamība vienmēr ir arī nelaimīga, neizdevusies, iestrēgusi un atceļoša brīvība. Šāds Nē var izskatīties pēc tāda, ka tikai ar šo Nē subjekts sevi reāli radikāli apliecina. Šī šķietamība var pastāvēt tāpēc, ka subjekts brīvībā absolūti stata kategoriālu mērķi un pie tā tad absolūti mēra visu pārējo tā vietā, lai bez nosacījumiem nodotos neizsakāmajam svētajam Noslēpumam, pār kuru mums vairs nav varas un kurš mūs bez nosacījumiem ņēmis savā varā. Taču šāds Nē, tā kā tas vēlas gūt absolūtas darbības šķietamību, jo tas, kategoriāli raugoties, lēmuma absolūtiskumu var reprezentēt labāk nekā Jā Dievam, tāpēc vēl nav līdztiesīgs un vienlīdz varens, jo jebkurš Nē to dzīvi, kāda tam ir, aizgūst no Jā Dievam, jo Nē vienmēr kļūst skaidrs no Jā un nekad pretēji. Arī brīvības Nē transcendentālā iespējamība dzīvo no šāda nepieciešama Jā; jebkura pieredze un jebkura brīva rīcība dzīvo no transcendences "Uz kurieni" un "No kurienes". Taču šāda reāla neiespējamība un pretrunīgums pats par sevi mums šajā Nē jāpieļauj: pretrunīgumu, ka reāli šis Nē, noslēdzoties attiecībā pret mūsu brīvības transcendentālo horizontu, saka Nē un turklāt reizē dzīvo no Jā Dievam.

Par eshatoloģisko izteikumu izklāstu

Protams, ar sacīto mēs neesam izskaidrojuši radikālu, subjektisku un par galīgumu izlēmušu Nē Dievam. Mums vajadzēs šo iespējamību atstāt kā "ļaunuma noslēpumu". Cilvēkam radikālākajā, eksistenciēlajā vienreizējībā, kāds viņš ir, jārēķinās ar to, ka šis ļaunuma noslēpums viņā ir ne tikai iespējamība, bet kļūst arī par īstenību, un proti, nevis tāpēc, ka to kā ārdošu sūtību viņa dzīvē ienes kāda sveša apersonāla vara, bet gan tāpēc, ka šī iespējamība teikt Dievam Nē pati var kļūt par viņa īstenību tādā nozīmē, ka viņš savā subjektiskumā – kuru viņš vairs nespēj atšķirt no sevis un no sevis novelt – ir reāli ļaunais un saprot šo ļaunumu kā to, kas viņš ir un galīgi vēlas būt. Kristietiskā mācība, runājot par šādas vainas iespējamību kā Nē Dievam, īsteni subjektiskas brīvības radikālākajā izklāstā un apliecinājumā atsevišķam [cilvēkam] piedāvā no divām pēdējām savas šeitesamības iespējamībām izvēlēties vienu kā īsteni savu paša [iespējamību].

Taču šī kristietiskā mācība neko nesaka – vismaz principiāli –, kurā konkrētajā atsevišķajā [cilvēkā] un kādā mērā cilvēcē kā veselumā šī iespējamība var kļūt par īstenību. Kristietiskā vēsts nesaka neko par to, vai arī atsevišķā [cilvēkā] vai daudzos ļaunums ir kļuvis par absolūtu – arī pēdējo dzīves *nobeigumu* nosakošu – realitāti. Cilvēkam caur viņa sirdsapziņu un ar kristietisko vēsti, kura viņam aizliedz nerēķināties ar šo sirdsapziņas aicinājumu, tiek darīts zināms par viņa iespējām un uzdevumiem, viņš tiek ievirzīts savas šeitesamības izlemšanas norisē, taču atsevišķam [cilvēkam] netiek pateikts, kā šī viņa individuālā vēsture vai cilvēces kopīgā vēsture faktiski notiks. Arī Rakstu pasaules gala atainojumus nav nepieciešams aplūkot kā reportāžas par to, kam kādreiz vēlāk jābūt. Ja pareizi lietojam precīzu eshatoloģisko izteikumu hermeneitiku, tad šie Rakstu vēstījumi par atsevišķa cilvēka un visas cilvēces galu visnotaļ var tikt saprasti kā izteikumi par cilvēka iespējām un kā ievadījums izlēmuma absolūtajā nopietnībā. Īstenā teoloģijā mums nav jālauza galva, vai un cik cilvēku mūžīgi iet pazudināšanā, vai un cik cilvēku faktiski savā galīgajā sākotnīgajā brīvībā reāli izšķiras pret Dievu. Tas mums nav jāzina, un arī Raksti mums tā nav jālasa. Dievs arī savā atklāsmē par eshatoloģiju nepauž, kas reiz nāks, bet šie eshatoloģiskie izteikumi būtībā ir izteikumi par *tagad* eksistējošo cilvēku, ciktāl viņš atrodas šajā savas nākotnes divējībā. Protams, šādā nozīmē kristietiskajai vēstij kā radikālai subjektiskas brīvības pieredzes interpretācijai piemīt absolūti nāvīga nopietnība. Tā saka ikkatram no mums, nevis

citam, bet tieši man: tu vari pats, ar to, kas tu savos sirds dziļumos esi un visbeidzot vēlies būt – būt tas, kas sevi ieslēdz absolūtā, mirušā, galīgā, pret Dievu vērstā Nē. Un mēs varam visus Rakstu un tradīcijas tēlojumus par elles būtību uztvert kā plastisku šās īstenās pazaudētības priekšstatu un iztēlojumu, un mums tur neko vairāk nevajag meklēt, pieņemot tikai, ka mēs neatstāsim nepamanītu garīgā subjekta paliekoši uz pasauli vērsto būtību un ar to doto par galīgu kļuvušā brīvības izlēmuma *pret* šās pasaules realitātes Dieva statītajām struktūrām pretrunīgumu.

Grēka iespējamība kā paliekošs eksistenciālis

Cilvēks, ja viņš sāk reflektēt pats par sevi, vienmēr sevi sastop kādā īstenotā brīvībā, kādā īstenotā brīvībā pat vēl tur, kur viņš kādu vēl realizējamu tālāku lēmumu augsti refleksīvā veidā nemaz nav apsvēris. Šis jau pieņemtais brīvības lēmums pat tur, kur tas objektivējas un reflektējas, jau ir ar refleksiju vairs adekvāti neatraisāma sākotnējās brīvības un brīvības materiāla sintēze. Arī nākamo lēmumu ar visu reflektētību līdznosaka iepriekšējais [lēmums] tā nepieejamībā papildu refleksijai. Tāpēc faktiskais brīvības stāvoklis pats par sevi ir nepieejams kādai absolūtai refleksijai, sirdsapziņas izpētei, kura sevi vēlētos izprast kā absolūti drošu, galīgu izteikumu. Cilvēks nekad absolūti droši nezina, vai viņa rīcības objektīvais vainīgums, ko viņš eventuāli viennozīmīgi var konstatēt, ir īsta, sākotnīga brīva lēmuma Nē Dievam objektivācija, vai arī tikai kā ciešanas uzlikts, kādas brīvas manipulācijas nepieciešamību sev līdzi nesošs materiāls, kura galīgā specifika nav pieejama rupjam empīriskam novērojumam, taču visnotaļ var būt Jā Dievam. Mēs nezinām pilnīgi droši, vai esam grēcinieki. Taču mēs zinām pilnīgi droši, pat ja šī zināšana var tikt nomākta, ka mēs tādi reāli *varam* būt, – arī vēl tur, kur pilsoniskā ikdiena un mūsu pašu veiktā reflektētā manipulācija ar mūsu motīviem šķietami varētu liecināt mums par labu.

Tā kā brīvība tās sākotnīgajā būtībā vērsta uz šeitesamības realizācijas sākotnīgo veselumu, tātad tikai tad ir galīgi realizēta, ja tā darbīgi, caur dzīves darbību ir devusies absolūtajā nāves bezspēcībā, grēka iespējamība ir eksistenciālis, kas nepārvarami saistīts ar cilvēka zemes dzīves veselumu.

Brīvā subjekta pastāvīgā apdraudētība no viņa paša nav noteiktas dzīves fāzes raksturojums, kuru varētu pārvarēt zemes dzīves ietvaros, bet gan šī apdraudētība īsteni ir paliekošs, šajā vienā laiciskajā vēsturē

nepārvarams eksistenciālis, kas vienmēr un visur piederas pie vienas un veselās un tomēr vēsturiskās viena subjekta brīvības realizācijas.

Dieva paliekošā suverenitāte

Visā šajā izteiktais brīvības radikālais nozīmīgums cilvēka galīgumam, protams, neierobežo Dieva suverenitāti pretstatā šai brīvībai. Jo Dievs nav kāds kategoriāls "iepretim" šai brīvībai tā, lai Dievam un brīvībai savstarpēji vajadzētu apstrīdēt vietu. Ļauna griba gan ir Dievam pretrunīga tās atšķirības ietvaros, kas pastāv starp Dievu un kreatūru transcendentālajā vienreizīgumā, un šī atšķirība – šeit Dievs, tur kreatūriska veida subjekts – tieši brīvības darīšanā gūst savu īsteno būtību un subjektiskā esošā būtību. Visas citas atšķirības starp Dievu un kādu kreatūrisko, vienīgi *lietas*veida esošo tāpēc var tikt aplūkotas tikai kā šīs īstenās atšķirības *deficienti modi*. Šī atšķirība ir statīta brīvības darīšanā kā pie labiem, tā arī ļauniem darbiem, jo arī pie labiem darbiem (pie tiem vēl jo vairāk) tiek statīts kas tāds, kam tāpat piemīt brīvas sevī-pašā-pamatošanas (*In-sich-selbst-Gründens*) raksturs un jāpiemīt pat vairāk nekā brīva statījuma tikumiski sliktajam. Taču tieši šī brīvā, subjektiskā, pati sevi galīgumā statošā subjekta šeitesamība atšķirībā no Dieva patiesībā ir atšķirības starp Dievu un kādu citu domātais gadījums. To nedrīkst domāt, izmantojot atšķirības modeli starp diviem kategoriāli esošajiem. Tas drīzāk rada to vienreizīgo radikālo atšķirību, kā tā pastāv tieši starp kādu transcendences subjektu un šās transcendences nebeidzamo, neaptveramo "Uz kurieni" un "No kurienes" – sauktu par Dievu.

Taču tieši šī atšķirība ir paša Dieva statīta, un tāpēc patstāvīgais, kas tieši visupirms realizē šo radikālo diferenci starp Dievu un kreatūru, nenozīmē nekādu Dieva suverenitātes ierobežojumu. Jo Viņš necieš no šās atšķirības, bet gan visupirms dara to iespējamu. Viņš to stata, Viņš to pieļauj, Viņš tai zināmā mērā piešķir šās pašrealizācijas sevis īstenošanas brīvību. Un tāpēc Dievs var visnotaļ – vismaz no mūsu puses raugoties, bez pretrunīguma – savā absolūtajā suverenitātē statīt brīvību kā labu vai ļaunu brīvību, neiznīcinot pašu brīvību.

Tas, ka mēs kā vēl topošas brīvības subjekti nezinām, vai Dievs visu brīvību – vismaz galīgi – ir statījis kādā labā izlēmumā, ir padevīgi jāpieņem kā no pieredzes nolasāms fakts, tāpat kā mums padevīgi jāpieņem mūsu šeitesamība.

To, kas šeit ir brīvības specifiskais [elements] tā attiecībā pret Dievu, mēs pieredzam jau mūsu šeitesamības pieredzē vispār: mēs to

pieredzam kā būtības kontingenci un reizē kā nepieciešamību mums pašiem. Cilvēkam nav ne iespējamības, ne tiesību nodot atpakaļ ieejas karti šeitesamībā – ieejas karti, kuru viņš izmanto vēl tad un neļauj tai zust, ja viņš sevi mēģina izdzēst pašnāvībā. Un šī ievērojamā attiecība starp kontingenci un nepieciešamību priekš mums īsti sasniedz savu augstāko punktu mūsu brīvā atšķirīguma no Dieva statīšanā, tieši tā ir patiesā un līdz ar to Dieva statīta.

Taču, ja brīvība ir Dieva gribēta un statīta un ja tādējādi ir dota subjektivitāte tā, ka tā neierobežo Dieva suverenitāti, tieši tad neizbēgami ir dota iespējamība un nepieciešamība brīvi izšķirties par Dievu, jo tieši tas veido brīvības būtību. Vai un kā šī brīvība var tik vai netikt ņemta vērā tādos vienīgi bioloģiskas cilvēka klātesamības (*Vorhandenseins*) robežgadījumos, kuros *mēs* nevaram saskatīt nekādu subjektiskuma vērā ņemšanas iespējamību (piemēram, debilitātes gadījumā, kuri, šķiet, – vismaz pilsoniski raugoties – nevar nonākt līdz prāta lietojumam), ir jautājums, ar kuru šeit nenodarbosimies. Principiālo, ko var pieredzēt eksistences centrā (*Mitte*), nedrīkst konceptualizēt (*konzipieren*) no šādiem robežgadījumiem. Mums ir lemta mūsu pašu brīvība, un šajā situācijā tieši teoloģiski kristietiskais izteikums par cilvēku kā brīvības subjektu priekš mums gūst neizbēgamu nozīmi un radikālu nopietnību.

4. "Iedzimtais grēks"

Koppasaule kā brīvības realizācijas telpa

Ja kristietiskā mācība par radikāla grēka iespējamību patiešām jāienes cilvēka šeitesamībā, tad jāpārdomā arī tas, ka cilvēks tieši *kā* brīvs subjekts, nevis tikai *papildus* tam ir pasauliskuma, vēstures un koppasaules būtne. Bet tas nozīmē, ka viņš vienmēr un neizbēgami savu personālo, nenoveļamo, vien viņam piederīgo brīvo rīcību īsteno situācijā, kura viņam jau ir dota, kura galu galā ir viņa brīvības priekšnosacījums; ka viņš sevi realizē kā brīvības subjekts situācijā, kura pati vienmēr ir vēsturiska un starpcilvēciska.

Šī situācija nav tikai ārēja, kura būtībā brīvā izvēlē vispār kā tāda neiekļautos; tā nav ārējs materiāls, pie kura nodomi, izturēšanās, izlemšana notiktu vien tā, ka šīs brīvās izlemšanas materiāls atkal it kā nodalītos

no šīs izlemšanas; taču brīvība neizbēgami pieņem materiālu, kurā tā sevi statījusi kā iekšēju un konstitutīvu momentu, kuru sākotnīgi līdznosaka pati brīvība, un ietver to šeitesamības galīgumā, kas izsaka sevi tās brīvībā.

Brīvā subjekta mūžīgais nozīmīgums viņa brīvības dēļ ir viņa laicīgās vēstures galīgums, un tāpēc tas ir arī iekšēji uzlikto momentu līdznoteikts – momentu, kuri veidojuši brīva subjekta laika situāciju; tas ir visu citu šo savu koppasauli konstituējošo [subjektu] brīvās vēstures līdznoteikts. Kristietiskais šās brīvā subjekta situācijas skaidrojums radikāli noraida jebkuru mūsu pašu brīvu vēsturisko lēmumu nenovērtēšanu, teic, ka šo koppasauliski noteikto situāciju atsevišķam cilvēkam savā brīvā subjektiskumā un personālajā individuālajā vēsturē reizē neizbēgami veido visu pārējo cilvēku brīvības vēsture. Līdz ar to šajā visas koppasaules noteiktajā individuālajā brīvības situācijā arī sveša vaina nozīmē kādu paliekošu momentu.

Ikviena cilvēka sākotnīgās brīvās izlemšanas miesiskums un objektivācija piedalās sākotnīgās brīvās izlemšanas būtībā, turklāt visupirms ir vienalga, vai tā bija laba vai ļauna. Taču šī objektivācija nav vienkārši šās sākotnīgās subjektiskās brīvās izlemšanas sākotnīgais labums vai ļaunums. Tā tikai piedalās brīvajā izlemšanā un tāpēc neizbēgami atrodas divdomīguma modā: proti, vai tā reāli *ir* kādas labas vai ļaunas brīvas izlemšanas vēsturiski miesiska objektivācija vai arī tikai tā izskatās, – jo šī objektivācija ir radusies no pirmspersonālas nepieciešamības, – norisošās vēstures ietvaros mums vienmēr paliks neskaidrs.

Tālāk šī brīvās izlemšanas objektivācija ir dota atklātas tālākas determinācijas modā. Jo šī kopējas brīvības situācijas objektivitātē iestrādātā kāda cilvēka brīvas izlemšanas objektivācija var kļūt par kāda cita cilvēka brīvas izlemšanas iekšēju momentu, kurā šī objektivācija gūtu pilnīgi citu raksturu, tāpēc nepārstājot būt pirmās brīvās rīcības rezultāts.

Svešas vainas objektivācijas

Pie šiem tā statītajiem individuālās brīvības situācijas momentiem atbilstoši kristietiskajai mācībai pieder arī vainas objektivācijas. Tas sākumā izklausās kā kaut kas pilnīgi pašsaprotams. Jo katram cilvēkam ir iespaids, ka viņš pats varētu izlemt meklēt sevi un Dievu tādā pasaulē, kura ir kopīgi noteikta ar citu vainu un vainas pilnu nepaklausību. Viņš zina no savas transcendentālās pieredzes, ka ir brīvība, ka šāda brīvība objektivējas pasauliski, telplaiciski un vēsturiski, viņš zina, ka šajā patiesi

nepilnīgajā un ciešanu pilnajā pasaulē atrodas faktiski notikušas reāli subjektiski ļaunas izvēles objektivācijas.

Šis viedoklis ir ļoti viegli saprotams: taču ja mēs to pareizi un piesardzīgi pārdomājam, tas bez iespējamās īsti subjektiskā un tomēr pasaulē sevi objektivējošā ļaunuma absolūtās pieredzes var patiesībā pretendēt tikai uz varbūtību. Visupirms varētu pieņemt, ka pasaulē dota uzbrūkoša un draudoša reāli subjektiska ļaunuma iespējamība, ka šī iespējamība tomēr nav kļuvusi par īstenību. Varētu pieņemt, ka sāpes izraisošās un cilvēces attīstībā aizvien atkal izstrādātās nelabvēlīgās brīvības situācijas nerodas no reāli subjektiski ļauna lēmuma, bet gan ir kādas dziļi iepriekš aizsāktas un vēl nenoslēgušās attīstības iepriekšnorises (*Vorläufigkeiten*). Varētu pieņemt, ka varbūt pasaulē bijuši doti nepieciešami objektivējami ļauni brīvi lēmumi, bet tie savukārt šās pašas subjektīvās brīvības vēlāku izmaiņu rezultātā tikuši izlaboti un pārveidoti tā, ka tiem priekš citiem vairs nepiemīt neviena labas brīvas izvēles būtībai pretimstāvoša nelabvēlīga būtība.

Visas šīs varbūtības varētu šķist ļoti neticamas. Cilvēkam, kurš subjektīvi godīgā spriedumā sevi atzīst ne tikai par iespējamu, bet arī reālu grēcinieku, var šķist absurdi pieņemt, ka tikai viņš visā cilvēces vēsturē būtu tāds grēcinieks tāpēc, ka viņam ir iespēja spriest tikai par sevi, bet attiecībā pret citiem šī iespēja ir neskaidra un nepamanāma vai vismaz mazāk skaidra un pamanāma. Šādam cilvēkam, kurš savu subjektīvo vainu jau reāli pieredzējis, varētu šķist absurdi ticēt, ka tikai viņš savā brīvībā ar saviem darbiem šajā pasaulē iedibinājis bezjēdzīgumu, kuru viņš pilnīgi vairs nevarētu labot vai atvairīt.

Visa cilvēka pieredze rāda, ka pasaulē patiešām pastāv personālās vainas objektivācijas, kuras kā cita cilvēka brīvas izvēles materiāls apdraud šo izvēli, iedarbojas uz to pavedinoši un padara brīvu izvēli sāpīgu. Un, tā kā brīvas izvēles materiāls vienmēr kļūst par brīvās darbības iekšējo momentu, arī galīgā labā brīvā darbība – ciktāl tai neizdodas šā materiāla absolūta labošana un pilnīga pārveidošana – vienmēr šīs vainas līdznoteiktās situācijas dēļ paliek divdomīga, saistīta ar iedarbību, kura īsti nebūtu gribēta, jo tā ved uz traģisku bezizeju un apslēpj savā brīvībā domāto labumu.

Sākotnējā un paliekošā līdznoteiktība svešas vainas dēļ

Šo patiesībā pašsaprotamo cilvēka pieredzi kristietības vēsts sargā no pārāk zema novērtējuma, ka šī jebkura cilvēka situācijas līdznoteiktība

svešas vainas dēļ tiek pausta kā vispārēja, paliekoša un tāpēc arī sākotnīga. Atsevišķam cilvēkam nav nevienas salas, kuras daba jau nebūtu citu vainas līdzveidota, – tieši vai netieši, no tālienes vai tuvu. Cilvēcei arī tās konkrētajā pasaulīgajā vēsturē nav nekādas reālas iespējamības – pat ne asimptomātiska ideāla – šo brīvības situācijas vainas noteiktību kaut kad galīgi pārvarēt. Cilvēce var censties, un tā centīsies savā vēsturē aizvien no jauna arī ar ļoti reāliem panākumiem un visnotaļ sekojot pienākumam – jo pienākuma neievērošana atkal būtu radikāla vaina Dieva priekšā – šo vainas situāciju mainīt. Taču atbilstoši kristietības mācībai šī situācija vienmēr paliks vainas līdznoteikta, un pat visideālākā, cilvēka vistikumiskākā brīvā darbība traģiski ieplūst tās parādības konkrētībā, kura – tāpēc ka vainas līdznoteikta – ir arī sava pretstata parādība.

Ar šo Nē gan ideālistiskajam, gan arī komunistiskajam nākotnes optimismam kristietība cer ne tikai apliecināt patiesību, bet arī pēc iespējas labāk kalpot reāli "labākai pasaulei". Tā tic, ka var piedāvāt pasaulei pietiekami tikumiskus imperatīvus un saistības līdz pat atbildībai Dieva priekšā, līdz *mūžīgas* vainas briesmām. Tā uzskata, ka tās vēsturiskais pesimisms tāpēc vislabāk kalpo arī pasaules uzlabošanai šeit un tagad, jo utopija, ka tīrā harmonijā līgojošu pasauli varētu izveidot pats cilvēks, neatvairāmi ved pie vēl lielākas vardarbības un nežēlībām nekā tās, kuras vēlas no pasaules iznīdēt. Protams, šāds pesimisms var būt attaisnojums, lai nedarītu neko un mierinātu cilvēku ar mūžīgo dzīvi un piedāvātu reliģisku izturēšanos ne tikai kā tautas opiju, bet arī kā opiju tautai. Taču tas nekādi nemaina faktu, ka radikālais reālisms, kas izpaužas šādi formulētā kristietības pesimismā attiecībā uz mūsu brīvības situāciju, ir patiess, un tāpēc arī tas nedrīkst tikt noklusēts.

Kristietiskā runa par "iedzimto grēku"

Šāda vispārēja, paliekoša un nepārvarama ikkatra cilvēka un tad, protams, arī ikkatras sabiedrības brīvības situācijas vainas līdznoteiktība domājama tikai tad, ja šī brīvības situācijas vainas noteiktība kā neizdzēšama ir arī *sākotnīga,* t. i., vienmēr ir iedibināta vēstures sākotnē – ciktāl šī cilvēces sākotne domājama kā cilvēciski statīta. Brīvības situācijas vainas noteiktības universalitāte un nepārvaramība cilvēces vēsturē implicē kādu sākotnīgu, jau sākumā līdzdotu cilvēces situācijas vainas noteiktību, implicē "iedzimto grēku".

Pats par sevi saprotams, "iedzimtais grēks" nenozīmē, ka personālā sākotnīgā brīvā darbība īstajā vēstures sākumā tās tikumiskajās kvalitātēs būtu pārgājusi uz pēcnācējiem. Koncepcijai, ka mums būtu pierēķināta "Ādama" vai pirmās cilvēku grupas personiskā rīcība, ka tā it kā bioloģiski būtu pārgājusi uz mums, gluži vienkārši nav nekāda sakara ar kristietisko dogmu par iedzimto grēku.

Mēs gūstam zināšanas, pieredzi un jēgu par to, kas ir iedzimtais grēks, visupirms no mūsu garīgās situācijas reliģiski eksistenciālas interpretācijas, no mums pašiem. Visupirms mēs sakām: mēs esam tie, kam mūsu brīvība nenovēršami subjektiski jārealizē situācijā, kas ir vainas objektivācijas līdznoteikta, un proti, tā, ka šī līdznoteiktība paliekoši un neatraujami pieder pie mūsu situācijas. To var paskaidrot pat ar ļoti banāliem piemēriem: nopērkot banānu, nereflektē par to, ka tā cena saistīta ar daudziem priekšnosacījumiem. Cita starpā pie tā pieder banānu vācēju nožēlojamā peļņa, ko no savas puses nosaka sociālā netaisnība, ekspluatācija vai gadsimtus ilgusi tirdzniecības politika. Šajā vainas situācijā cilvēki piedalās sava labuma dēļ. Kur beidzas personālā atbildība par šādas vainas līdznoteiktas situācijas izmantošanu, un kur tā aizsākas? Tie ir grūti un neskaidri jautājumi.

Lai nonāktu pie patiesas iedzimtā grēka izpratnes, jāņem vērā fakts, ka mūsu pašu brīvības situācija neizdzēšamā veidā ir svešas vainas līdznoteikta. Bet tas nozīmē, ka šī vainas līdznoteiktība tās universalitātē un nenovēršamībā nav domājama, ja tā jau no sākuma nebūtu līdzdota cilvēces brīvības vēsturei. Jo, ja tā nebūtu, tātad, ja mūsu situācijas vainas noteiktība būtu tikai partikulāra norise, tad nebūtu iespējams uzturēt šo mūsu brīvības situācijas universālas un nepārvaramas vainas līdznoteiktības atzīšanas radikalitāti. Šī cilvēciskās situācijas vainas līdznoteiktība jādomā kā iedibināta vēstures sākotnē. Brīvības situācijas vainas līdznoteiktības universalitāte un nepārvaramība vienā cilvēces vēsturē šajā ziņā implicē vienu "iedzimto grēku", kā to sauc tradicionālajā vārdā.

"Iedzimtais grēks" un personiskā vaina

"Iedzimtais grēks" kristietiskā nozīmē nekādā ziņā neliecina, ka pirmā vai pirmo cilvēku sākotnīgā brīvā darbība pārietu uz mums kā mūsu tikumiskā kvalitāte. Nav mums "iedzimtajā grēkā" ierēķināts Ādama grēks. Personālā vaina nav pārnesama no sākotnīgās brīvās darbības, jo tā ir personālās transcendences eksistenciēlais Nē Dievam vai pret

Viņu. Un tas pēc savas būtības ir nepārnesami, tieši tāpat kā subjekta formālā brīvība. Šī brīvība ir tieši tas, kur ikviens kļūst par vienreizīgo, nepārstāvamo, kurš nevar sevi it kā aizanalizēt projām ne atpakaļ, ne uz priekšu, ne arī savā appasaulē un tādējādi atbrīvoties pats no sevis. Tātad katoliskajai teoloģijai "iedzimtais grēks" nekādā ziņā nenozīmē, ka uz mums būtu pārgājusi pirmā cilvēka vai pirmo cilvēku rīcības tikumiskā kvalitāte, vienalga, vai caur Dieva tiesiskiem (*forensische*) rēķiniem, vai arī kaut kādā veidā domātu bioloģisku pārmantotību.

Jau no sākta gala ir pašsaprotami, ka vārds "grēks", ja to lieto, lai apzīmētu kāda subjekta personālo slikto izvēli, un ja to vienlaikus izmanto arī svešas izvēles izraisītas posta situācijas apzīmēšanai, nekādā ziņā netiek lietots univokāli, bet [ir jāuztver] tikai analogā nozīmē. Varētu gan teoloģijai un baznīcas sludinātājiem kritiski jautāt, kāpēc tiek izmantots tik nesaprotams vārds kā "iedzimtais grēks". Uz to visupirms būtu jāatbild, ka dogmas par iedzimto grēku eksistenciēlo jēgu un to, kas šajā dogmā ir paliekošs un nozīmīgs, varētu visnotaļ izteikt arī bez šā vārda. Tajā pašā laikā ir jārēķinās ar faktu, ka teoloģijā un sludināšanā pastāv zināma valodas regulācija un tādai ir jāpastāv, un ka tieši ticības pieredzes formulējumu vēsture *de facto* ir noritējusi tā, ka šis vārds ir un arī ar kāda atsevišķa cilvēka privātu patvaļu nav likvidējams.

Tāpēc nevajadzētu – sprediķī un mācībās – tieši sākt ar šo vārdu, kas pēc tam papildus ar grūtībām jāmodificē, bet gan vajadzētu iestrādāt tik daudz teoloģijas, ka no cilvēciskās eksistenciēlās situācijas pieredzes un apraksta vairāk vai mazāk varētu izteikt *lietu*, sākumā nemaz neizmantojot šo vārdu. Tikai vajadzētu papildus norādīt, ka šī ļoti reālā mūsu dzīves un mūsu pašu situācijas īstenība baznīcas valodas lietojumā tiek apzīmēta ar vārdu "iedzimtais grēks".

Tad jau no sākta gala būtu skaidrs, ka "iedzimtais grēks" – katrā ziņā attiecībā pret brīvību, atbildību, grēka izpirkšanu un izpirkšanas veidu, grēka seku, dēvētām par sodu, domājamību – būtiski atšķiras no tā, ko domājam tad, kad runājam par personālo vainu un grēku un uztveram tos no brīvības transcendentālās pieredzes kā iespējamus vai pastāvošus mūsos pašos.

"Iedzimtais grēks" Dieva pašvēstījuma gaismā

Iedzimtā grēka būtību var pareizi un, balstoties uz izpratni par noteikta cilvēka vai cilvēku vainas iedarbību uz citu cilvēku brīvības situāciju, aptvert vienīgi tāpēc, ka šāda iedarbība nepieciešami pastāv cilvēces

vienotībā, cilvēka vēsturiskumā un pasauliskumā, nepieciešamā jebkuras brīvības situācijas pasaulīgā pastarpinājumā.

Kristietiskās mācības par iedzimto grēku savdabība, kā priekšnosacījumu pieņemot tikko kā minēto pasaulisko un citu brīvību situāciju līdznosakošo brīvās darbības pamatstruktūru, rodama dubultatziņā:

1) *Mūsu* pašu situācijas vainas noteiktība ir cilvēces brīvības vēstures moments, jo citādi visu cilvēku brīvības vēstures un brīvības situācijas vainas noteiktības universalitāte nevar tikt izskaidrota.
2) Šīs vainas noteiktības *dziļums*, kas nosaka brīvības *telpu* – ne tieši pašu brīvību kā tādu –, jāmēra no grēka teoloģiskās būtības, ar kuru šī cilvēciskās situācijas vainas līdznosacītība ir iedibināta.

Ja šī personiskā vaina cilvēces vēstures sākumā ir Nē pret Dieva absolūto pašpiedāvājumu (*Selbstangebot*) Viņa dievišķās dzīves absolūtā pašvēstījuma gadījumā (par to vēlāk tiks runāts detalizēti), tad mūsu situācijas vainas noteiktības sekas ir citādas nekā [tad], ja tas būtu bijis brīvs Nē vienkārši pret kādu dievišķo likumu, kaut arī paša Dieva horizontā. Dievišķais pašvēstījums (saukts par izpirkuma žēlastību (*Rechtfertigungsgnade*)) ir radikālākais un dziļākais cilvēka eksistenciālajā brīvības situācijā. Tas kā dievišķa žēlastība ir rodams pirms brīvības kā tās *konkrētās* darbības nosacījums. *Svētā* Dieva kā tāda *pašvēstījums* atzīmē kādu cilvēku dziedinošu kvalitāti, kas dota jau pirms viņa brīvā, labā lēmuma; un tāpēc šāda dziedinoša pašvēstījuma *trūkums* gūst ne*vajagošā būt* raksturu un nevis vienkārši brīvības iespēju samazināšanos kā "mantotu trūkumu" (*Erbschaden*) gadījumā. Tā kā cilvēkam *kā* "Ādama pēctecim" šāds trūkums viņa brīvības situācijā ir dots, tad var un vajag – tomēr vien analogā nozīmē – runāt par iedzimto *grēku*, kaut arī tas attiecas uz brīvības *situācijas* momentu, nevis uz kāda atsevišķa cilvēka kā tāda brīvību. Kā šis atsevišķais cilvēks reaģē uz šo cilvēces vēstures sākumā ar vainu līdznoteikto situāciju, aizvien ir – lai cik šī situācija būtu draudoša un samaitājoša – jautājums par viņa brīvību, it īpaši par brīvību, kura norisinās dievišķā pašpiedāvājuma telpā. Šis Dieva pašpiedāvājums, neraugoties uz vainu cilvēces sākumā, paliek *propter Christum* un uz viņu vienmēr pastāvošs, pat ja tas vairs nav dots "Ādama" dēļ un sākot no viņa, tātad vairs ne no kaut kāda nevainīga cilvēces aizsākuma. Šis Dieva pašpiedāvājums paliek arī vainas līdznoteiktā situācijā tikpat radikāls eksistenciālis cilvēka brīvības situācijā kā tas, ko saucam par "iedzimto grēku".

To, kas domāts ar "iedzimto grēku", izzina, balstoties uz divkārša pamata: pirmkārt, no *jebkura* cilvēka brīvības situācijas vainas noteiktības

universalitātes un no tādējādi apzinātās šās vainas noteiktības sākotnīguma cilvēces vēsturē; otrkārt, no atklāsmes un pestīšanas vēsturē augošā refleksīvā ieskata attiecību starp Dievu un cilvēku būtībā un no tādējādi iegūtās šo attiecību iespējamības nosacījuma, kā arī no vainas dziļuma savdabības, ja un kur tāda ir dota un kura – ja tā ir dota – implicē Nē pret dziedinošo pašpiedāvājumu, ko cilvēkam dod Dievs.

Par Rakstu izteikumu hermeneitiku

Tas, ko saucam par "iedzimto grēku", visnotaļ savā faktiskumā un būtībā aptverams no tā, ko cilvēks par sevi uzzina pestīšanas vēsturē, – ciktāl tā Kristū galīgi ir nonākusi pati pie sevis. No šejienes ir arī saprotams, ka bibliskā mācība par iedzimto grēku Vecajā un Jaunajā Derībā uzrāda savstarpēji atšķirīgas attīstības fāzes. Tikai radikalizējot refleksīvo nepastarpinātības ar Dievu izziņu, pastāvot pozitīvai attieksmei pret to, no grēka seku universalitātes varēja tapt iedzimtā grēka izziņa. Bibliskais vēstījums par pirmā cilvēka (vai pirmo cilvēku) grēku nepavisam nav jāsaprot kā vēsturiska reportāža. Pirmo cilvēku grēka attēlojums drīzāk ir etioloģisks atpakaļslēdziens no cilvēka eksistenciēlās un pestīšanas vēstures situācijas par to, kam sākumā vajadzēja notikt, ja pašreizējā brīvības situācija ir tāda, kādu to pieredzam un nesagrozīti uztveram. Ja tas ir tā, tad uzreiz ir saprotams, ka viss, ko ar šo etioloģisko atpakaļslēdzienu no pašreizējās situācijas uz tās sākotni nevar aptvert, šo notikumu plastiskā attēlojumā cilvēces sākumā ir attēlojuma līdzeklis, izteikuma veids, nevis izteikuma saturs. Izteikums var būt mīta formā, jo tas visnotaļ ir leģitīms cilvēka pēdējo pieredžu attēlojuma līdzeklis, ko nepavisam tā vienkārši nevar radikāli aizstāt ar citu izteiksmes veidu. Arī abstraktajai metafizikai un reliģijas filosofijai jāstrādā ar tēlainiem priekšstatiem, kas nav nekas cits kā saīsinātas, pabalējušas mitologēmas.

Tāpēc iedzimtais grēks neizsaka neko vairāk kā mūsu pašreizējo, vainas līdznoteikto, universālo un no sākta gala nepārvaramo brīvības situāciju, jo – tā kā šai situācijai ir vēsture – tajā dievišķais pašvēstījums tuvojas cilvēkam šās universālās viņa vēstures vainas noteiktības dēļ nevis no "Ādama", bet gan no vēstures mērķa – no Dievcilvēka Jēzus Kristus.

"Iedzimtā grēka" sekas

Tā kā šī mūsu brīvības situācija nenovēršami ir vainas līdznoteikta un [tā kā] šī vaina līdzveido visu, kas šajā brīvības situācijā dots pie atsevišķiem momentiem, ir arī skaidrs, ka kopīgā cilvēka satikšanās savā brīvībā ar

noteicošo koppasauli un appasauli būtu citāda, ja viņa situācija nebūtu vainas līdznoteikta. Tā ka, bez šaubām, darbs, nezināšana, slimības, ciešanas un nāve – tā, kā mēs to konkrēti sastopam – ir mūsu cilvēciskās šeitesamības īpatnības, kuras tā, kā mēs tās faktiski pieredzam, šeitesamībā bez vainas nebūtu dotas.

Šajā ziņā var teikt un ir jāteic, ka šie eksistenciāļi ir iedzimtā grēka sekas. Taču ar to nav pateikts pretējais, ka viss, ko mēs šajās cilvēka individuālās un kolektīvās vēstures īpatnībās sastopam, vienkārši nav nekas cits kā vien grēka sekas vai ka mēs varētu gūt konkrētu priekšstatu par pretējiem eksistenciāļiem, kādi tie būtu radušies no vainas brīvā šeitesamības telpā. Pats par sevi saprotams, ka arī nevainīgs cilvēks savu dzīvi brīvi būtu realizējis galīgumā, būtu šajā ziņā "miris". Pats par sevi saprotams, ka mēs nevaram konkrēti iztēloties šo uz pilnību virzīto šeitesamības veidu bez vainas līdzveidojuma, un visi Rakstu izteikumi par to paliek asimptotiskas norādes par šo šeitesamības konstitūciju (*Verfasstheit*) bez vainas, kuru neviens cilvēks konkrēti nav piedzīvojis un kura mums tomēr ir jāpostulē, ja mēs savu grēcīgumu un mūsu grēka noteikto situāciju negribam novelt uz Dievu.

Ja grēka būtība ir transcendentālās brīvības realizācija kā Nē pret Dievu, tad to atsevišķs cilvēks var veikt arī tur, kur šās transcendentālās brīvības teorētiskais un praktiskais pastarpinājums ir ļoti pieticīgs. Tā ka cilvēks pirmajā cēlienā, kurā viņš parādījās uz skatuves kā cilvēks, droši vien ieguva uguni vai lietoja kādu darbarīku un pilnīgi šķita iegrimis šajās nodarbēs, jau bija transcendenta būtne, jo citādi viņu arī nevarētu saukt par cilvēku, jo arī šai būtnei pat tās vienkāršākajās civilizētības attiecībās visnotaļ jāatzīst iespējamība teikt Jā vai Nē Dievam, kā to kristietiskā mācība piedēvē "pirmajam cilvēkam (vai pirmajiem cilvēkiem)". Tā kā šāds Nē Dievam no cilvēciskās brīvības sākotnes jādomā kā sākotnīgās pašinterpretācijas akts un nevis kā akts līdzās daudziem citiem aktiem, nav arī nekādas nepieciešamības noraidīt kā mītu to, kas reāli domāts 1. Mozus grāmatā, un arī iedomāties, ka nevainīgais cilvēks ilgu laiku dzīvoja vēsturiskā paradīzē.

CETURTAIS GĀJUMS

Cilvēks kā Dieva brīva, piedodoša pašvēstījuma notikums

Mūsu pārdomu ceturtajā gājumā pirmoreiz izpausmi gūst kristietiskās vēsts specifiskums. Tas, ko pateicām mūsu pārdomu pirmajos trīs gājumos, bija priekšnosacījums, bez kura kristietiskā vēsts par cilvēku nebūtu iespējama. Taču sacītais pats par sevi vēl nebija tik specifiski kristietisks, lai to, kurš šos izteikumus pieņem kā savu pašizpratni, jau varētu saukt par kristieti skaidra un reflektēta atzinuma dimensijā.

Taču, kad sakām: cilvēks ir brīva, nevainīga un piedodoša Dieva absolūts pašvēstījums, mēs nonākam kristietiskās šeitesamības izpratnes slēptākajos dziļumos.

1. Iepriekšējas piezīmes

Par jēdzienu "pašvēstījums"

Kad runājam par Dieva pašvēstījumu, mēs nedrīkstam šo vārdu saprast tā, ka Dievs kaut kādā atklāsmē būtu kaut ko sacījis pats *par* sevi. Vārds "pašvēstījums" (*Selbstmitteilung*) reāli varētu nozīmēt, ka Dievs sev piemītošajā realitātē padara sevi par paša cilvēka dziļāko konstituējošo elementu (*innersten Konstitutivum*). Tātad runa ir par *esamīgu* (*seinschafte*) Dieva pašvēstījumu. Protams, šo "esamīgumu" nedrīkst saprast tīri objektīvistiskā, it kā priekšmetiski lietiskā nozīmē – tā ir iespējamā pārpratuma cita puse. Ar Dieva kā personāla absolūta Noslēpuma pašvēstījumu cilvēkam kā transcendentai būtnei no sākta gala domāts vēstījums viņam kā garīgi personālai būtnei. Tātad mēs visupirms vēlamies izvairīties no pārprastas runāšanas – kaut arī varbūt Dieva izraisītas – *par* Dievu, kā arī izvairīties no tīri lietiski, priekšmetiski domāta Dieva pašvēstījuma.

Izejpunkts – kristietiskā vēsts

Pret iespējamību jau šajā vietā runāt par brīvu, piedodošu Dieva pašvēstījumu varētu iebilst, ka šis ieskats ir visupirms pestīšanas un atklāsmes vēstures rezultāts, kas savu negrozāmo augstāko punktu guvis Dievcilvēkā

Jēzū Kristū. Taču par to runāsim tikai mūsu apcerējuma piektajā vai pat sestajā gājumā. Tomēr mums ir tiesības jau šeit pārdomāt īsteno sākotni un centru tam, kas īsteni ir kristietība, ko tā piedāvā un domā: tieši šis absolūtais un nevainīgais, un – pēc trešā gājuma tas jāpapildina – piedodošais pašvēstījums. Jo tieši tad, ja mēs – kā vēsturiskas būtnes – nonākam pie savas pašizpratnes, mēs aptveram mūsu pagātni no mūsu tagadnes notikuma.

Lai izprastu ceturtā gājuma virsraksta pamatdomu, paraudzīsimies nedaudz atšķirīgi uz iepriekš teikto par skaidro kristietisko vēsti. Protams, kristietiskā vēsts ir cilvēces un gara vēstures ilgas attīstības rezultāts. Kristietis ar pilnām tiesībām to interpretē kā pestīšanas un progresējošas – Kristū savu augstāko punktu guvušas – Dieva atklāsmes vēsturi. Taču tieši šajā stadijā, kurā pēc kristietiskās pārliecības vēsture ir sasniegusi savu īsto, augstāko pašizpratni un neatgriezeniskumu, vēsts attiecas uz *mums*, un neviens nevarēs noliegt, ka mūsu pašu vēsturiskā situācija ir tāda, ka mums ir pienākums – ja jau mēs eksistējam vēsturiski – uzklausīt šo vēsti, nonākt ar to vienprātībā vai arī to kategoriski un atbildīgi noliegt.

2. Ko nozīmē "Dieva pašvēstījums"?

Attaisnojošā žēlastība un "visio beatifica"

Kristietiskā vēsts mācībā par tā dēvēto "attaisnojošo žēlastību" un visupirms mācībā par cilvēka pilnveidojumu Dieva uzlūkojumā teic, ka cilvēks ir absolūtā un piedodošā Dieva *paš*vēstījuma notikums. Turklāt "pašvēstījums" ir domāts stingri ontoloģiskā nozīmē, kā tas atbilst cilvēka būtībai, cilvēka, kura esamība ir pie-sevis-esamība (*Beisichsein*), personiskas atbildības uzņemšanās savā priekšā pašapziņā un brīvībā.

Tātad Dieva pašvēstījums nozīmē, ka vēstītais reāli ir Dievs savā paša nozīmē un tieši tādējādi ir vēstījums Dieva aptveršanai un gūšanai nepastarpinātā uzlūkojumā un mīlestībā. Šis pašvēstījums nozīmē tieši tādu vēstījuma un dāvājuma objektivitāti, kura ir augstākais subjektivitātes punkts no vēstošā un uztverošā puses.

Lai saprastu šo pārdomu centrālo punktu, žēlastības mācība un mācība par galīgo Dieva uzlūkojumu kristietiskajā dogmatikā jāuzklausa ciešā savstarpējā vienotībā. Jo žēlastības mācības tēmas – žēlastība,

attaisnošana, cilvēka dievišķošana – to īstajā būtībā kļūst saprotamas tikai no mācības par pārdabisko, nepastarpināto Dieva uzlūkojumu, kas pēc kristietiskās dogmatikas ir cilvēka mērķis un piepildījums. Un pretēji: mācība par nepastarpināto Dieva uzlūkojumu savā ontoloģiskajā būtībā tikai tad var tikt aptverta savā pilnīgajā radikalitātē, ja tā tiek saprasta kā dabisks tās dziļākās, reāli esamīgās cilvēka dievišķošanas pilnveidojums, kā tā izteikta mācībā par cilvēka attaisnojošo pestīšanu caur Svētā Gara izpausmi. Tas, kas domāts ar Dieva žēlastību un uzlūkojumu, ir viena un tā paša notikuma divas fāzes, kuras nosaka cilvēka brīvais vēsturiskums un laiciskums, ir divas fāzes vienā Dieva pašvēstījumā cilvēkam.

Dieva pašvēstījuma dubultā modalitāte

Jau šeit no mūsu vispārējās antropoloģijas ir skaidrs, ka šis Dieva pašvēstījums cilvēkam kā brīvai būtnei, kas eksistē absolūta Jā vai Nē pret Dievu iespējamībā, var tikt dots vai domāts dubultā modalitātē: cilvēka iepriekšdota piedāvājuma, brīvības aicinājuma situācijas modalitātē, no vienas puses, un savukārt attieksmes modalitātē pret Dieva pašvēstījuma piedāvājumu kā paliekošu cilvēka eksistenciāli, no otras puses, t. i., Dieva pašvēstījuma modalitātē, – pašvēstījuma, kas cilvēka brīvībā ir pieņemts vai atraidīts.

Turklāt tas, ka Dieva pašvēstījuma pieņemšanai pašai ir jābūt un tā ir tieši šā Dieva piedāvājuma balstīta – tātad žēlastības pieņemšana vēlreiz ir pašas žēlastības notikums –, izriet no attiecības starp cilvēcisko transcendenci kā izziņu un brīvību un šās transcendences transcendenci paverošo un nesošo "Uz kurieni" un "No kurienes". No tā tālāk esenciāli izriet, ka kreatīvais dievišķā pašvēstījuma pieņemšanas akts pieņemto tikai tad atstāj savā dievišķumā un nepazemina par kreatūrisko kā tādu, ja šis kreatīvais subjektīvais akts aizvien vēl ir Dieva, sevi pašu paudošā un pieņemošā balstīts; un no tā savukārt izriet, ka konkrētā brīvā darbība arī tās konkrētajā labumā un tikumiskajā pareizībā vēlreiz jādomā kā radusies un spēcināta no visas realitātes sākotnes – tātad no Dieva.

Dieva pašvēstījums un paliekošā noslēpumainība

Kas tad precīzāk ir domāts ar Dieva pašvēstījumu? Lai to izskaidrotu, ir jāparaugās uz sākotnīgi transcendentālajā pieredzē līdz dotībai nonākošo cilvēka būtību. Tajā cilvēks pieredz sevi kā galīgu, kategoriālu esošo, kā absolūtās Esamības atšķirībā no Dieva iestatītu, kā no absolūtās

Esamības izcēlušos un absolūtajā Noslēpumā sakņojošos esošo. Ilgstošais izcelsmīgums no Dieva un radikālais atšķirīgums no Viņa vienībā un savstarpējās nosacījuma attiecībās ir cilvēku pamatojošie eksistenciāļi.

Ja tagad sakām: "Cilvēks ir Dieva absolūtā pašvēstījuma notikums," tad ar to reizē ir jātiek pateiktam, ka, no vienas puses, Dievs cilvēkam savā absolūtajā transcendentalitātē ne tikai pastāv (*west*) kā absolūtais, taču kā sevi vienmēr liedzošais, vienmēr tikai asimptotiski domātais, šās transcendences radikāli tālumā paliekošais "Uz kurieni" un "No kurienes", bet ka Viņš kā Viņš pats dāvā sevi. Transcendences transcendentālais "Uz kurieni" un tās priekšmets, tās "pie sevis pašas" sakrīt kādā veidā, kas abus – "Uz kurieni" un priekšmetu – un to atšķirību atceļ kādā sākotnīgākā un galīgā, jēdzieniski vairs neatšķiramā vienībā. Un, ja sakām: "Dievs mums dots absolūtā pašvēstījumā," tad, no citas puses, ir pateikts, ka šis Dieva pašvēstījums ir dots tuvuma modā un ne tikai klātneesošās klātbūtības kā transcendences "Uz kurieni" modā, kurā Dievs nekļūst par kategoriāli atsevišķo, bet tomēr reāli ir klāt (*anwest*) kā sevi pašu vēstošais un ne tikai kā tālais, neaptveramais, asimptotiskais mūsu transcendences "Uz kurieni".

Tātad dievišķais pašvēstījums nozīmē, ka Dievs var kā Viņš pats vēstīt sevi ne-dievišķajā, nepārstājot būt bezgalīgā Realitāte un absolūtais Noslēpums, turklāt tā, lai cilvēks nepārstātu būt galīgais, no Dieva atšķirīgais esošais. Ar šo pašvēstījumu netiek atcelts vai noliegts tas, kas iepriekš tika sacīts par Dieva klātbūtni kā būtiski neaptveramu absolūtā Noslēpumu. Arī žēlastībā un nepastarpinātā uzlūkojumā Dievs paliek Dievs, t. i., pirmais un pēdējais mērs, kas ne ar ko nevar tikt izmērīts; Viņš paliek Noslēpums, kas vienīgi pats sev ir saprotams, [paliek] cilvēka dižāko darbu "Uz kurieni", kas pats šos darbus dara iespējamus un tos balsta; Dievs paliek Svētums, kas reāli pieejams vienīgi lūgšanai; Dievs paliek pilnīgi vārdā nenosaucamais un neizsakāmais Dievs, kuru nevar aptvert nekā, tātad arī caur Viņa pašvēstījumu žēlastībā un nepastarpināto uzlūkojumu; kurš nekad nav pakļauts cilvēkam; kurš nekad nevar tikt iekļauts kādā cilvēciskā izziņas un brīvības koordinātu sistēmā. Gluži pretēji: tieši šajā Dieva absolūtā pašvēstījuma notikumā Dieva kā svētā Noslēpuma dievišķums kļūst par radikālu, nenomācamu realitāti cilvēkam. Dieva nepastarpinātība savā pašvēstījumā ir tieši Dieva *kā* paliekoša absolūta Noslēpuma atklāšanās. Ka tas var notikt, ka sākotnīgais horizonts var kļūt par priekšmetu, ka cilvēkam nekad nesasniedzamais mērķis tomēr var kļūt par pilnīgotu cilvēka pašrealizācijas

izejpunktu, – tas ir sacīts kristietiskajā mācībā, un atbilstoši tai Dievs cilvēkam vēlas dāvāt nepastarpinātu uzlūkojumu sevī pašā kā cilvēka garīgās šeitesamības pilnveidojumu. Tas ir sacīts kristietiskajā mācībā, pēc kuras žēlastībā, t. i., Svētā Gara pašvēstījumā, šis nepastarpinātības ar Dievu notikums cilvēka pilnveidojumā ir sagatavots tā, ka jau tagad par cilvēku var sacīt: viņš ir līdzdalīgs dievišķajā būtībā, viņam ir dota dievišķā Pneuma, kas izzina Dievības dziļumus, viņš jau tagad ir Dieva dēls un vajag vien tikt atklātam, kas viņš jau ir.

Devējs pats ir dāvana

Izšķirošais Dieva pašvēstījuma cilvēkam izpratnē ir aptvert, ka Devējs pats sevī ir dāvana, ka Devējs pats sevī caur sevi pašu kreatūrai kā tās pilnveidojumu ļauj gūt sevi pašu.

Protams, šim dievišķajam pašvēstījumam, kurā Dievs pats sevi padara par radītā (*geschöpflichen*) konstitutīvo principu, ar to nezaudējot savu absolūto esamīgo patstāvību, piemīt "dievišķojošas" ietekmes uz galīgo esošo, uz kuru šis pašvēstījums vērsts, – ietekmes, kuras kā galīga subjekta noteiksmes pašas jāuztver kā galīgas un radītas. Taču šis dievišķā pašvēstījuma savdabīgums nozīmē attiecības starp Dievu un galīgo esošo, kuras var saprast un ir jāsaprot analoģijā ar cēloniskumu, kurā "cēlonis" kļūst par pašu izraisīto seku iekšējo konstitutīvo principu.

Formālā cēloniskuma modelis

Ja Dievs savā īstajā, absolūtajā realitātē un diženumā pats ir dāvana, tad varbūt var runāt par kādu formālu cēloniskuma principu atšķirībā no eficienta cēloniskuma, darbīga cēloniskuma (*Wirkursächlichkeit*). Eficientā cēloniskuma gadījumā izraisītais vismaz mūsu pašu kategoriālās pieredzes telpas ietvaros vienmēr ir atšķirīgs no darbīgā (*Wirkenden*). Taču mēs zinām arī formālu cēloniskumu: noteikts esošais, kāds esamības princips ir kāda cita subjekta konstitutīvais moments ar to, ka tas pats sevi dara zināmu šim subjektam un iedarbojas ne tikai uz kaut ko no sevis atšķirīgu, kas pēc tam ir iekšējais konstitutīvais princips tam, kas pieredz šo iedarbīgo cēloniskumu. Šādu formālu cēloniskumu mēs varam domāt, lai padarītu skaidrāku to, ko šeit vēlamies pateikt. Dievs tajā, ko saucam par žēlastību un nepastarpinātu Dieva uzlūkojumu, reāli ir cilvēka – kā tāda, kas pastāv pestīšanā un pilnveidojumā, – iekšējais konstitutīvais princips.

Šis iekšējais formālais cēloniskums atšķirībā no mums parasti atbilstoši pieredzei dotajiem iekšējiem būtības konstitutīvajiem (*wesenskonstitutiven*) cēloņiem jādomā tā, ka iekšējais konstituējošais (*konstituierende*) cēlonis savu īsto būtību absolūtā neskartībā un brīvībā patur pats sevī. Šā Dieva pašvēstījuma ontoloģiskā būtība vai šā Dieva pašvēstījuma iespējamība tādējādi paliek apslēpta savā vienreizīgumā. Šā pašvēstījuma iespējamība ir absolūta Dieva prerogatīva, jo tikai Dieva absolūtā esamība var ne tikai kādā statīt no sevis atšķirīgo, nepakļaujoties diferencei pret to, bet [pašvēstījums] var arī pats sevi vēstīt kā viņš pats, nezaudējot šajā vēstījumā sevi pašu.

Tāpēc šā pašvēstījuma ontoloģisko būtību līdz jēdzieniskumam var novest tikai refleksīvi – dialektiski un analoģiski modificējot citus jēdzienus, kuri mums zināmi no citurienes. Ja vispār grib uzsākt šādu analoģisku ontisko jēdzienu pielietojumu, tad tieši analoģiskam izteikumam par Dieva pašvēstījumu izmantojams iekšējā formālā cēloniskuma jēdziens atšķirībā no it kā no ārienes nākoša darbīgā cēloniskuma. Šajos jēdzienos var tikt pateikts, ka pašvēstījumā Dievs savā absolūtajā esamībā sevi notur formālā atšķirībā no radīti esošā, t. i., ka Viņš nevis tieši sākotnīgi kreatūrā ietekmē un izraisa kaut ko no Viņa paša atšķirīgu, bet gan paužot dara savu dievišķo realitāti par radījuma pilnveidojuma *konstitutivum*.

Šādi izprasta pašvēstījuma jēdziena iekšēja izpratne un ontoloģiska leģitimācija ir dota ikviena galīga esošā vērstības uz absolūto esamību un Dieva noslēpumu transcendentālajā pieredzē. Jau transcendencē kā tādā absolūtā esamība ir šās transcendentālās kustības uz to dziļākais un konstituējošais [pirmsākums] un nevis tikai kādas kustības ārpusē paliekošais "Uz kurieni" un ārējais mērķis. Tieši tāpēc "Uz kurieni" nav tāds transcendentālās kustības moments, ka tam tikai tajā būtu savs pastāvīgums un jēga, bet gan, būdams dziļākais, tas paliek arī absolūti diženais un neaizskaramais pāri šai transcendentālajai kustībai.

Dieva pašvēstījums nepastarpinātai izziņai un mīlestībai

Šādi izprasta Dieva pašvēstījuma garīgajam subjektam būtība un jēga pastāv tur, ka Dievs kļūst nepastarpināti [tuvs] subjektam kā garīgam subjektam, tātad izziņas un mīlestības pamatvienībā. Esamīgam pašvēstījumam jau no sākta gala jātiek izprastam kā personālas nepastarpinātas Dieva izziņas un mīlestības uz Dievu iespējamības priekšnosacījumam. Taču šis nepastarpināti izzinošais un mīlošais tuvums Dievam kā paliekošajam

absolūtajam Noslēpumam jādomā nevis kā rets fenomens, kas pievienojas kādai lietiski domātai realitātei, bet gan kā tā īstenā būtība, kas veido ontoloģiskās attiecības starp Dievu un kreatūru.

Saistībā ar kristoloģiju, ko attīstīsim turpinājumā, vēl bez tam būs jāparāda, ka radīšana kā darbīga cēlonība – t. i., cita kā tāda brīva statīšana, ko veic Dievs, – jādomā kā priekšnosacījums brīva pašvēstījuma iespējamībai un kā tā deficientais, kaut arī par sevi vienīgi domājamais mods. Kristoloģijā var tikt padarīts vēl skaidrāks, ka šis Dieva pašvēstījums ne-dievišķajā kā priekšnosacījumu implicē eficientu no Dieva atšķirīga cita priekšnosacīšanu (*Verursachung*). Vēlāk vēl skaidrāk vajadzēs parādīt, ka šāda radoša Dieva darbīgā cēlonība pamatā jādomā kā tādas absolūtas, milzīgas Dieva iespējamības modalitāte vai deficients mods, ka viņš – *agape* personā, absolūti sevī pašā svētlaimīgs un pilnīgs subjekts – tieši tādēļ var ņemt līdzdalību citā.

Ja esamība ir esamība-pie-sevis (*Beisichsein*), ja esošā būtība, ciktāl tai piemīt esamība, ir iekšējā apgaismotība un personiska pašpiederība (*Selbstbesitz*), ja jebkura vismazākā esīguma pakāpe var tikt aptverta tikai kā deficienta, ierobežota un esamības dotības (*Gegebenseins*) depotencēts veids, tad Dieva esamības veida (*Seinshafter Art*) pašvēstījums radījumam *per definitionem* ir vēstījums nepastarpinātai izziņai un mīlestībai; protams, pareizs ir arī pretējais, t. i., patiesā, nepastarpinātā Dieva izziņa un mīlestība pati par sevi nepieciešami nozīmē šo reālāko Dieva pašvēstījumu.

Dieva pašvēstījuma absolūtais nesaistīgums

Ar to ir pateikts, ka šāda Dieva pašvēstījums kreatūrai nepieciešami jāsaprot kā Dieva augstākās personālās brīvības akts, kā Viņa augstākās intimitātes atklāšanas akts absolūti brīvā mīlestībā. Tāpēc kristietiskā teoloģija šo pašvēstījumu izprot kā absolūti labvēlīgu, t. i., kā "nesaistīgu" (*ungeschuldet*), proti, tādu, kas attiecībā pret katru galīgo esošo apsteidz jebkuru iespējamo galīgā subjekta saistīgo (*schuldigen*) noslēgšanos pret Dievu, un tādējādi Dieva pašvēstījums ir ne tikai žēlastība kā piedošana, kreatūras saistīgās noslēgšanās pārvarēšana, bet jau iepriekš ir nesaistīgais Dieva brīvās mīlestības brīnums, kuru Dievs pats padara par cilvēciskās eksistences realizācijas iekšējo principu un "priekšmetu".

Tāpēc katoliskajā teoloģijā dievišķais pašvēstījums žēlastībā un pilnībā ar nepastarpinātu Dieva uzlūkojumu tiek raksturots kā "pārdabisks". Ar

šo jēdzienu jānorāda, ka Dieva pašvēstījums ir visbrīvākās mīlestības akts, tostarp arī attiecībā uz jau radīšanā statīto galīgo garīgo esošo. Arī attiecībā uz jau statīti priekšstatīto (*gesetzt vorausgesetzten*) kreatūrisko subjektu Dieva pašvēstījums aizvien ir brīvas mīlestības – augstākā mērā pašsaprotamas un reizē ne no viena cita izteikuma (*Absatz*) ar nepieciešamību atvasināmas – brīnums.

Nesaistīgums nenozīmē nebūtisko

Ar šo mācību par žēlastības pārdabiskumu un pilnību Dieva uzlūkojumā nav sacīts, ka pārdabiskā garīgās kreatūras "pacelšana" nebūtiski un nejauši pievienotos neierobežotas transcendences garīgā subjekta būtībai un struktūrai. Konkrētajā kārtībā, kuru mēs sastopam mūsu transcendentālajā pieredzē – kas interpretēta ar kristietiskās atklāsmes palīdzību –, garīgā kreatūra no sākta gala ir statīta kā šāda dievišķa pašvēstījuma adresāts. Cilvēka garīgo būtību no sākta gala ir radoši statījis Dievs, jo Dievs grib paust sevi: Dieva eficientā radošā [darbība] kļūst iedarbīga, jo Dievs mīlot grib dāvāt pats sevi. Cilvēka transcendence konkrētā kārtībā no sākta gala ir gribēta kā Dieva pašvēstījuma telpa, kurā vienīgi šī transcendence gūst savu galīgo pilnību. Transcendentālās kreatūras tukšums dots tādā kārtībā, kāda vienīgi ir īstena, *jo* šo tukšumu rada Dieva pārpilnība, *lai* paustu tai sevi pašu. Bet tieši tāpēc šis vēstījums nav jādomā panteistiski vai gnostiski kā naturāla Dieva difūzijas norise, bet gan kā brīvākā mīlestība, kura dāvā, kaut arī tā spētu sevi paturēt un sevī vienā būt svētlaimīga. Šī brīvākā mīlestība ir tāda, kura brīvā labvēlībā rada tādu tukšumu, ko tā vēlas brīvi piepildīt. Tāpēc šo Dieva pašvēstījumu garīgajai kreatūrai var un vajag apzīmēt kā pārdabisku, kā jau iepriekš grēkā nevainojamu, ar to neievedot cilvēka vienā realitātē daudzstāvīgu duālismu. Cilvēka vislielākās dzīles konkrētā vienā un vienīgi reālajā cilvēciskās šeitesamības kārtībā ir Dieva pašvēstījums, vismaz kā piedāvāts un cilvēka brīvībai iepriekšdots kā nosacījums tā augstākai un saistīgākai realizācijai. Un tieši šie vislielākie dziļumi un vienīgi pašsaprotamais ir Dievs, noslēpums, brīvā mīlestība Dieva pašvēstījumā – un tāpēc pārdabiskais, jo cilvēka konkrētā kārtībā viņš pats ir, pateicoties tam, kas viņš pats nav, un tāpēc ka tas, kas viņš pats neizbēgami un nezūdoši ir, viņam ir dots kā priekšnosacījums un nosacījums tai iespējamībai, ko viņam visā patiesībā ļauts gūt absolūtā, brīvā un nevainojamā mīlestībā: Dievs savā pašvēstījumā.

Piezīmes pie baznīcas mācības

To, kas līdz šim teikts par Dieva pašvēstījumu, parāda Svētie Raksti un oficiālā baznīcas mācība, kad tā teic, ka attaisnots cilvēks patiesībā kļūst par Dieva bērnu; viņā kā templī mīt Dieva gars kā patiesi dievišķa dāvana; viņš ir līdzdalīgs pie dievišķās dabas; viņš skatīšot Dievu vaigu vaigā, tā kā Viņš ir pats par sevi bez pastarpinoša spoguļa, līdzības vai mīklas; to, ko viņš kādreiz gūs un kas viņš būs, viņš kā iemaksā un dzīvā iedīglī saņems jau tagad visā patiesībā – kaut arī apslēpti – tieši attaisnojošajā žēlastībā.

Visi šie un līdzīgie izteikumi nedrīkst tikt uztverti kā hiperbolisks kaut kāda svētlaimes un laimes stāvokļa apraksts. Izšķirošais Jaunās Derības vēstī drīzāk ir tas, ka pasaulīgo varu un spēku loks ir ticis pārrauts ar viena un mīloša Dieva – kurš ir *Dievs* un nevis kāda numinoza vara – darbību, iedibinot reālu nepastarpinātību ar Dievu. Bībeles vārdiem runājot, mums vairs nav darīšanas ar varām un spēkiem, nav darīšanas ar dieviem un eņģeļiem, nav darīšanas ar nepārskatāmu mūsu pašu pirmsākumu plurālismu, bet gan [ir darīšana] ar vienu dzīvīgu, visu pārējo sevī pašā radikāli pārspējošu Dievu; ar to, kurš vienīgais var tikt saukts šajā vārdā, kas [nepiederas] nevienam citam. Viņš, atšķirībā no visām numinozajām varām un spēkiem, lai kādi tie arī būtu, nepastarpināti ir šeit savā Svētajā Garā, kas mums dots, un tajā, ka tiek saukts par "Dēlu", jo tas no sākta gala ir pie Dieva un pats Dievs.

Kristietība kā nepastarpinātības ar Dievu reliģija Viņa pašvēstījumā

Kristietība tikai tad var būt no citām reliģijām atšķirama un atšķirīga, visu pārējo radikāli pārspējoša attieksme pret Dievu, ja šī attieksme atzīst nepastarpinātību ar Dievu, kas Dievam reāli ļauj būt Dievam tieši ar Dieva patiesā pašvēstījuma palīdzību, – Dieva, kurš sniedz nevis kaut kādu numinozu, noslēpumainu devumu kā kaut ko no sevis atšķirīgu, bet gan pats sevi.

Tiesa, ar izteikumu, ka mums absolūtā nepastarpinātībā ar Dievu ir darīšana ar pašu Dievu, tiek prasīts bez nosacījumiem pavērties (*einzulassen*) vārdā Nenosaucamajam, nepieejamajai Gaismai, kas mums var šķist kā tumsa, svētajam Noslēpumam, kurš, jo tuvāk mums nonāk, jo vairāk kā tāds paveras un [tāds arī] paliek. Proti, mums ar šo izteikumu tiek prasīts iziet visus ceļus neizejamajā, iedibināt visus pamatus bezdibenī, izprast visus pierādījumus kā norādījumus neaptveramībā un

nekur nedomāt, ka varētu būt kāds galīgi pieņemams atskaites punkts, no kura varētu izveidot absolūtu koordinātu sistēmu, lai izkārtotu visu pārējo. Proti, ar šo izteikumu mums ir prasīts pieļaut un brīvi pieņemt nodotību neizsakāmā svētā Noslēpuma ziņā, kas kā tāds mums vienmēr kļūst radikālāks, jo vairāk tas vēstī pats sev un jo vairāk mēs ļaujam šo pašvēstījumu sniegt sev tajā, ko saucam par ticību, cerību un mīlestību. Taču patiesībā par Dieva absolūto pašvēstījumu, kurā Viņš reizē ir Devējs, dāvana un dāvanas pieņemšanas pamats, arī ir sacīts, ka tas, kurš atraisās absolūti no visa, tiek vien nebeidzamās mīlestības tuvuma aptverts, ir sacīts, ka tas, kurš uzsāk bezgalīgu ceļu, atnāk un vienmēr jau ir atnācis un ka absolūta nabadzība un nāve tam, kas pieņem to un visu tās nežēlību, nav nekas cits kā aizsākums nebeidzamai dzīvei.

Tas, kas var tikt teikts, lai izskaidrotu žēlastību un nepastarpinātu Dieva uzlūkojumu, tāpēc vairs nav kategoriāla saruna par kādu noteiktību, kas dota līdzās citai, bet gan ir neizsakāmā Dieva kā mums dotā Dieva izteikums un tāpēc izteikums, kas kaut kādā pavisam noteiktā transcendentāli paliekošā veidā atkārto Dieva nosaukumu un mēmo norādi uz mūsu transcendentālo pieredzi, – tikai tieši tā, ka tagad var tikt arī pateikts, ka šai pieredzei tās radikālākā iespējamība ne tikai vienmēr jau piemīt (*vor sich hat*), bet ka tā to arī iegūs, ka tā virzībā uz šo iegūšanu jau vienmēr ir balstīta nākotnes pašvēstījumā, uz kuru kā absolūti piepildītu šī virzība norisinās. Tāpēc mācība par šo žēlastību un tās piepildījumu ir pavēle ticībā, cerībā un mīlestībā radikāli un atklāti turēt sevi atvērtu neizsakāmajai, neiztēlojamajai un bezvārda Dieva nākamībai kā absolūtai atnākšanai un nenoslēgties, pirms nekas vairs nav jānoslēdz, jo ārpusē nekā vairs nav, jo mēs pilnībā būsim Dievā un Viņš pilnībā mūsos.

3. Pašvēstījuma kā "pārdabiska eksistenciāļa" piedāvājums

Līdz šim mūsu izejpunkts bija skaidra kristietiskās ticības mācība. Kaut arī ir nepārprotams tas, ka – un nākamajā gājumā to vajadzēs apdomāt – cilvēks savas šeitesamības augstāko, skaidri un gaiši izteikto patiesību uzzina no skaidras, baznīcas oficiāli formulētas atklāsmes, kura ienāk "no ārienes" ar cilvēka [sacītiem] vārdiem, tos uzklausot, un ka šādu savas šeitesamības skaidrojumu viņš neveido viens pats no savas privātās

pieredzes par sevi pašu skaidrojuma, tomēr varētu rasties iespaids, ka izteikums "cilvēks ir Dieva absolūtā pašvēstījuma notikums" cilvēkam būtu apsolīts no ārienes kādā tīrā jēdzieniskuma telpā, ka šis izteikums patiesībā ar refleksīva vārda noteiktību nepauž cilvēkam to, kas viņš patiesībā pats ir un kādu viņš sevi savas šeitesamības pamatā pieredz. Taču tas nav tā.

Atzinums par Dieva pašvēstījumu kā ontoloģisks atzinums

Atzinums, ka "cilvēks ir Dieva absolūtā pašvēstījuma notikums", nenorāda uz kādu lietisku objektivitāti "cilvēkā". Šāds atzinums nav kategoriāls un ontisks, bet gan ir ontoloģisks atzinums, kas ļauj izteikt subjektu kā tādu un tāpēc savas subjektivitātes dziļumos – tātad [arī] savas transcendentālās pieredzes dziļumos. Kristietiskā mācība, kas refleksīvajā cilvēciskajā vārdā baznīcas atziņā (*Bekenntnis*) kļūst jēdzieniska, vienkārši cilvēkam nedara zināmu no ārienes un tikai jēdzienā izteikto. Drīzāk tā piesauc realitāti, kura tiek ne tikai pateikta, bet dota un cilvēka transcendentālajā pieredzē reāli pieredzēta. Tātad tā cilvēkam izsaka viņa īsto – pat ja arī nereflektēto – pilnīgo pašizpratni.

Lai gūtu izpratni par tikko izvirzīto tēzi, visupirms jāpārdomā, ka izvirzītais izteikums par mūsu pamatprincipa dziļāko un augstāko īpatnību nedomā izteikumu, kas noderētu tikai tam vai citam cilvēkam atšķirībā no citiem, tātad, piemēram, tikai kristītajiem, attaisnotajiem iepretī pagāniem un grēciniekiem. Tēze, ka cilvēks kā subjekts ir Dieva pašvēstījuma notikums, neraugoties uz to, ka tā runā par brīvu nevainojamu žēlastību, par Dieva brīvas mīlestības uz kreatūru brīnumu, ir izteikums, ar kuru domāti pilnīgi visi cilvēki un kurš izsaka kādu jebkura cilvēka eksistenciāli. Šāds eksistenciālis nekļūst saistīgs (*geschuldet*) un šādā ziņā nekļūst "naturāls" tādēļ, ka tas *visiem* cilvēkiem dots kā viņu konkrētās šeitesamības eksistenciālis un dots pirms viņu brīvības, viņu pašizpratnes un pieredzes. Realitātes žēlastīgumam nav nekāda sakara ar jautājumu, vai tā dota daudziem vai tikai nedaudziem cilvēkiem. Mūsu sacītais par Dieva pašvēstījuma pārdabiskumu un nesaistīgumu neapdraud vai neapšauba to, ka šis pašvēstījums *katram* cilvēkam ir dots vismaz piedāvājuma modā. Dieva mīlestība tādēļ nav mazāks brīnums, ja tā vismaz kā piedāvājums uzrunā visus cilvēkus. Tikai visiem dotais realizē žēlastības būtību radikāli. Nesaistīgais, kas vienam cilvēkam dāvāts un citam liegts, īstenībā savā patiesajā būtībā ir tas, kas tieši tāpēc atrodas visu cilvēku iespējamības laukā, ka vienam tiek dots un citam,

kam arī varētu tikt dots, tiek liegts, kaut gan tas arī viņam varētu būt bijis dots. Tāpēc šāda izpratne realizē tikai atsevišķam dotā nesaistīgā jēdzienu, nevis būtību pārsniedzošā pārdabiskā jēdzienu.

Tātad šis pārdabiskais nepārstāj būt tāds, ja kādam, kam piemīt šī neierobežotās transcendences būtība, tas tiek dots kā būtību pārsniedzošs piepildījums, vismaz kā piedāvājuma modā vērsts uz cilvēcisko brīvību. Šajā nozīmē jebkurš, īsteni radikāli *jebkurš* cilvēks jāsaprot kā Dieva pārdabiska pašvēstījuma notikums, kaut arī ne tieši tajā nozīmē, ka jebkurš cilvēks nepieciešami šo Dieva pašvēstījumu cilvēkam brīvībā pieņem. Tā kā cilvēka būtība, viņa garīgā personalitāte, neraugoties uz tās noturību (*Bleibendheit*) un neizbēgamo dotību tādam brīvības subjektam, tieši šai brīvībai ir uzdota tā, ka brīvais subjekts pats sev var piederēt Jā un Nē modā, nosvērtas un paklausīgas pieņemšanas modā vai arī protesta pret brīvībai nodotu būtību modā, tad cilvēka absolūtas nepastarpinātības ar Dievu eksistenciālis caur šo dievišķo pašvēstījumu var eksistēt kā ilgstoši brīvībai piedāvāts [eksistenciālis] tīras iepriekšdotības modā, pieņemšanas modā un noraidījuma modā.

Šis Dieva pašvēstījuma dotības veids attiecībā uz cilvēcisko brīvību neatceļ reālo šā pašvēstījuma dotību kā piedāvātu, jo, protams, arī piedāvājums kā tikai iepriekšdots vai arī kā caur brīvību noraidīts, jādomā nevis kā vēstījums, kas varētu būt, taču nav, bet gan kā vēstījums, kurš ir reāli noticis un ar kuru brīvība kā transcendentāla vienmēr neizbēgami un reāli ir un paliek konfrontēta.

Pašvēstījums kā tā pieņemšanas iespējamības nosacījums

Dieva pašvēstījums ir dots ne tikvien kā dāvana, bet arī kā nepieciešams priekšnosacījums tādai šās dāvanas pieņemšanas iespējamībai, kas šai dāvanai īsteni ļauj palikt Dievam pašam, nepārvēršot šo dāvanu zināmā mērā no Dieva par galīgu, radītu dāvanu, kas Dievu tikai reprezentē, taču kas pati nebūtu Dievs. Lai varētu pieņemt Dievu, šajā pieņemšanā Viņu vēlreiz nedepotencējot mūsu galīgumā, šai pieņemšanai jābūt paša Dieva balstītai, un Dieva pašvēstījums, būdams piedāvāts, ir arī nepieciešams priekšnosacījums tā pieņemšanai.

Tātad cilvēkam ir jābūt darīšanai ar Dievu tā, kā Dievs ir pats sevī; ja viņam savā brīvībā ir jāatveras vai jānoslēdzas šim Dieva pašvēstījumam tā, lai šī reakcija Dievu pašu nedepotencētu cilvēka līmenī, tad šim Dieva pašvēstījumam kā tā pieņemšanas iespējamības apslēptam nosacījumam vienmēr jau jābūt dotam cilvēkā, ja viņš jādomā kā subjekts,

kas uz šādu pieņemšanu ir spējīgs un tāpēc arī saistīts ar pienākumu to pieņemt. Un pretēji: Dieva pašvēstījumam kā tā personālas pieņemšanas iespējamības priekšnosacījumam – nekaitējot šās pieņemšanas nesaistīgumam – jābūt dotam katrā cilvēkā, vienīgi pieņemot, ka viņam principiāli tiktu atzīta šādas personālas Dieva pieņemšanas iespējamība, jo Dievs savā universālajā pestīšanas gribā pilnību, kura pastāv šā dievišķā pašvēstījuma pilnīgā pieņemšanā, ir piedāvājis un paredzējis ne tikai atsevišķiem cilvēkiem, bet gan visiem.

Cilvēka pārdabiski paaugstinātā transcendentalitāte

No tā izriet, ka Dieva pašpiedāvājums pienākas visiem cilvēkiem un ir cilvēka transcendences un transcendentalitātes īpatnība. Taču šim Dieva pašvēstījumam kā tādam, kas piedāvāts un iepriekšdots cilvēka brīvībai kā tās uzdevumam un augstākās iespējamības nosacījumam, tāpēc piemīt arī cilvēka vispār transcendentālās konstitūcijas visu momentu īpatnība.

Šāds cilvēka transcendentālās konstitūcijas moments nav kādas cilvēka atsevišķas aposterioras un kategoriālas pieredzes priekšmets *līdzās* citiem viņa pieredzes priekšmetiem. Cilvēkam sākotnēji ar šo pārdabisko konstitūciju nav darīšana priekšmetiski. Cilvēka pārdabiskā transcendentalitātes konstitūcija Dieva piedāvātā pašvēstījuma pastarpinājumā ir viņa sākotnīgās un netematiskās subjektivitātes modalitāte. Un tāpēc šī modalitāte var – ja vispār var – tikt tematizēta labākajā gadījumā papildu refleksijā un objektivēta papildu jēdzienā. Šāda pārdabiska transcendentalitāte ir tikpat neuzkrītoša, nepamanāma, nomācama, apstrīdama un aplami interpretējama kā viss cilvēka transcendentāli garīgais vispār. Šis iepriekšējais un pirms brīvības dotais Dieva pašvēstījums nenozīmē neko citu kā tikai to, ka gara transcendentālā kustība izziņā un brīvībā uz absolūto Noslēpumu ir paša Dieva balstīta Viņa pašvēstījumā, ka šī kustība tās "Uz kurieni" un "No kurienes" rod nevis svētajā Noslēpumā kā mūžīgi tālā, vienmēr vien asimptotiski sasniedzamā mērķī, bet gan absolūta tuvuma un nepastarpinātības Dievā.

Žēlastības pieredze un tās apslēptība

Tāpēc Dieva žēlastības pilnais pašvēstījums kā transcendences modifikācija, ar kuras starpniecību klātesošs ir transcendenci iekšēji paverošais un nesošais svētais Noslēpums kā absolūtā tuvuma un pašvēstījuma Noslēpums, nevar tūlīt tikt novērsta ar to cilvēka transcendences pamatstruktūru vienkāršu, individuālu refleksiju un psiholoģisku introspekciju,

kuras mēs mēģinājām iztēloties mūsu pārdomu otrajā gājumā. Dabiskā gara absolūti neierobežotā transcendence izziņā un brīvībā ar tās "Uz kurieni", svēto Noslēpumu jau pati par sevi nozīmē tādu subjekta ierobežotības pārvarēšanu, ka Dieva guvums absolūtā pašvēstījumā īsti neatrodas ārpus šās bezgalīgās transcendences iespējamības arī tad, ja tas paliek nesaistīgs, un tāpēc šīs abstraktās iespējamības transcendentālo pieredzi, no vienas puses, un tās radikāla izpildījuma pieredzi caur Dieva pašvēstījumu, no otras puses, nav iespējams ar vienkāršu atsevišķā introspekciju droši un viennozīmīgi atšķirt (*abheben*) vienu no otras, iekams šis izpildījums ar pašvēstījumu vēl notiekošās brīvības vēstures (kas notiek, pieņemot vai noraidot tās pabeigtību) galīgumā, kuru mēs mēdzam saukt par Dieva nepastarpināto uzlūkojumu, vēl nav gūts.

Transcendentālā pieredze – arī šajā žēlastības modalitātē –, no vienas puses, un reflektētā transcendentālā pieredze, no otras puses, jēdzieniski tikpat maz ir viens un tas pats, cik maz viens un tas pats ir pašapziņa un priekšmetiski veikta teikumiska (*satzhafte*) apzinātā zināmība. Šajā gadījumā Dieva žēlastīgā pašvēstījuma kā mūsu transcendentalitātes modifikācijas nereflektējamībai un nereflektētībai ir divkāršs pamats: šā pašvēstījuma adresāta caur subjektīvā gara neierobežotību jau kā dabiska gara [pamats] un Dieva pašvēstījuma vēl nepilnīgā, t. i., šā pašvēstījuma Dieva uzlūkojumu vēl nesniedzošā stāvokļa (*Zuständlichkeit*), [pamats].

Dieva žēlastīgā pašvēstījuma transcendentālo pieredzi – vai, izsakoties citādi, gara kā izziņas un mīlestības uz Dieva nepastarpinātību dinamiku un finalizētību tādā veidā, ka mērķis kā tāds (tieši Dieva pašvēstījuma dēļ) ir arī pašas kustības spēks (to mēs parasti saucam par žēlastību), – un garīgās dinamikas būtību mēs adekvāti varam aprakstīt tikai tādējādi, ka sakām: apžēlotais gars virzās mērķī (caur Dieva pašvēstījumu) uz mērķi (*visio beatifica*), un tāpēc tiešas un droši uztverošas individuālās refleksijas neiespējamības dēļ no tā nedrīkst secināt, ka šis Dieva pašvēstījums būtu absolūti viņpusējs subjektam un apziņai (*subjekt- und bewußtsensjenseitige*), kas tiktu postulēts *tikai* caur kādu no ārienes cilvēkam piegādātu teoriju. Īstenībā runa ir par transcendentālu pieredzi, kas liek sevi manīt cilvēka šeitesamībā un iedarbojas no tās.

Te visupirms var vērsties pie tās individuālās pieredzes, kura cilvēkam ir un var būt par šo Dieva pašvēstījumu, proti, nevar tikt atzīta individuālajā sfērā ar *viennozīmīgu* refleksīvu drošību (neraugoties uz iespējamiem izņēmumiem), tomēr nav arī refleksijai vienkārši neeksistējoša.

Arī tad, ja cilvēks ar savas transcendentālās sākotnīgās pieredzes vienkāršu introspekciju un individuālo tematizāciju nespētu atklāt Dieva žēlastīgā pašvēstījuma transcendentālo pieredzi vai pats no sevis vienozīmīgi droši to nespētu izteikt, viņš tomēr, ja tam šī savas transcendentālās pieredzes teoloģiskā, dogmatiskā interpretācija piedāvāta caur atklāsmes vēsturi, caur kristietību, var atpazīt tajā savu paša pieredzi. Viņš var rast tajā drosmi un uzticēšanos, saskaņā ar to interpretēt savas paša pieredzes neizsakāmo, bez ierunām un ierobežojumiem pieņemt savas neskaidrās pieredzes bezgalību; viņš savā eksistenciēlajā lēmumā var uzskatīt, ka ir leģitīmi paļauties uz šo principā vairs refleksīvi adekvāti nešķiramo, bet vienmēr jau realizēto savas sākotnīgās transcendentālās pieredzes sintēzi un tās aposteriori teoloģisko kristietisko skaidrojumu un drosmīgi tam pavērties.

Šajā sakarībā droši var teikt: cilvēks, kurš vispār ļaujas savai svētā Noslēpuma transcendentālajai pieredzei, izbauda, ka šis Noslēpums ir ne tikai bezgalīgi tāls horizonts, noraidoši un distancējoši vērsta tiesa par viņa appasauli un koppasauli un viņa apziņu, ne tikai baismais, kas viņu atbaida ikdienas šaurajā mājīgumā, bet arī ka šis svētais Noslēpums ir patvērumu sniedzoša tuvība, piedodoša intimitāte, īstās mājas, sevi atdodoša mīlestība, slēptuve (*das Heimliche*), kurā var paglābties no savas paša dzīvesmācības un apdraudētības nemājīguma un tikt pieņemts. Tieši tas, kurš savas vainas pazudinātībā tomēr uzticoties vēršas pie savas šeitesamības klusībā valdošā Noslēpuma, sevi atraisa kā tādu, kas arī savā vainā vairs negrib sevi patvarīgi izprast tikai no sevis paša, pieredz sevi kā tādu, kurš nepiedod sev pašam, bet kuram tiek piedots, un viņš pieredz šo dāvāto piedošanu kā pašu piedodošo, atraisošo un patvērumu sniedzošo Dieva mīlestību, kura piedod *ar to*, ka viņš dod sevi pašu, jo tikai tur var pastāvēt īsteni vairs nepārspējama piedošana.

Cik spēcīga un kāda cilvēka individuālajā vēsturē noteiktā telplaika punktā lokalizēta vai cik bezkrāsaini difūza savā pamatnoteiktībā var būt šāda Dieva absolūtas tuvības viņa radikālajā vēstījumā transcendentālā pieredze; cik ļoti tā var būt katra atsevišķā – neatkarīgi no jebkura cita – pieredze, vai arī no atsevišķā puses tiek atzīta, piedaloties stiprāku un svētāku cilvēku reliģiskajā pieredzē un raugoties uz viņiem, – tas viss ir otršķirīgs jautājums.

Jautājums, pie kura mēs vienīgi nonākam, ir šāds: atsevišķa cilvēka individuālā pieredze un cilvēces kolektīvi reliģiskā pieredze zināmā vispusīgā vienībā un interpretācijā sniedz mums tiesības cilvēku tur, kur

viņš visdažādākajos veidos sevi apzinās kā neierobežotas transcendences subjektu, interpretēt kā Dieva absolūta, radikāla pašvēstījuma subjektu.

Pieredze, pie kuras šeit tiek apelēts, nav visupirms un visubeidzot pieredze, kuru kāds cilvēks īsteno tad, kad viņš ar gribas palīdzību atbildīgā veidā skaidri izlemj veikt reliģisku darbību, t. i., piemēram, lūgties, veikt kulta darbību vai refleksīvi, teorētiski nodarboties ar reliģisku tematiku, bet tā ir pieredze, kas ikvienam cilvēkam sniegta jau iepriekš kopā ar šādām reliģiskām darbībām un lēmumiem, proti, iespējams, tādā veidolā un jēdzieniskumā, kas šķietami nav pat reliģisks. Ja Dieva pašvēstījums ir augstākajā mērā mūsu transcendentalitātes kā tādas radikalizējoša modifikācija, caur kuru mēs esam subjekti, un ja mēs kā šādi transcendentālās neierobežotības subjekti esam mūsu šeitesamības banālākajā ikdienībā, profānajā satiksmē ar kaut kādām atsevišķa veida realitātēm, tad ar to ir principiāli dots, ka sākotnīgā Dieva pieredze arī savā pašvēstījumā var būt tik vispārīga, tik netematiska, tik "nereliģiska" tāpēc, ka tā notiek visur – bez vārdiem, bet reāli –, kur mēs pavadām savu šeitesamību. Tur, kur cilvēks, teorētiski vai praktiski izzinot vai subjektiski darbojoties, nonāk savas šeitesamības bezdibenī, kas vienīgais visam dod pamatu, un kur turklāt šim cilvēkam ir drosme ielūkoties sevī pašā un savā dziļumā rast augstāko patiesību, tur viņš var arī uzzināt, ka šis bezdibenis viņu pieņem kā patiesais glabājošais patvērums un sniedz leģitimitāti un drosmi ticībai, ka šās pieredzes skaidrojums caur cilvēces pestīšanas un atklāsmes vēsturi (t. i., šās pieredzes kā Dieva radikāla pašvēstījuma notikuma skaidrojumu) ir šās šķietami banālās pieredzes vislielākais dziļums un augstākā patiesība. Protams, šādai pieredzei piemīt arī īpaši momenti: nāves pieredzē, radikālā mīlestības dāvātā laimē utt. Tur cilvēks skaidrāk nekā ierasti pamana, ka viņš, izlauzies pāri atsevišķajam, nonāk savā un svētā Dieva Noslēpuma priekšā, un šī kristietības augstākā patiesība par Dieva pašvēstījumu vien piebilst – arī aizvien vēl skaidrojoši un interpretējoši –, ka šī nonākšana nav vienkārši kāda noraidoša bezgalīga, neaptverama tāluma priekšā, bet ka šis Noslēpums vēstī mums pats.

Ciktāl cilvēks atrodas vēl topošās brīvības situācijā, ciktāl viņa brīvības situācija dēļ tā, ko mēs saucam par "iedzimto grēku", aizvien vēl ir vainas līdznoteikta situācija, ciktāl cilvēks, ja viņš uzsāk reflektēt, nekad savā refleksijā neatrodas kādas līdz šim pavisam neitrālas brīvības tīras iespējamības priekšā, bet gan vienmēr jau kādas brīvi darbojošās brīvības

priekšā, visbeidzot, ciktāl cilvēks šo savu jau vienmēr realizēto brīvību nevar izvērtēt, transcendentālā pieredze vienmēr jau ir daudznozīmīga un ar cilvēka refleksiju adekvāti nepārvaldāma. Cilvēks sevi uztver kā subjektu, kas precīzi nezina, kā viņš, savas brīvības telpā [būdams] un izmantojot savu brīvību, ir izpratis un manipulējis vainas līdznoteiktās objektivācijas, kas precīzi nezina, vai viņš ir tās padarījis par savas paša sākotnīgās vainas [pilnās] izvēles parādībām vai par krustā sišanas ciešanām vainas pārvarēšanā. Vienlaikus cilvēks pieredz sevi kā Dieva absolūtā pašvēstījuma subjektu, kā subjektu, kas brīvībā, paužot Jā vai Nē, jau vienmēr pret šo norisi ir ieņēmis nostāju un turklāt konkrēto reālo šās nostājas veidu nevar adekvāti reflektēt. Tādējādi viņš pats šajā savas šeitesamības pamatjautājumā, kuru viņš subjektiski vienmēr jau ir atbildējis, refleksijā vienmēr paliek divdabīgs kā tāds subjekts, kas žēlastīgi paceltās transcendences subjektiskumu izpilda aposterioriski vēsturiski adekvāti nenoteiktā (*nie verfügten*) satiksmē ar savu appasauli un koppasauli, satiksmē ar kādu cilvēcisku "tu", kurā vēsture, transcendence un – caur abām kopā – satikšanās ar Dievu kā absolūto Tu vienībā gūst savu vienoto realizāciju (*Vollzug*).

4. Par Trīsvienības mācības izpratni

Kaut arī varbūt ir iespējams par kristietisko Trīsvienības mācību runāt, tikai noslēdzot centienus rast izpratni par inkarnācijas mācību, tomēr jau tagad varētu mēģināt no tikko sacītā gūt pirmo izpratni par kristietisko Trīsvienības mācību.

Jēdzieniskuma problemātika

Arī pilnībā respektējot kristietiskās Trīsvienības mācības baznīcas oficiālos un klasiskos formulējumus un pašsaprotamā ticībā pieņemot šajos formulējumos domāto, jāatzīst, ka izteikumi par Trīsvienību to katehisma veida formulējumos mūsdienu cilvēkam ir gandrīz nesaprotami un gandrīz vienmēr izraisa pārpratumus. Ja mēs līdz ar kristietisko katehismu sakām, ka vienā Dievā ir dotas trīs "personas" vienībā un vienas natūras vienīgumā, tad, trūkstot tālākam teoloģiskam izklāstam, ir gandrīz neizbēgami, ka cilvēks, kurš uzklausa šo formulu, ar "personu" domā tieši to, ko viņš parasti saista ar šā vārda saturu.

Vārdiem, kurus baznīca agrākos laikos ir lietojusi ārkārtīgi varenā teoloģijā un jēdzienu veidojumā, vēlāk vēl bija sava vēsture, kas nav vienkārši autonomā baznīcas rīcībā. Šī vēsture ir ne tikai baznīcas, bet arī citas cilvēciskās gara, jēdzienu un valodas vēstures virzīta, un visnotaļ var gadīties, ka dažs šāds vārds gūst saturu, kas vismaz rada briesmas, ka tā attiecināšana uz veciem, pašiem par sevi visnotaļ pareiziem formulējumiem piedēvē tiem aplamu, mitoloģisku un neīstenojamu jēgu.

Šī situācija nav pārsteidzoša, jo kristietiskā mācība, kad tā, lai izteiktu dievišķo Trīsvienību, izmanto vārdus "hipostāze", "persona", "būtne", "daba", lieto jēdzienus, kuri paši par sevi nav īsti skaidri un saprotami un kurus šeit vajadzētu lietot to skaidrībā. Drīzāk šie jēdzieni tikai lēnām un ar grūtībām baznīcas valodā, lai izteiktu domāto, tiek zināmā mērā norobežoti cits no cita un noteikti, balstoties uz šo valodas regulāciju, kaut gan šās noteikšanas vēsture parāda, ka varētu būt bijušas arī citas iespējas domātā asimptotiskai izteikšanai. Ja mēs šodien mūsu profānā veida valodas lietojumā runājam par "personu" atšķirībā no kādas citas personas, tad mēs tik tikko varam atturēties no domas, ka ikkatrā no šīm personām, lai tās būtu personas kā tādas, t. i., atšķirīgas personas, vajadzētu būt dotam savam, brīvam, sevi pārvaldošam, sevi no citiem nodalošam aktu centram, kas būtu pamatots uz zināšanu un brīvību, un ka persona būtu konstituēta tieši ar to. Taču dogmatiskā mācība par vienu vienīgo Dieva būtību tieši to izslēdz. Būtības vienīgums izsaka un iekļauj vienas vienīgas apziņas vienīgumu un vienas vienīgas brīvības vienīgumu, ja pašsaprotami arī šis vienas pie-sevis-esamības apziņā un brīvībā vienīgums Dieva Trīsvienībā paliek tādas noslēpuma pilnas Trīsvienības noteikts, kuru mēs atzīstam Dievā, stomīdamies runājot par personu Trīsvienību Dievā.

"Psiholoģiskās Trīsvienības mācības" problemātika

Mēs gan varam arī sacīt, ka lieliskās spekulācijas – ar kuru palīdzību kristietiskā teoloģija kopš Augustīna laikiem mēģina iztēloties Dieva iekšējo dzīvi pašapziņā un mīlestībā tādējādi, ka no tā izriet zināma apjautoša Dieva trīspersoniskuma izpratne – izpratne, kura, nepavisam neskarot mūs un mūsu kristietisko eksistenci, it kā iztēlo Dieva iekšējo dzīvi, – būtībā nav īpaši auglīgas (*hilfreich*). "Psiholoģiskā Trīsvienības mācība" – lai cik ģeniāli tā arī, sākot no Augustīna līdz pat mūsdienām, tiktu atkal no jauna pārdomāta – beigās neizskaidro tieši to, ko tā vēlas izskaidrot, proti, kāpēc Tēvs sevi izsaka Vārdā un ar Logosu izdveš no

sevis atšķirīgu Pneumu. Jo šādam skaidrojumam kā priekšnosacījums jau jāpieņem Tēvs kā sevi izzinošs un mīlošs, un tas nedrīkst Viņam ļaut konstituēties kā izzinošam un mīlošam tikai ar Logosa izteikšanu un Pneumas izdvešanu.

Arī tad, ja neņemam vērā visas šīs grūtības, paliek problēma: šādai spekulācijai par Trīsvienību katrā ziņā ir tāds trūkums, ka tā reāli neizvērtē Trīsvienības mācības atklāsmes un dogmatiski vēsturisko sākumpunktu Dēla un Gara – kā mums [dāvātās] dievišķā pašvēstījuma realitātes – *atpestījoši vēsturiskajā* (*heilsgeschichtlichen*) pieredzē, lai no turienes izprastu, kas īsti domāts ar pašu mācību par Dieva Trīsvienību. Psiholoģiskā Trīsvienības mācība pārlec Trīsvienības atpestījoši ekonomiskajai pieredzei par labu šķietami (*anmutenden*) gandrīz gnostiskai spekulācijai par to, kas notiek (*zugehe*) Dieva dziļumos, un ar to patiesībā aizmirst, ka Dieva vaigs, kā tas mums pievērsts šeit domātajā pašvēstījumā, šās pievērstības Trīsvienībā ir tieši Dieva paša *Par-sevi*, citiem vārdiem, dievišķais pašvēstījums žēlastībā un slavā īsteni ir paša Dieva pašvēstījums mums.

"Ekonomiskā", atpestījoši vēsturiskā Trīsvienība ir imanentā Trīsvienība

Taču, ja, gluži pretēji, tiek pieņemts un radikāli uzturēts priekšnosacījums, ka atpestījoši vēsturiskā un atklāsmes vēsturiskā Trīsvienība *ir* "imanenta", jo Dieva pašvēstījumā radījumam žēlastībā un inkarnācijā Dievs reāli sevi dāvā un parādās tā, kā Viņš ir pats par sevi, tad, raugoties uz atpestījoši ekonomisko aspektu, kas Dieva pašatklāsmes vēsturē dots Vecajā un Jaunajā Derībā, var sacīt: kolektīva un individuāla veida pestīšanas vēsturē mums nepastarpināti parādās nevis kādas Dievu pārstāvošas numinozas varas, bet gan parādās un ir dots patiesībā pats viens Dievs, kurš savā absolūtajā vienreizīgumā, nesamainībā un nepārstāvamībā atnāk šeit, kur esam mēs paši un kur mēs Viņu, tieši šo Dievu pašu, stingri uztveram kā Viņu pašu.

Tā kā Viņš ir atnācis atsevišķa cilvēka šeitesamības slēptākajos dziļumos kā mūs dievišķojoša pestīšana, mēs Viņu īsteni un patiesībā saucam par "Svēto Pneumu", "Svēto Garu". Tā kā tieši šis viens un tas pats Dievs mūsu šeitesamības konkrētajā vēsturiskumā stingri kā Viņš pats mums šeit ir kā Jēzus Kristus – Viņš pats un nevis kāds pārstāvis –, sauksim viņu vienkārši par "Logosu" vai par Dēlu. Tā kā tieši šis Dievs, kurš atnāk pie mums kā Gars un Logoss, vienmēr ir Neizsakāmais,

svētais Noslēpums, savas atnākšanas neaptveramais Pamats un sākotne Dēlā un Garā un sevi kā tādu saglabā, mēs Viņu, vienīgo Dievu, saucam par Tēvu. Tā kā tāpēc Gara, Logosa-Dēla un Tēva gadījumā stingrā nozīmē runa ir par to, ka Dievs dāvā pats sevi un nevis kādu citu no Viņa atšķirīgu, stingrā nozīmē par Garu, Logosu-Dēlu un Tēvu līdzīgā veidā jāteic, ka tie ir viens un tas pats Dievs vienas Dievības neierobežotajā pilnībā, vienas un tās pašas dievišķās būtības piederībā. Tā kā Dieva dotības veids mums kā Gars, Dēls un Tēvs savā ziņā nenozīmē to pašu dotības veidu, tā kā reāli dotības veidā mums ir dotas patiesas un reālas atšķirības, mums šie trīs dotības veidi stingri jāatšķir. "Priekš mums" visupirms Tēvs, Dēls-Logoss, Gars nav viens un tas pats. Taču, tā kā šie viena un tā paša Dieva dotības veidi nedrīkst atcelt Dieva kā viena un tā paša Dieva reālo pašvēstījumu, viena un tā paša Dieva trīs dotības veidiem vajag piederēties (*zukommen*) Viņam, vienam un tam pašam, pie Viņa un priekš Viņa paša.

Tātad izteikumi "viens un tas pats Dievs mums ir dots kā Tēvs, Dēls-Logoss un Svētais Gars" resp. "Tēvs dāvā mums sevi absolūtajā pašvēstījumā caur Dēlu Svētajā Garā" ir stingri jāuzklausa un jāteic kā izteikumi par Dievu kā tādu, kāds Viņš ir *pats par sevi*. Jo citādi tie būtībā nebūtu nekādi izteikumi par Dieva pašvēstījumu. Mēs nedrīkstam šos Dieva trīs dotības veidus dubultot ar to, ka mēs šiem dotības veidiem Dievā postulējam kādu no tiem atšķirīgu priekšnosacījumu ar to, ka mēs attīstām kādu no tiem atšķirīgu psiholoģisku Trīsvienības mācību. Atpestījoši ekonomiskajā un atklāsmes vēsturiskajā Trīsvienībā mēs jau esam pieredzējuši imanento Trīsvienību pašu par sevi. Tā kā Dievs minētajā veidā mums sevi parāda kā trīsvienīgo, tad jau no svētā Noslēpuma sevī pašā ir pieredzēta šī imanentā Trīsvienība, jo Viņa brīvā, žēlsirdīgā pārdabiskā pievērstība vēršas pie mums ar savu dziļāko būtību, jo Viņa absolūtā identitāte pašam ar sevi nozīmē nevis nedzīvu un tukšu vienveidību (*Einerleiheit*), bet gan tver sevī pašā kā dievišķo dzīvīgumu tieši to, ko sastopam svētā Noslēpuma pievērstībā Trīsvienībā.

Šeit nepieciešams iezīmēt tikai pirmo pamatu kristietiskās Trīsvienības izpratnei, kas, neraugoties uz savu problemātiku, varbūt tomēr atļauj izvairīties no daudziem šās mācības pārpratumiem un pozitīvi parādīt, ka Trīsvienības mācība ir nevis kāda smalka teoloģiska domu spēle, bet gan liecība, no kuras nekādi nevar izvairīties. Tikai pateicoties tai, var tikt radikāli nopietni uztverts un uzturēts spēkā neaptveramā un pašsaprotamā pilnais vienkāršais izteikums, proti, ka Dievs pats kā

paliekošais svētais Noslēpums, kā cilvēka transcendentālās šeitesamības neaptveramais Pamats nav tikai bezgalīgā tāluma Dievs, bet gan vēlas būt absolūtā tuvuma Dievs patiesā pašvēstījumā un tādējādi rodams mūsu eksistences garīgajos dziļumos, kā arī mūsu miesiskās vēstures konkrētībā. Šajā ziņā Trīsvienības mācības jēga ir jau patiesi izlemta.

PIEKTAIS GĀJUMS

Pestīšanas un atklāsmes vēsture

1. Iepriekšēji apsvērumi par problēmu

Dievišķotajai transcendentalitātei cilvēkā, kurš savu būtību realizē vēsturē un šo būtību brīvībā var pārņemt tikai tādā veidā, pašai individuāli un kolektīvi piemīt vēsture. Tā – šī transcendentalitāte kā Dieva dievišķota pašvēstījuma balstīta, pilnvarota un izpildīta – *norisinās*; nevar teikt, ka tā vienkārši ir. Tāpēc arī tika sacīts, ka cilvēks ir Dieva brīva, nevainīga un dāvājoša pašvēstījuma *notikums* absolūtā tuvībā un nepastarpinātībā. Un tas ir cilvēka vēstures pamats un tēma, sākums un mērķis.

Kristietība nav allaž nemainīgu attiecību, faktu un realitāšu indoktrinācija, bet gan ir vēstījums par pestīšanas vēsturi, par pestīšanu īstenojošu un atklāsmi dāvājošu Dieva rīcību cilvēka labad un kopā ar cilvēku; un vienlaikus (jo šī Dieva rīcība vērsta uz cilvēku kā brīvības subjektu) arī pestīšanas un pazudināšanas, atklāsmes un tās skaidrojuma vēstures vēstījums, ko veidojis pats cilvēks, tā ka šī atklāsmes un pestīšanas vēsture – reizē Dieva un cilvēka brīvības balstīta – veido vienību.

Kristietība izvirza principiālas pretenzijas būt par pestīšanu un atklāsmi jebkuram cilvēkam, izvirza pretenzijas būt par absolūta nozīmīguma reliģiju. Tā pasludina, ka pestīšana un atklāsme ir ne tikai noteiktām cilvēku grupām, noteiktiem pagājušiem vai nākamiem vēstures periodiem, bet gan *visiem* cilvēkiem un līdz vēstures galam. Taču šādas pretenzijas uz absolūtumu nav tik vienkārši savienojamas ar vienlaicīgu kristietības pašapliecināšanos kā vēsturisku lielumu. Vēsturiskais, šķiet, *per definitionem* nespēj izvirzīt jebkāda veida pretenzijas uz absolūto. No šejienes izvirzās jautājums, kā šis kristietības vēsturiskums, kuru tā pati noteic kā radikāli būtisku īpatnību, ir savienojams ar pretenzijām uz absolūto, ar savu misionārisko vēstījumu visiem, ar savām pretenzijām uz universalitāti. Visbeidzot, ja par Dievu var runāt tikai pieņemamā un nopietni domātā nozīmē, ciktāl mūsu attieksme pret Viņu patiešām tiek uztverta kā transcendentāla, tad patiesi aktuāls kļūst jautājums, kāpēc vajadzētu būt kaut kam tādam kā pestīšanas un atklāsmes vēsture,

kura taču kā priekšnosacījumu pieņem, ka Dievam – Viņa pestīšanas un atklāsmes darbībai – piemīt pavisam noteikts telplaicisks stāvoklis mūsu pieredzes ietvaros. Varētu iebilst: tas, kas ir vēsturisks, nevar būt Dievs, un tas, kas ir Dievs, nevar būt vēsturisks. Jo vēsture vienmēr ir konkrētais, partikulārais, tas, kas kādā lielākā kopsakarā pastāv atsevišķi. Turpretim Dievs ir jebkuras realitātes pirmpamats un bezdibenis – tas, kas vienmēr stāv aiz visa neaptveramā.

Kas vispār vēl varētu norisināties kā pestīšanas un atklāsmes vēsture, ja Dievs no sākta gala vienmēr un visur savā absolūtajā realitātē kā visa iekšējais kodols ir pavēstījis visu, kas vien varētu būt vēsture? Ja jau mēs vienmēr virzāmies uz mērķi, kas tad īstenībā vēl šajā vēsturē var notikt kā dievišķa pestīšanas un atklāsmes vēsture ārpus Dieva atklāšanās *visio beatifica*? Bibliski runājot: ja Dievs savā svētajā Pneumā kā Viņš pats jau vienmēr un visur jebkuram cilvēkam – vienalga, viņš grib to vai negrib, reflektē vai nereflektē, pieņem vai noraida – ir pavēstījis sevi kā viņa eksistences dziļāko kodolu; ja visa radīšanas vēsture jau ir ienesta no Dieva pašvēstījuma tieši radījumā, tad šķiet, ka no Dieva nekas vairāk nevar norisināties; tad šķiet, ka visa pestīšanas un atklāsmes vēsture, tā kā mēs to kategoriāli, telplaiciski un partikulāri domājam, nevar būt nekas vairāk kā centieni ierobežot, mitoloģizēt, depotencēt cilvēciskā līmenī kaut ko tādu, kas jau no sākta gala ir bijis dots visā pilnībā. Jautājums, vai un kādā nozīmē varētu būt atklāsmes un pestīšanas vēsture, tātad ir viens no grūtākajiem un fundamentālākajiem kristietības jautājumiem vispār. (Te nepieciešama neliela piezīme: piektā gājuma nākamās lappuses sakrīt – vairāk nekā parasti pieņemts – ar A. Darlapa (*A. Darlap*) formulējumiem darbā *"Fundamentale Theologie der Heilsgeschichte", I. Kapitel, in: J. Feiner, M. Loehrer [Hrsg.], "Mysterium Salutis", Bd. I [Einsiedeln, 1956].* Pastāvot mūsu abu ciešai teoloģiskai kopdarbībai, kas norisinājusies dažādos virzienos, šāda situācija ir labi saprotama.)

2. Transcendentalitātes un transcendences vēsturiskais pastarpinājums

Vēsture kā transcendences notikums

Uzsākot [iztirzāt] mūsu atklāsmes un pestīšanas vēstures problemātiku, atcerēsimies metafiziskās antropoloģijas nolikumu, ka cilvēks kā subjekts un persona ir vēsturiska būtne *tādā* ziņā, ka viņš ir vēsturisks *kā*

transcendences subjekts, ka viņa subjektisko būtību viņa izziņā, viņa brīvā realizācijā *vēsturiski* pastarpina neierobežota transcendentalitāte. Tātad cilvēks savu transcendentālo subjektivitāti neaptver nevēsturiski tikai allaž nemainīgas subjektivitātes iekšējā pieredzē un arī neaptver šo transcendentālo subjektivitāti nevēsturiskā refleksijā un introspekcijā, kas vienādi iespējamas jebkurā laika punktā. Ja patiesībā transcendentalitāte īstenojas vēsturiski un ja, no citas puses, patiesam vēsturiskumam – ko nedrīkst jaukt ar fizikālu telplaiciskumu un fizikālu vai bioloģisku fenomenu laicisku norisi vai noteiktu pastāvīgu brīvas rīcības aktu sfēru – tā pamatojums un tā iespējamības nosacījums ir rodams pašā cilvēka transcendentalitātē –, tad šo abu faktu vienīgais samierinājums ir tāds, ka tieši pēdējā faktā vēsture ir pašas transcendentalitātes vēsture, un pretēji, cilvēka transcendentalitāte nedrīkst tikt izprasta kā spēja, kas tiek dota, piedzīvota, pieredzēta, reflektēta neatkarīgi no vēstures.

Tāpēc mēs pieņemam, ka pašai transcendencei ir vēsture un ka pati vēsture vienmēr ir šīs transcendences notikums. Jo, no vienas puses, mēs varam teikt, ka jaunlaiku apziņa ar savu radikāli nopietno attieksmi pret vēsturi – gan atpakaļ uz pagātni, gan uz priekšu nākotnē –, bez šaubām, nevar īstenot tādu cilvēka transcendentalitāti, kas vienkārši būtu nevēsturiska. Un, no otras puses, mums atbilstoši kopējai, lielajai un arī tagad nozīmīgajai Rietumu tradīcijai jāsaka: tajā brīdī, kad vēsture – skatoties uz pagātni vai nākotni – vairs neaptvers savu transcendentālo dziļumu kā īsta vēsturiskuma iespējamības nosacījumu, arī pati vēsture kļūs akla. Visnotaļ var pieņemt, ka transcendence iegūstama tikai pastarpinošā attieksmē pret pagātni un nākotni, taču tāpat ir jāteic, ka vēsture un vēsturiskā attieksme tikai tad pieredz savu vēsturiskumu un patieso vēsturi, ja vienmēr tiek ņemti vērā šādas vēstures iespējamības transcendentālie nosacījumi. Jā, mēs sacīsim: vēstures augstākais punkts (*das Letzte*) ir tieši cilvēka transcendentalitātes vēsture. Tas nozīmē arī to, ka cilvēka transcendentalitāte savā "Uz kurieni" un "No kurienes" tieši netiek aptverta līdzās vēsturei, jo tā vēsture tiktu degradēta līdz kaut kādai izrādei, kurā iesaistīts arī cilvēks, kaut gan viņš patiesi mūžīgo savā realitātē varētu atrast neatkarīgi un līdzās savai vēsturei. Transcendencei pašai ir sava vēsture, un vēsture savā augstākajā un dziļākajā [būtībā] ir šās transcendences notikums. Tas attiecināms gan uz atsevišķu cilvēku individuālo vēsturi, gan arī uz sociālo kopību, tautu un cilvēces vēsturi, turklāt mēs jau pieņemam, ka cilvēki sākotnē, vēstures norisē un mērķī veido kādu vienību. Šī cilvēku vienība pati savukārt nav kāds

nemainīgs, cauri laikam bīdīts, sastindzis lielums, bet gan tai pašai piemīt vēsture. "Pārdabiskajam eksistenciālim" pašam piemīt vēsture. Ja tādējādi cilvēks ir būtne, kuru raksturo subjektiskums, transcendence, brīvība un sadarbiska (*partnerhaften*) vērstība uz svēto Noslēpumu, ko mēs saucam par Dievu, ja viņš ir Dieva absolūtā pašvēstījuma notikums un ja tas viss ir vienmēr un no sākta gala, ja reizē viņš *kā* šādas dievišķotas transcendences būtne ir vēstures būtne individuāli un kolektīvi, tad šim vienmēr dotajam pārdabiskajam eksistenciālim – vērstībai uz svēto Noslēpumu un absolūtu Dieva izpaustību – kā piedāvājumam cilvēka brīvībai pašam kolektīvi un individuāli piemīt kāda vēsture, un tā reizē ir pestīšanas un atklāsmes vēsture.

Tāpēc pestīšanas vēsture ir vēsture *jau no Dieva*. Katra atsevišķā indivīda un visas cilvēces vēstures transcendentālās struktūras jau ir vēsturiskas, jo tās arī savā paliekamībā un neizbēgamībā dibinās brīvā personālā Dieva pašvēstījumā. Šī vēsture ir no Dieva [puses] tiktāl brīva, ciktāl šās vēstures sākotne – kā cilvēka brīvības statīta atbilstoši pamatattiecībai starp radītāju un radīto – aizvien ir sevi dāvājošās vai sevi liedzošās Dieva brīvības notikums. Ciktāl šī vēsture ir Dieva un cilvēka brīvības vēsture un ciktāl, protams, līdz ar to vēsturē – individuālajā un kolektīva vēsturē – norisinās konkrēta dialektika starp Dieva klātbūtni kā sevi absolūtajā pašvēstījumā dāvājošo un Dieva atbūtni kā sevi vienmēr paturošo svēto Noslēpumu, – tiktāl ir izteikts pats svarīgākais par pestīšanas un atklāsmes vēsturi. Pestīšanas vēstures vēsturiskums no Dieva un ne tikai no cilvēka – vēstures, kura patiešām ir īstena paša Dieva vēsture, kurā Dieva nemainīgā neskaramība izpaužas tieši Viņa varenībā ielaist Viņa, Mūžīgā, dibinātajā laikā un vēsturē –, [un] šī vēsture, protams, visskaidrāk tiek pieredzēta un visskaidrāk kļūst redzama kristietības pamatdogmā par mūžīgā Logosa iemiesošanos (*Fleischwerdung*) Jēzū Kristū.

Pestīšanas vēsture ir vēsture, kas izriet arī *no cilvēka brīvības*, jo Dieva personālais pašvēstījums kā šīs vēstures pamats vēršas tieši pie kreatīvās personas tās brīvībā. Šo no Dieva un cilvēka izrietošo pestīšanas vēsturi tieši tur, kur runa ir par pestīšanas, nevis pazudināšanas vēsturi, mūsu pieredzē nevar adekvāti nošķirt divās daļās. Nekur nav atrodama Dieva pestīšana cilvēkā, kas allaž nebūtu arī cilvēka pestīšanu īstenojoša rīcība. Nepastāv tāda atklāsme, kas varētu notikt citādi kā vien atklāsmi uzklausošā cilvēka ticībā. Šai ziņā ir skaidrs, ka pestīšanas vēsture un atklāsmes vēsture vienmēr ir jau dota Dieva un reizē cilvēka

vēsturiskās darbības sintēze, jo dievišķo un cilvēcisko pestīšanas vēsturi nevar domāt kā sinerģētiski kopā saliktu. Dievs arvien ir cilvēka brīvas rīcības pamats un savā darbībā apveltī cilvēku ar žēlastību un atbildību par viņa paša no sevis nenoveļamo rīcību. Tāpēc dievišķā pestīšanas vēsture vienmēr parādās cilvēciskajā pestīšanas vēsturē, bet atklāsme – ticībā, un pretēji: tātad tajā, ko cilvēks apzinās kā tieši viņam piemītošo un uztver kā savu un kā savas transcendences tālā un reizē tuvā Dieva sūtītu saņem pretim. Cilvēka subjektiskā vēsturiskuma dēļ nepieciešami vēsturiski dotā cilvēka transcendence, kura caur Dieva pašvēstījumu tiek konstruēta savā konkrētībā, nozīmē kā pestīšanas, tā arī atklāsmes vēsturi.

3. Pestīšanas un atklāsmes vēsture kā koekstensīva ar kopējo pasaules vēsturi

Pestīšanas vēsture un pasaules vēsture

Tas, ka pestīšanas vēsture ir koeksistējoša kopējai cilvēces vēsturei (tas nenozīmē – identiska, jo tajā iekļaujas arī pazudināšanas, vainas, Dieva nolieguma vēsture), šodien normālai kristietības interpretācijai vairs nav nekāda īpaša problēma. Ikviens, kurš savā dzīves brīvības izšķirošajā rīcībā ar brīvu, viņam subjektīvi un patiesi piekritīgu, no sevis nenoveļamu personālu vainu nenoslēdzas pret Dievu, rod arī savu pestīšanu.

Tātad pasaules vēsture nozīmē pestīšanas vēsturi. Dieva pašpiedāvājums, kurā Dievs absolūti vēršas pie cilvēka totalitātes, *per definitionem* ir cilvēka pestīšana. Jo tā ir cilvēka transcendences piepildīšana, kurā viņš pats transcendē uz absolūto Dievu. Dieva brīvi piedāvātā un cilvēka brīvi pieņemtā vai atraidītā Dieva pašpiedāvājuma vēsture tāpēc ir pestīšanas vai pazudināšanas vēsture, un jebkura cita empīriski pieredzama un pieredzēta vēsture ir tikai tiktāl īsteni vēsture stingrā nozīmē un nevis tikai "dabas vēsture", ciktāl tā ir arī īsts moments šajā pestīšanas un pazudināšanas vēsturē, ciktāl tā ir konkrēta vēsturiska Dieva pašvēstījuma pieņemšanas vai atraidījuma realizācija, kaut arī vienmēr pakļauta vēl nepieredzētai un reiz sevi atklājošai Dieva tiesai.

Atbilstoši šādai pestīšanas vēsturei cilvēka kā transcendences un vēstures būtībai piemīt kāda būtiska divējība (*ein Doppeltes*) šo momentu savstarpējā nosacījumu attiecībā: tā ir Dieva pašvēstījuma notikums pieņemšanā vai atraidījumā, pateicoties paša cilvēka pamatbrīvībai, un šis šķietami tikai transcendentais un pārvēsturiskais – jo paliekošais un

vienmēr dotais – pestīšanas vēstures kā tādas moments pieder tieši pie šīs vēstures un notiek tajā. Šis pašvēstījums ir pestīšanas vēstures kā tādas moments, jo pašvēstījums un tā pieņemšanas vai noraidījuma brīvība reāli īstenojas konkrētā vēsturiskā cilvēka un cilvēces ķermeniskumā, kurā [šie momenti] parādās. Šajās parādībās to arī cilvēks ar zināmu refleksiju (vismaz sākotnēju) uztver un – kaut arī ar tēliem un līdzībām – izsaka. Tātad pie pestīšanas vēstures pieder ne tikai vārds – kaut arī no Dieva nākušais – *par* Dievu viņa vēsturē, pieder ne vien tālākā nozīmē sakramentālās zīmes par Dieva žēlastību un šo simbolu un rituālu, līdzību un zīmju vēsturisko maiņu, ne tikai reliģiskie institūti un šo reliģisko sociālo veidojumu vēsturiskās izmaiņas, bet arī pats Dieva pašvēstījuma notikums kā tāds. Jo Dieva pašvēstījuma notikums gan ir transcendentāls, taču tieši *tā* tam piemīt reāla vēsture. Tāpat kā kristietiskajā teoloģijā Svētais Gars kā līdzdalīgais pieder pie baznīcas būtības, pastarpinātā žēlastība – pie sakramenta būtības, Dieva iekšējā ticības darbība cilvēka labad – pie Dieva pilnas atklāsmes vārda būtības, tā Dieva pašvēstījuma cilvēkam transcendentālais notikums un sākotnējā, refleksijā adekvāti negūstamā un arī vēsturē adekvāti viennozīmīgi nekonstatējamā Dieva pašvēstījuma pieņemšanas vai atraidījuma brīvā darbība, no vienas puses, un cilvēka vēstures konkrētība – no otras puses, kopā piederas pie pestīšanas vēstures kā tādas būtības un realitātes. Nedz tas viss norisinās nevēsturiskā, tikai šķietami eksistenciēli interpretētā cilvēka iekšējā [dziļumā], nedz arī šī pestīšanas vēsture ir tīri vēsturiska, jo pasaulīgajā aptveramībā pieredzētais arī bez tā ilgstošas paštranscendēšanās svētajā, Dieva sevi pašu vēstošajā noslēpumā jau būtu pestīšanas vēsture.

Tā kā cilvēka šeitesamībā principiāli nav nekā, vismaz nekā vēsturiski uztverama, kas nevarētu būt transcendentālās izziņas un brīvības materiāls un konkrēts ķermeniskums, tad pestīšanas vēsture kā tāda nepieciešami ir koeksistējoša vēsturei vispār. Visur tur, kur brīvi tiek realizēta un izciesta cilvēciskā vēsture, noris arī pestīšanas un pazudināšanas vēsture, tātad ne tikai tur, kur tā tiek realizēta reliģiskā kategorismā – vārdā, kultā un reliģiskā sabiedriskumā. Proti, nekur nav rodama transcendence, kurai nepiemistu nekāda – lai cik pieticīga – refleksija, jo jebkurai transcendentālai pieredzei jābūt priekšmetiski pastarpinātai. Taču transcendences pieredzes pastarpinājums nepieciešami neprasa, lai tas būtu eksplicīti reliģisks, un tāpēc pestīšanas un atklāsmes vēsture nav ierobežota ar reliģijas stingri kā tādas būtības un nebūtības vēsturi, bet gan aptver arī šķietami tīri profāno cilvēces un atsevišķa cilvēka

vēsturi, gan pieņemot, ka tur norisinās un ir vēsturiski pastarpināta transcendentālā pieredze.

Universālā pestīšanas vēsture reizē ir atklāsmes vēsture

Universālā pestīšanas vēsture, kura kā cilvēka pārdabiskās transcendentalitātes kategoriskais pastarpinājums koeksistē līdzās pasaules vēsturei, reizē ir arī *atklāsmes* vēsture, kura tāpēc ir koekstensīva visai pasaules un pestīšanas vēsturei. Šis apgalvojums visupirms kristietim, kurš labprāt pieņem atklāsmes vēsturi, sākot no Ābrahāma un Mozus, t. i., no Vecās Derības baušļu vēstures, un turklāt lielākoties pazīst kādu paradīzisko primāro atklāsmi, varētu šķist pārsteidzošs. Vulgāra kristietības izpratne parasti Vecās Derības un Jaunās Derības eksplicīto atklāsmes vēsturi un tās izklāstu Jaunās un Vecās Derības rakstos pavirši identificē ar atklāsmes vēsturi vispār. Vēlāk vēl tiks apcerēta šās speciālās kristietiskās atklāsmes vēstures atšķirtība no vispārējās pārdabiskās atklāsmes vēstures un arī tās īpašā cieņa un nozīme. Taču te visupirms ir nozīmīgi, ka ne tikai pestīšanas, bet arī atklāsmes vēsture īstā nozīmē notiek visur tur, kur norisinās individuāla un kolektīva cilvēces vēsture. Jāņem vērā – arī tur, kur norisinās *individuāla* pestīšanas un cilvēces vēsture. Protams, mēs kā vēsturiskas būtnes kādā sabiedrībā savā pestīšanā un mūsu individuālajā eksistencē vienmēr esam vērstas arī uz citiem, uz viņu vēsturi un pieredzi. Taču tā būtu primitīva un visbeidzot nepareiza individuālās ticības vēstures izpratne, ja gribētu domāt, ka tā pati arī patiesā un ļoti radikālā nozīmē nav reālās atklāsmes vēstures moments un posms. Taču te visupirms, protams, ir uzsvērta atziņa, ka atklāsmes vēsture kā tāda cilvēcē ir koekstensīva pasaules brīvības vēsturei vispār.

Tātad visupirms ir jāpārdomā un jānovērtē atzinums, ka pestīšanas un atklāsmes vēsture norisinās visur tur, kur notiek individuālā un visupirms kolektīvā cilvēces vēsture, un ne tikai tādā nozīmē, ka pastāv kāda tā dēvētās Dieva "dabiskās atklāsmes" pasaulē-un-caur-pasauli vēsture. Arī "dabiskai atklāsmei" ir sava vēsture. Un tā ir dota individuāla un kolektīva veida reliģiskā un filosofiskā Dieva izziņas vēsturē, pat ja šo vēsturi un dabiskās atklāsmes vēsturi stingri kā tādu nedrīkst vienkārši identificēt, jo cilvēciskās Dieva izziņas konkrētajā vēsturē arī ir doti žēlastīgi un tādējādi stingrā nozīmē atklāsmes veida cēloņi kā rīki (*Ursache am Werke*) un kā momenti šajā cilvēciskās Dieva izziņas konkrētajā vēsturē. Taču par šo dabiskās Dieva atklāsmes vēsturi patiesībā nav runa, ja mēs sakām, ka pastāv vispārēja atklāsmes vēsture, kura ir koekstensīva cilvēces un pestīšanas vēsturei.

Mūsu koncepcijai Dieva izcelšanās (*Deszendenz*) Viņa brīvībā, Viņa absolūti un radikāli pārdabiskajā žēlastībā tajā, ko mēs nosaucām par pašvēstījumu kā Dieva piedāvājumu, vienmēr jau ir darīšana ar pārdabiskās pestīšanas un žēlastības Dievu, tā ka cilvēks vispār neko nevar uzsākt vai vērsties pie Dieva, nebūdams jau šajā pasākumā ienests ar Dieva žēlastību. Pats par sevi saprotams, ka konkrēti pastāv cilvēka vainas pilns Nē pret Dievu, cilvēku starpā pastāv nepareiza, izvirtusi, nepilnīga Dieva un cilvēka attiecību interpretācija, šajā ziņā sastopamas šausmas, reliģijas bezjēdzība reliģijas vēsturē, taču ne reliģijas vēsture, kas būtu tikai cilvēka iedibināta reliģija tā, ka tad Dievs, partikulāri, telplaiciski fiksēts, būtu panācies pretim šai cilvēka rīcībai tikai kā tās apstiprinājums vai arī kā to noraidoša tiesa.

Reliģijas vēsture Dieva pašvēstījuma dēļ – kas dots kā eksistenciālis cilvēkā – vienmēr jau ir cilvēka pārdabiski žēlastības pilnā, Dieva līdznestā, pieņemšanas vai atraidījuma modā eksistējošā, Dieva balstītā vai par iespējamu padarītā *religio* būtība (kaut arī vēl ne vēsturiski pilnveidotā) vai bezjēdzība. Šī tādā veidā izprastā cilvēces vēsture, tās gara un brīvības vēsture, cilvēces pestīšanas vēsture (tematiski vai netematiski), kas ir koekstensīva pasaules vēsturei, arī ir īstā nozīmē pārdabiskā *atklāsmes* vēsture. Tā Dieva pārdabiskajā žēlastības pilnajā pašvēstījumā rod savu pēdējo pamatu, tā kalpo Dieva žēlastības pilnajam pašvēstījumam cilvēkam, tātad tā nozīmē kādas lietu kārtības pārdabisku vārdisku atklāsmi – lietu kārtības, kas ir viņpusēja cilvēka tīri dabiskai izziņai. Ar to nekādā ziņā nav pateikts, ka šī lietu kārtība nav pieejama transcendentālai, taču žēlastīgi paaugstinātai cilvēka pieredzei un tāpēc pavēstāma tikai ar cilvēciskiem teikumiem, kas nāk "no ārienes" un tikai tā ir Dieva ietekmēti (*gewirkt*).

Tēzes pamatojums ar katoliskās dogmatikas datiem

Visupirms atļausimies šādas atklāsmes vēstures postulātu pamatot ar dažiem datiem, kas katoliskajai dogmatikai īstenībā ir pašsaprotami. Šādi dati ir jāizmanto, lai parādītu, ka – pretēji virspusējai pašinterpretācijai – kristietība sevi pašu, ja interpretējam precīzāk, balstoties uz tās pašinterpretāciju, saprot tā, ka pastāv pavisam noteikta un veiksmīga vēsturiska refleksija un vēsturiska atklāsmes vēstures nonākšana-pie-sevis-pašas – atklāsmes vēstures, kura pati ir koekstensīva pasaules vēsturei vispār.

Arī savā pestīšanas un pazudināšanas situācijā iedzimtā grēka ietekmētam cilvēkam, pēc kristietiskās pārliecības, vienmēr un visur dota

īsta, tikai savas vainas dēļ izniekojama iespēja sastapties ar Dievu savas pestīšanas labad un žēlastības pilna Dieva pašvēstījuma pieņemšana. Pastāv nopietna, iedarbīga, vispārēja Dieva pestītgriba tādas pestīšanas nozīmē, ko kristietis domā kā savu pestīšanu. Dieva pestītgriba, kas katoliskajā dogmatikā pretēji pesimismam Augustīna uzskatos vai kalvinismā tiek kvalificēta kā vispārēja (t. i., apsolīta tādam cilvēkam, kurš eksistē vienalga kādā telpā un laikā), domā nevis kaut kādu neiespējamību cilvēkam iet bojā, bet gan domā pestīšanu kristietiskā, patiesā nozīmē kā absolūtu Dieva pašvēstījumu absolūtā tuvumā, tātad domā arī to, ko mēs saucam par *visio beatifica*. Tieši šī pestīšana arī ir infralapsārās (iedzimtā grēka) situācijas ietvaros iespējama ikvienam cilvēkam, un to iespējams vieglprātīgi pazaudēt savas personiskās vainas dēļ.

Tomēr šī pestīšana norisinās kā brīvas personas pestīšana, brīvas personas kā tādas pilnveidošana, tātad tieši tad, ja šī persona patiešām sevi realizē brīvi, t. i., pati veic ceļu uz savu pestīšanu. Tas nekad nenotiek bez šās personas ziņas, neraugoties uz tās brīvību. Sevi brīvi realizējoša persona un pestīšana, kas būtu vien objektīvi no Dieva *uz* personu vērsta lietiska kārtība (*Zuständlichkeit*), būtu jēdzieni, kas viens otru atceļ; nebrīvi veikta pestīšana nevar būt pestīšana. Tātad, ja Dieva vispārējās un nopietnās pestītgribas dēļ šāda pestīšana notiek arī ārpus eksplicītās Vecās un Jaunās Derības vēstures, ja tā notiek visur pasaules un pestīšanas vēsturē, tad šī pestīšanas vēsture notiek kā brīvi pieņemta; taču tas nebūtu iespējams, nepieņemot to kā apzinātu. No viena šāda apgalvojuma nevar no sākta gala pieņemt, ka vienīgais veids, kādā kaut kas īsteni un patiesi varētu tikt aptverts, būtu tāds kategoriāls vārds un apgalvojuma veida jēdzieniski objektivētas zināšanas, par kurām mēs parasti domājam, ja runājam par "zināšanām". Cilvēks par sevi zina vēl bezgala daudz vairāk, zina par sevi daudz radikālāk nekā no šīm objektivētajām, verbalizētajām, it kā kādā grāmatā atspoguļotām zināšanām. Zināšanu kā pašapziņas identifikācija ar apgalvojuma veida jēdzieniski objektivētām zināšanām ir pārpratums. Domāto lietu kārtību iespējams noskaidrot ar norādi uz vēl citiem dogmatiskajiem katoliskās kristietības atzinumiem.

Vispārējās Dieva pestītgribas dēļ kristietim nav nekādu tiesību faktisko pestīšanas notikumu ierobežot ar Vecās vai Jaunās Derības skaidro pestīšanas vēsturi, neraugoties uz baznīcas tēviem līdz mūsdienām nozīmīgo teoloģisko aksiomu, ka ārpus baznīcas nevar būt pestīšana. Jau Vecā Derība kā teksts, kas apliecina Dieva pestīšanas darbu

(*Heilshandeln*), pazīst šādu Dieva pestīšanas darbu ārpus Vecās Derības vēstures, pazīst īsteno Dieva apvienību ar visu cilvēci, kuras ietvaros Vecās Derības apvienība ir tikai viens Israēļa vēsturiskajā apziņā pacelts atsevišķs gadījums, pazīst dievbijīgus pagānus, kuri Dievam ir tīkami. Un arī Jaunā Derība pazīst Kristus žēlastības un viņa Gara pestīšanas darbību (*Heilswirken*), kas nesakrīt ar Kristus vēsturiski un skaidri autorizēto uztveramo vēstnešu iniciatīvu, taču tieši no šāda darba rodas oficiālā Kristus baznīca, un tieši to tā pārstāv. Taču Jaunās Derības un vēlākajām baznīcas mācībām ir pašsaprotama aksioma, ka pestīšana notiek tikai tur, kur īstenojas *ticība* sevi patiesā nozīmē atklājošā Dieva vārdam. Baznīcas mācība pat skaidri noraida, lai arī ne īpaši definētā veidā, priekšstatu, ka šādai ticībai, proti, cilvēka attaisnošanai, pamatā pietiktu ar tīri filosofisku izziņu, tātad ar tīri "dabisku" atklāsmi.

Ja vēsturē viscaur iespējama pestīšana un līdz ar to arī ticība, tad Dieva pārdabiskajai atklāsmei cilvēcei viscaur cilvēces vēsturē jādarbojas tā, ka faktiski tā pārņem ikvienu cilvēku un caur ticību sniedz pestīšanu ikvienam, kurš pats savas vainas dēļ neticīgi nenoslēdzas pret šo atklāsmi.

Papildinošs spekulatīvi teoloģisks pamatojums

Šīs pārdomas, kas izriet no baznīcas ticības tiešiem nolikumiem, vēl iespējams pastiprināt un padziļināt ar izteiktākām spekulatīvi teoloģiskām pārdomām. Un šādas pārdomas tad reizē var padarīt skaidrāku, kā šī vispārējā, taču pārdabiskā atklāsme un atklāsmes vēsture var tikt domāta tā, ka tās pastāvēšana nav pretrunā vienkāršajiem gara un reliģijas vēstures faktiem un cilvēka profanitātei, bet gan parādās saskaņā ar to Vecās un Jaunās Derības atklāsmes un pestīšanas vēsturi, par kuru mēs tikai mēdzam domāt, kad runājam par atklāsmes un pestīšanas vēsturi bez tālākiem papildinājumiem.

Mēs jau runājām, ka saskaņā ar dogmatiskiem kristietības izteikumiem cilvēka transcendence caur Dieva pašvēstījumu kā piedāvājumu cilvēka brīvībai ir "izcelta" tā, ka cilvēka garīgā virzība savā transcendentālajā izziņā un brīvībā uz absolūtu Dieva nepastarpinātību, uz viņa absolūtu tuvību vērsta uz tiešu Dieva kā tāda guvumu, kas svētlaimīgā Dieva vērojumā vaigu vaigā gūst savu pilnīgo aktualitāti. Turklāt mēs arī sacījām, ka šī īstenība ir cilvēka transcendentālās pieredzes dotums, ka izteikums par Dieva pašvēstījumu nav ontisks izteikums, kas izteic tikai kādu lietisku stāvokli, kurš atrodas viņpus cilvēka personības, apziņas,

subjektivitātes un transcendentalitātes. Izteikums par ontoloģisko īstenību, kas ar Dieva pašvēstījumu cilvēkam vienmēr un visur domāta, protams, nenozīmē, ka šī īstenība kā ontoloģiski dota – neraugoties uz izņēmumiem – cilvēkam ir dota tā, ka šis dotums ar nediskutējamu drošību tīri individuālas introspekcijas ceļā ar drošticamību (*Gewißheit*) varētu tikt novests līdz refleksīvai dotībai. Transcendentāli apzinātais un transcendentāli reflektējamais un no citiem cilvēka transcendentalitātes momentiem refleksīvi un ar noteiktību atceļamais jēdzieniski un lietiski nav viens un tas pats. Mēs arī citos gadījumos visai skaidri varam norādīt, ka šāds šķīrums nav vienkārši izvairīšanās, bet tas reāli pieder pie primārajiem cilvēka transcendentālās subjektivitātes dotumiem.

Pāri dabai paceltā, nereflektējamā, taču īsteni dotā transcendentālā pieredze par cilvēka virzību un vērstību uz nepastarpinātu tuvību Dievam tomēr kā tāda visnotaļ jau iepriekš ir jāuzskata par vēsturiski sevi īstenojošu refleksīvu cilvēciskā gara un reliģijas vēstures kā īstenas atklāsmes tematizāciju kopumā, ko nekādā ziņā nedrīkst identificēt ar tā dēvēto dabisko atklāsmi. Šīs it kā transcendentālās, vienmēr un visur cilvēka gara norisē izziņā un brīvībā klātesošās, taču netematizētās zināšanas ir moments, kas jāatšķir no lietiskās vārdiskās atklāsmes kā tādas, taču, neraugoties uz to, arī tāda atklāsme visnotaļ pelna dievišķās pašatklāsmes predikātu. Šis transcendentālās atklāsmes moments ir Dieva ilgstoši ietekmēta mūsu transcendentālās apziņas žēlastīga modifikācija, taču šāda modifikācija īsteni ir sākotnējs, paliekošs moments mūsu apziņā kā mūsu šeitesamības sākotnējā izgaismojumā, un tas kā Dieva pašvēstījuma ceļā konstituēts mūsu transcendences moments patiesā nozīmē jau ir atklāsme.

Tomiskas orientācijas skolas teoloģija skaidro šo situāciju, apgalvojot, ka visur tur, kur mūsu intencionāla veida akti caur pārdabisko žēlastību, caur Dieva Pneumu ir paaugstināti esamīgi, vienmēr un nepieciešami vajadzētu būt dotam arī kādam šo aktu aprioriskā veida pārdabiskam formālobjektam, kuru kā formālobjektu (tostarp arī, piemēram, kā saturu) nevarētu aizsniegt nekāds tīri dabisks akts. Mūsu izziņas un brīvības apriorā horizonta dievišķā iedarbība jāuzskata par specifisku, sākotnīgu, pat visu pārējo atklāsmi nesošu atklāsmes veidu. Tas ir spēkā, lai cik maz arī šis horizonts, kura ietvaros un uz kuru mēs attiecinām mūsu šeitesamību ar tās kategoriālo priekšmetiskumu, pats būtu tematiski jēdzieniski priekšstatāms.

Pēc vispāratzītas kristietiskās mācības par to atklāsmi, kuru ierasti apzīmē vienkārši kā atklāsmi, tātad Vecās un Jaunās Derības atklāsmi,

šāda atklāsme reāli pēc tās satura un veida ir sadzirdēta tikai tad, ja tā ir sadzirdēta ticībā, t. i., Dieva žēlastības ceļā: tātad Dieva pašvēstījuma spēka dēļ zem "žēlastības ticības gaismas", tā ka atklātā vēstījuma objektīvajam pārdabiskumam, šajā vēstījumā – konģeniālajam subjektam, atbilst dievišķi subjektīvs šā vēstījuma uzklausīšanas princips. Tikai tur, kur Dievs ir cilvēka runāšanas un ticīgās uzklausīšanas subjektīvais princips, Dievs var izteikt pats sevi, jo citādi jebkurš Dieva izteikums, it kā paceļoties pāri radikālajai atšķirībai starp radījumu un Dievu, būtu pakļauts cilvēciskumam, galīgumam un tīri cilvēciskai subjektivitātei. Jebkurš izteikums nenāk tikai kā atsevišķs uz kādas apziņas *tabula rasa* viens pats par sevi, bet vienmēr ir atkarīgs no transcendentalitātes, no aprioriskā saprašanas horizonta, no cilvēka universālā runas lauka. Tātad, ja objektīvs izteikums, kaut arī Dieva izraisīts, ienāk tīri cilvēciskā subjektivitātē un ja tā pati nav Dieva pašvēstījuma balstīta, tad šķietamais Dieva vārds ir cilvēka vārds, pirms mēs to pamanām. Aposteriori un vēsturiski nākošo vārda atklāsmes izteikumu var sadzirdēt tikai dievišķojošas un dievišķotas aprioras subjektivitātes horizontā, tikai tad [tas] var tikt sadzirdēts tā, kā tam jātiek sadzirdētam, ja nopietni vēlas sadzirdēto saukt par "Dieva vārdu".

Subjekta aprioriskā izgaismotība savā transcendentalitātē var tikt saukta, un tai jau vajag saukties par zināšanām arī tad, ja šīs apriorās zināšanas realizēsies tikai mums sastopamajā atsevišķās realitātes aposteriorajā materiālā. Tieši tāpat apriorā, pārdabiskā un dievišķotā transcendentalitāte jau iepriekš, tai izgaismojot atsevišķus aposteriorus pieredzes objektus, vēsturiskajā atklāsmē pati jāsauc par atklāsmi.

Par pārdabiski paceltās transcendentalitātes kategoriālo pastarpinājumu

Vēl ir jāizvirza jautājums, vai šā pārdabiskā horizonta konkrētā pieredze var norisināties tikai ar vienu specifiski reliģisku materiālu, kas tiek piedāvāts ar to vēsturisko un ierobežoto atklāsmi, ko mēs parasti mēdzam vienkārši saukt par atklāsmi. Normāli būtu viegli sliekties šādu jautājumu apstiprināt, tātad skaidri vai klusējot pieļaut, ka jebkura pārdabiska transcendentalitāte tikai tad var nonākt pie savas pašdotības, ja un ciktāl iestājas mūsu pārdabiskās aprioritātes sintēze ar kādu specifisku reliģisko materiālu: tātad, ja sakām "Dievs"; ja runājam par Dieva likumu; ja mēs nepārprotami paaužam vēlmi pildīt Dieva gribu; tātad, ja mēs virzāmies kādā skaidri sakrālā, reliģiskā jomā. Taču arī

tas pamatos ir nepareizi, lai cik pašsaprotami tas šķiet. Proti, ja reāli cilvēka transcendentalitāte pati pret sevi tiek pastarpināta ar visu viņa aposteriorās pieredzes kategoriālo materiālu, tad vienīgā pareizā izpratne [ir tāda], ka arī pārdabiski paaugstinātā transcendentalitāte – pieņemot, ka brīvs subjekts darbojas savā transcendentalitātē, – ir pastarpināta ar jebkuru kategoriālo realitāti, ar kuru un caur kuru subjekts nonāk pie sevis. Ne tikai tur mums ir kādas darīšanas ar Dievu, kur mēs zināmā mērā Viņu jēdzieniski tematizējam, bet sākotnīgā, kaut arī bezvārdu, netematiskā Dieva pieredze tiek iegūta visur tur, kur un ciktāl aktualizējas subjektivitāte un transcendentalitāte. Un atbilstoši tam tieši cilvēka pārdabiskā transcendentalitāte jau visur tur ir pastarpināta pati pret sevi – kaut arī neobjektivēta un netematiska –, kur cilvēks pats sevi pieņem kā brīvs subjekts transcendentalitātē, izziņā un brīvībā.

Tātad mēs pieņemam, ka mūsu transcendentālās pārdabiskās pieredzes kategoriālais un nepieciešamais vēsturiskais pastarpinājums caur mūsu vēstures kategoriālo materiālu realizējas ne tikai mūsu motivācijas, mūsu domāšanas, mūsu pieredzes specifiski tematiski reliģiskajā materiālā, bet it visur. Šajā ziņā pasaule ir pastarpinājums pie Dieva kā sevi pašu žēlastībā pasludinošā, un šajā ziņā kristietībai nav nekādas ierobežotas sakrālās jomas, kurā vienīgajā būtu rodams Dievs. Pārdabiski paaugstinātās pieredzes (kuru ar pilnām tiesībām sauc par atklāsmi) pastarpinājumam var pietikt ar kategoriālu priekšmetiskumu, lai arī sākotnēji izteikti profānu. Ja tas tā nebūtu, nevarētu īsti saprast, kāpēc arī tikumiskajam aktam, kura tiešais un tematiskais formālobjekts ir kāds dabiskās tikumības priekšmets, kristīta cilvēka [redzējumā] vajadzētu būt pārdabiski paaugstinātam aktam. Taču to apstrīdēt nav iespējams, jo kristietiskā šeitesamības izpratne praktiski kā pašsaprotamu pieņem, ka cilvēka tikumiskā dzīve kopumā – pieņemot cilvēka žēlastības pilno pārdabisko paaugstināšanu – iederas pārdabiskā pestīšanas darba jomā un sekošana dabiskajiem tikumības likumiem ne tikai kā iepriekšējs nosacījums un ārējās sekas, bet arī pati par sevi – pārdabiski paaugstināta – ir atpestījoša (*heilshaft*). Tālāk jāteic, ka bez šāda priekšnosacījuma vairs nebūtu saprotama *visu* cilvēku pestīšanas iespējamība – pestīšanas iespējamība, kādu tieši visā skaidrībā dažādās vietās kategoriski māca Vatikāna II koncils (sal. *Lumen gentium,* 16; *Gaudium et spes,* 22; *Ad gentes,* 7; *Nostra aetate,* 1f). Ievērojot mūsdienās zināmo cilvēces vēstures telpisko un visupirms laicisko izplešanos, vairs nevar nopietni un bez patvaļīgiem postulātiem pieņemt, ka visi cilvēki, lai varētu ticēt un līdz ar to gūtu

pestīšanu, ir atradušies un viņiem vajadzēja atrasties saistībā ar konkrēto, vēsturisko atklāsmi šaurā nozīmē, tātad ar skaidro paradīziskās tradīcijas sākotnīgās atklāsmes tradīciju vai ar Vecās vai Jaunās Derības biblisko atklāsmi. Taču pestīšanas darbs bez ticības ir neiespējams, un ticība bez tikšanās ar personiski sevi atklājošu Dievu ir bezjēdzība.

Tātad konkrēti neatliek iedomāties neko citu kā ticību, kas vienkārši ir paklausīga tādas cilvēka pārdabiski paaugstinātas paštranscendences pieņemšana, paklausīga transcendentālās vērstības uz mūžīgās dzīves Dievu pieņemšana, kurai kā apziņas modalitātei visnotaļ piemīt dievišķa vēstījuma raksturs. Šai transcendentālajai, pārdabiskajai pieredzei, kura jau pati sevī realizē dievišķās atklāsmes jēdzienu un kuras vēsturē tāpēc konstituē arī atklāsmes vēsturi, gan ir vajadzīgs kāds vēsturiski kategoriāls pastarpinājums, taču šim pastarpinājumam nevajag nepieciešami un visur attēlot transcendentālo pieredzi skaidri tematiski *kā* Dieva pārdabiskas atklāsmes iedarbību.

4. Par attiecībām starp vispārējo transcendentālo un kategoriāli sevišķo atklāsmes vēsturi

Tātad pestīšanas un atklāsmes vēsture kā patiesi žēlastīgs pasaules, gara un arī reliģijas vēstures pašvēstījums vispār ir koeksistenta un koekstensīva. Tā kā pastāv atklāsmes veida cilvēka paštranscendence caur ontoloģiski esamīgu Dieva pašvēstījumu, atklāsmes vēsture notiek visur, kur šai transcendentālajai pieredzei ir sava vēsture, tātad cilvēka vēsturē vispār. Jautājums, kur un kā šī līdz šim lielākoties apriori postulētā atklāsmes un pestīšanas vēsture cilvēka vēsturē notiek, un jautājums, kā šī vispārējā pārdabiskā atklāsmes vēsture ļauj līdzās – vai labāk, sevī – kā nepieciešamai pastāvēt tādai atklāsmes vēsturei, ko parasti vienkārši sauc par atklāsmes vēsturi, – ir divi jautājumi, uz kuriem atbilde jāmeklē *vienās* pārdomās.

(Pārdabiski) transcendentālās pieredzes būtiski un nepieciešami vēsturiskā pašinterpretācija

Pārdabiski transcendentālajai pieredzei ir vēsture, un šī pieredze ne tikai arvien no jauna sastopama kā ievietota vēsturē, bet gan transcendentālajai pieredzei vispār piemīt vēsture, kas ir identiska cilvēka vēsturei, nevis norisinās tikai atsevišķos šīs vēstures punktos.

Lai no šādas izpratnes saskatītu transcendentālās pestīšanas un atklāsmes vēstures un kategoriālās, partikulārās un oficiālās pestīšanas vēstures nepieciešamību un dažādību, visupirms jāpārdomā divas lietas: cilvēka kā garīga subjekta kategoriālā vēsture vienmēr un visur ir nepieciešama, taču vēsturiska, objektivējoša cilvēka būtības realizāciju īstenojošas transcendentālās pieredzes pašinterpretācija. Cilvēka būtības realizācija notiek nevis līdzās vēsturiskās dzīves notikumiem, bet gan šajā vēsturiskajā dzīvē. Tā [jautājuma] "kas ir cilvēks" kategoriāla vēsturiska pašinterpretācija notiek ne tikai un pat ne pirmām kārtām noteiktas, teikumos formulētas antropoloģijas ceļā, bet gan visā cilvēka vēsturē, viņa individuālās dzīves rīcībā un ciešanās – tajā, ko mēs vienkārši saucam par kultūras, sabiedriskošanas, valsts, mākslas, reliģijas, dabas ārējās tehniskās un ekonomiskās pakļaušanas vēsturi. Tajā – un ne tikai tad, kad filosofi sāk nodarboties ar antropoloģiju, – notiek šī vēsturiskā cilvēka pašinterpretācija. Tā teorētiskā refleksija kādā metafiziskā vai teoloģiskā antropoloģijā, ko mēs parasti saucam par cilvēka pašizklāstījumu un pašinterpretāciju, ir gan nepieciešams, taču pie šīs cilvēces kopējās vēstures saistīts un relatīvi sekundārs moments. Pašizklāstījums ir jādomā kā notiekošs īstā vēsturē, nevis kā bioloģiska, deterministiska evolūcija. Tas [proti, šāds pašizklāstījums,] ir vēsture, tātad brīvība, uzdrošināšanās, cerība, tiekšanās nākotnē un iespējamā neveiksme. Un tikai visā tajā un tādā veidā cilvēkam piemīt transcendentālā pieredze kā notikums un līdz ar to sava būtība, kas subjektiski nevar tikt uztverta līdzās vēstures realizācijai. Transcendentālās pieredzes pašizklāstījums vēsturē tāpēc ir būtiski nepieciešams, pieder pie pašas transcendentālās pieredzes konstitūcijas, kaut arī abi nav viens un tas pats vienā, no sākta gala dotā identitātē.

Tātad, ja ir vēsture kā nepieciešams objektivējošs transcendentālās pieredzes pašizklāstījums, tad ir atklāsmi nesoša transcendentālās atklāsmes vēsture kā tās sākotnīgās transcendentālās pieredzes nepieciešama vēsturiska pašinterpretācija, kas tiek konstituēta Dieva pašvēstījuma ceļā. Šo Dieva vēsturisko pašvēstījumu var un vajag saprast kā atklāsmes vēsturi. Jo šī vēsture ir sākotnīgā, Dievu atklājošā Dieva pašvēstījuma sekas un objektivācija, tā ir šā pašvēstījuma izklāsts, un tieši tāpēc pati ir šā pašvēstījuma vēsture. Tātad vispār nevar citādi kā vien skaidras transcendentālās pārdabiskās pieredzes pašizklāstījuma vēsturi cilvēka un cilvēces dzīvē un tai sekojošā teorētiskajā teoloģiskajā antropoloģijā saukt par atklāsmes vēsturi.

Par kategoriālas un sevišķas atklāsmes vēstures jēdzienu

Kategoriālā atklāsmes vēsture kādā netematizētā veidā caur visu, kas vien notiek cilvēces vēsturē, var būt transcendentālās pārdabiskā Dieva pieredzes kā pārdabiskas atklāsmes transcendentāls pastarpinājums. Bet Dieva transcendentālās atklāsmes vēsture nepieciešami aizvien atkal parādīsies kā ar neatgriezenisku virzības jēgu uz cilvēka augstu un aptverošu pašinterpretāciju notiekoša vēsture, un tādējādi vienmēr intensīvāks būs šās pārdabiski transcendentās un atklāsmes veida Dieva pieredzes skaidri reliģiskais pašizklāstījums.

Bet saskaņā ar šo punktu mēs varam sacīt: tur, kur šāda skaidri reliģiska kategoriāla atklāsmes vēsture kā transcendentālās atklāsmes vēsture Dieva pašvēstījuma ceļā apzinās sevi kā Dieva pozitīvi gribētu un vadītu vēsturi un par šo zināšanu pārliecinās tādā veidā, kādu piedāvā lieta, tur atklāsmes vēsture dota tādā nozīmē, kādu parasti saista ar šo vārdu. Protams, šis atklāsmes veids ir tikai viens veids, viens vispārējās kategoriālās atklāsmes vēstures sektors, transcendentālās atklāsmes nepieciešamā pašizklāstījuma laimīgākais gadījums vai – izsakoties labāk – abu atklāsmju un to vienas vēstures – transcendentālās un kategoriālās – pilna būtības realizācija būtiskā vienībā un skaidrībā.

Līdz ar to mums joprojām ir vēl viens kategoriālās atklāsmes vēstures jēdziens, kuru nevar vienkārši un viennozīmīgi nosegt ar Vecās un Jaunās Derības atklāsmes vēsturi. Tik tālu mēs vēl neesam. Jo tam, ko mēs it kā nosaucām par atklāsmes vēstures definīciju šaurā nozīmē – un tāpēc viennozīmīgi par attiecināmu uz Veco un Jauno Derību –, nav jābūt nepieciešami dotam tikai Vecajā un Jaunajā Derībā. Ja sakām: Vecās Derības pravietis Dieva vārdā, kuru viņš sludina, īsteni izpilda šo šaurāko tā nozīmi, ko mēs saucam par kategoriālo pestīšanas vēsturi (ar to mēs apgalvojam, ka tā nepārprotami ir Dieva gribēta un vadīta pestīšanas vēsture), tad ar to vēl nav atbildēts uz jautājumu, vai kas tāds nav sastopams arī ārpus Vecās un Jaunās Derības atklāsmes vēstures.

Ja pārdabiska veida transcendentālā Dieva pieredze sevi nepieciešami izklāsta vēsturiski un tāpēc veido kategoriālo atklāsmes vēsturi, un tā līdz ar to ir dota visur, tad ir arī pateikts, ka šāda vēsture vienmēr ir nepilnīgi izdevusies, sākuma stadijā, sevi pašu vēl meklējoša un, galvenais, cilvēka grēka dēļ grēka līdznoteiktā situācijā sajaukta, neskaidra un divdomīga atklāsmes vēsture.

Atklāsmes vēsture ierastajā un – visupirms – pilnā vārda nozīmē tātad ir dota tur, kur šis Dieva transcendentālā pašvēstījuma pašizklāstījums

ir izdevies un nonācis pats pie sevis un savas skaidrības, ka tas sevi ar pilnām tiesībām apzinās kā Dieva virzītu un vadītu – Viņa sargātu pret jebkuru nocietinošu nepabeigtību un samaitātību.

Īstas atklāsmes vēstures iespējamība ārpus Vecās un Jaunās Derības

Nav sacīts, ka šāda atklāsmes būtības tīrība sastopama *tikai* Vecās un Jaunās Derības ziņās. Vismaz individuālajā pestīšanas vēsturē nav nekādu argumentu pret to, bet ir daudzi argumenti, ka šādā individuālā pestīšanas un atklāsmes vēsturē ir vēstures momenti, kuros Dieva iedarbība un transcendentālās Dieva pieredzes pašizklāstījuma tīrā pareizība nonāk līdz dotībai un īstenai pārliecībai par sevi.

Bet arī cilvēces kolektīvajā vēsturē, tās reliģijas vēsturē ārpus Vecās un Jaunās Derības pestīšanas plāna var būt tādas šīs kategoriālās atklāsmes vēstures īsas daļējās vēstures, kurās tīrā veidā dots gabals vispārējās atklāsmes un tās vēstures pašrefleksijas un refleksīvās pašdotības. Taču šīm daļējām vēsturēm lielākoties trūkst šo momentu kontinuitātes, kas būtu mums aptverama. Reliģijas vainas un nejēdzību vēsturē šie momenti aizvien tiek sajaukti ar maldīgu, vainas pilnu vai tīri cilvēcisku tās sākotnīgi transcendentālās pieredzes izklāsta vēsturi, kas vēstures gaitā ir tematiski un netematiski klātesoša.

Lai kā ar šo iespējamību būtu faktiski, principiāli to nevar apstrīdēt. Priekšnosacījums ir tikai tāds, ka šī kategoriālā atklāsmes vēsture tiek (resp. var tikt) saprasta kā atklāsmes veida transcendentālās Dieva pieredzes pašizklāstījums, kas – kur tas ir pareizs – reālās Dieva pestīšanas dēļ jādomā kā Viņa pozitīvi gribēts un vadīts. "Vadīšana" turklāt domāta nevis kā papildinoša un no ārienes nākoša, bet gan kā šā dievišķā pašvēstījuma imanents spēks, pašvēstījuma, kas, protams, kā brīvi Dieva dots un vēsturiskajam cilvēkam dots, ir reāla patiesa vēsture, kuras konkrētā norise nevarētu tikt apriori atvedināta no kaut kādiem abstraktiem principiem, bet gan, tāpat kā pārējais cilvēka vēsturiskais pašizklāstījums, ir jāizzina, jāpārdzīvo un jāpieņem pašā vēsturē.

Kristietiskajam reliģijas vēsturniekam nevajag ārpus kristietības un ārpus Derības esošo reliģijas vēsturi uztvert vienkārši kā cilvēka reliģiskās darbības vēsturi vai, jo vairāk, kā vien nepareizu pieeju cilvēciskajām iespējām konstituēt reliģiju. Arī ārpuskristietiskajā reliģijas vēsturē viņš ar visu objektivitāti var vērot un aprakstīt, analizēt un līdz pēdējām intencēm interpretēt fenomenus, un, ja viņš arī tur, neraugoties uz visu primitīvismu, izkropļojumiem, kas dabiski sastopami reliģijas vēsturē,

redz darbojamies Vecās un Jaunās Derības atklāsmes Dievu, tad viņš nekādā veidā nesagrauj kristietības pretenzijas uz absolūtumu. Protams, cilvēces vēsturē un reliģiskajos fenomenos ir svarīgi pievērst uzmanību pazudināšanas (pretatklāsmes) vēsturei, jo pašsaprotami pastāv arī tāda vēsture. Taču tur, kur viņš atklāj, un ja viņš atklāj reālo, īsto pārdabisko atklāsmes vēsturi – tā, protams, nevar tikt pabeigta pilnībā, jo piepildīt to var tikai Jēzus Kristus, Krustāsistais un Augšāmcēlies –, tad viņam nav apriori dogmatiski jāiebilst no kristietības absolūtiskuma pretenziju [pozīcijām], bet gan viņš ir aicināts savā reliģijas vēsturē strādāt lietiski un cilvēku redzēt tādu, kāds tas patiešām ir: kā būtni, kas vienmēr un visur ir Dieva žēlastīgā pašvēstījuma uzrunāta un vienmēr un visur ir grēcinieks, kas savā vēsturē šo Dieva žēlastību uztver un savas vainas dēļ to aizvien atkal izkropļo. Šeit, protams, izvirzās jautājums par konkrētiem izšķiršanas kritērijiem.

Jēzus Kristus kā izšķiršanas kritērijs

Tikai pilnīgā un nepārspējamā dievišķā pašvēstījuma pasaulei vēsturiskās pašobjektivācijas notikumā Jēzū Kristū ir dots notikums, kurš kā eshatoloģisks notikums principiāli un vienkārši ir pasargāts (*entzogen ist*) no vēsturiska pagrimuma, samaitājoša izklāsta kategoriālās atklāsmes un reliģijas nejēdzībām turpmākajā vēsturē. (Sestajā gājumā minēsim šā izteikuma teoloģiskos pamatojumus). Jēzus Kristus, kas ir krustā sists un augšāmcēlies, ir devis kritēriju, lai atšķirtu, kas ir cilvēcisks Dieva transcendentālās pieredzes pārpratums un kas ir tās leģitīms izklāsts. Tikai no tā ir iespējama garu izšķiršana galīgā nozīmē.

Faktiski ir tā, ka mēs, kristieši, arī Vecās Derības atklāsmes vēsturē attiecībā uz tās faktisko sastāvu, vien pateicoties Kristum, gūstam iespēju radikāli nošķirt jēgpilnumā un tīrībā kategoriālu atklāsmes vēsturi no tās cilvēciskiem surogātveidojumiem un pārpratumiem. Ja mēs kā reliģijas vēsturnieki un reliģijas zinātnieki mēģinātu brīvi – neatkarīgi no mūsu ticības Jēzum Kristum – tīri vēsturiski pārcelties Vecajā Derībā un tās vēsturiski radītajos reliģiskajos fenomenos, tad mums nebūtu nekāda galīgā kritērija, lai atšķirtu to, kas ir tīra, Dieva transcendentālā pašvēstījuma būtības leģitimēta manifestācija un šā dievišķā pašvēstījuma vēsturiska objektivācija, un to, kas ir aplams cilvēcisks izkropļojums, turklāt arī tur vajadzētu precīzāk izšķirt (kas atkal, ja neraugāmies uz Jēzu Kristu, ir neiespējami) starp to, kas tur būtu leģitīms kā fāzveidīga, transcendentālās Dieva pieredzes epohāla objektivācija, pat ja tas ir tikai iepriekšējs izklāsts,

kam tomēr piemīt iekšējā dinamika attiecībā uz pilnu atklāsmi Jēzū, un to, kas patiesībā bija izkropļojums jau tolaik, Vecās Derības situācijā.

Atklāsmes nesēju funkcija

Pat ja netiek apšaubīta ārpus refleksīvās kristietības esošas pestīšanas un atklāsmes vēstures iespējamība un pastāvēšana, tomēr paliek iespējamība līdzās kādai it kā vispārējai kategoriālai pestīšanas un atklāsmes vēsturei kā transcendentālas pārdabiskas Dieva pieredzes pašizklāstījumam atzīt kādu īpašu "oficiālu" atklāsmes vēsturi, kura tad nu ir īsteni identa ar Vecās un Jaunās Derības atklāsmes vēsturi. Šī Vecās un Jaunās Derības kategoriālā atklāsmes vēsture jāuztver un to drīkst uztvert kā nozīmīgu Dieva transcendentālā pašvēstījuma pašizklāstījumu cilvēkam un kā šā pašvēstījuma vispārējās kategoriālās vēstures tematizāciju – pašvēstījuma, kam ne vienmēr un visur jābūt sakralizēti tematiskam. Tie cilvēki, kurus mēs ierastajā terminoloģijā kā šāda Dieva atklāsmes vēstījuma sākotnējos nesējus apzīmējam par *praviešiem*, jāuztver kā cilvēki, kuros norisinās pārdabiskās transcendentālās pieredzes un tās vēstures pašizklāstījums darbos un vārdos. Viņos tātad kaut kas nonāk pie vārda, kurš principiāli ir dots visur un visiem, arī mums, kas sevi nesauc par praviešiem. Cilvēka un viņa vēstures pārdabiskās transcendentalitātes pašizklāstījumu un vēsturisko objektivāciju nevajag un nedrīkst skaidrot kā vienīgi humānu, dabiska veida refleksijas un objektivācijas procesu. Darīšana ir ar tās realitātes pašizklāstījumu, kura ir konstituēta caur personālu Dieva – tātad paša Dieva – pašvēstījumu. Ja to izklāsta vēsturiski, tad Dievs izklāsta pats sevi vēsturē, un šāda pašizklāstījuma konkrētie cilvēciskie nesēji patiesā nozīmē ir Dieva autorizēti. Šis pašizklāstījums nav papildu norise, bet ir būtisks vēsturisks moments pie šās pārdabiskās transcendentalitātes, kura ir Dieva pašvēstījuma konstituēta. Tā, raugoties no Dieva un cilvēka puses, nav statiska realitāte, bet gan cilvēces vēsturē tai pašai piemīt vēsture. Transcendentālā dievišķā pašvēstījuma vēsturiskā objektivizācija un pašizklāstījums tāpēc ir pakļauts tai pašai absolūtajai un pārdabiskajai Dieva pestītgribai un Viņa pārdabiskajai pestīšanas providencei kā tas dievišķais pašvēstījums, caur kuru cilvēks ir konstituēts savā konkrētajā būtībā un no kura viņš ir sūtīts savā īstajā vēsturē – šā transcendentālā pašvēstījuma vēsturē, pestīšanas un atklāsmes vēsturē.

Teoloģiski runājot, tā ir "ticības gaisma", kas tiek piedāvāta ikvienam cilvēkam, un gaisma, kurā "pravieši" no cilvēciskās eksistences vidus

uztver un pasludina dievišķo vēsti, tā pati gaisma – jo vairāk tāpēc, ka vēsts var tikt īsteni uzklausīta tikai ticības gaismā –, kas atkal nav nekas cits kā cilvēka dievišķā subjektivitāte, kura tiek konstituēta Dieva pašvēstījuma ceļā. Protams, pravietiskā gaisma savā jēdzienā implicē tādu ticības gaismas vēsturiski konkrēto konfigurāciju, kurā transcendentālā Dieva izziņa ir *pareizi* pastarpināta ar konkrēto vēsturi un tās skaidrojumu. Pravietis, teoloģiski pareizi raugoties, nav nekas cits kā ticīgais, kurš savu transcendentālo Dieva pieredzi var pareizi izteikt. Tā pravietī, varbūt atšķirībā no citiem ticīgajiem, tiek izteikta tā, ka šī pieredze arī citiem kļūst par īsto un tīro viņu pašu transcendentālās Dieva pieredzes objektivāciju un var tikt atzīta šajā pareizībā un tīrībā.

Šāda tikko kā ieskicētā sevišķā, kategoriālā atklāsme un kāds pravietī notiekošs, priekš citiem noteikts atklāsmes notikums, protams, savā jēdzienā kā priekšnosacījumu pieņem, ka ne jau vienkārši jebkurš ir profētiska vieta šādam pašvēstījuma ceļā notiekošam Dieva transcendentālās atvērtības kategoriālā un vēsturiskā pašizklāstījumam, bet ka daudzi šādu pašizklāstījumu saņem no atsevišķajiem, un viņiem tas jāsaņem nevis tāpēc, ka viņiem šīs transcendentālās Dieva pieredzes nebūtu, bet gan tāpēc, ka pie cilvēka būtības piederas viņa paša cilvēciskās un žēlastīgās pašpieredzes norisināšanās cilvēku savstarpējās komunikācijas vēsturē.

Īsteni izdevies, dzīvu veidolu radis pašizklāstījums notiek tieši cilvēkā tā, ka tam aicinātie (*bestimmte*) cilvēki, viņu pieredze un viņu pašizklāstījums nozīmē produktīvu paraugu, modinošu spēku un arī normu citiem. Ar to pravietis netiek relativizēts. Jo tieši šis pašizklāstījums, kas notiek tīrā objektivācijā, ir paša Dieva transcendentālā pašvēstījuma vēsture un tādēļ ir ne tikai kāda tīras teorijas gnoseoloģiska vēsture, bet gan pašas vēstures īstenība. Cilvēkam kā koppasaules cilvēkam piemīt savs pašizklāstījums – tik ļoti tas nāk no iekšienes un vērsts uz iekšieni – konkrēti vien savas koppasaules pašizklāstījumā, ar to cilvēku līdzdalību un pieņemot to cilvēku vēsturiskā pašizklāstījuma tradīciju, kuri veido savu koppasauli no pagātnes caur tagadni uz nākotni. Cilvēks veido sevis paša jau profāno pašizpratni vienmēr tikai cilvēku kopībā, pieredzot vēsturi – kuru neveido viņš viens – dialogā, šāda produktīva citu cilvēku pašizklāstījuma reproducējošā pieredzē. Tāpēc cilvēks arī savā reliģiskajā pieredzē līdz pat pēdējai savas subjektivitātes vienreizējībai vienmēr ir līdzcilvēks. Arī savas paša reliģiskās eksistences vēsturiskais pašizklāstījums nav solipsistiska nodarbošanās,

bet tas nepieciešami notiek arī savas appasaules, "reliģiskās draudzes" reliģiskā pašizklāstījuma vēsturiskās pieredzes ceļā. Draudzes radoši vienreizīgajiem tēliem – praviešiem – īpašā veidā izdodas, pateicoties Dieva pašvēstījuma spēkam, pie savas vēstures materiāla vēsturiski objektivēt Dieva transcendentālo pašvēstījumu un tāpēc transcendentālās reliģiskās pieredzes vēsturisko pašatradumu (*Selbstfindung*) darīt pieejamu citiem šādas vēsturiskas koppasaules locekļiem.

Tas, ka starp ticīgo pravieti un "tikai" ticīgo pastāv zināma plūstoša pāreja, nerada nekādas reālas grūtības. Tā kā runa ir par kāda kritiska mēra pielietošanu, transcendentālās Dieva pieredzes vēsturiskā pašizklāstījuma laimīgas izdošanās leģitimāciju sakarā ar kāda pravieša darbiem un vārdiem, joprojām var pastāvēt kāda "absolūta" atšķirība starp pravieti un "vienkāršo ticīgo". Šāds kritērijs un šāda leģitimācija nav pieejami jebkuram šādam pašizklāstījumam katrā ticīgajā atsevišķi; tie katrā ziņā nevar tikt norādīti citiem, jo "brīnums", par kura jēgu un funkciju kā leģitimāciju un kritēriju vēl tiks runāts, nepiemīt jebkuram pašizklāstījumam. Tur, kur notiek šāds leģitīms un daudziem citiem paredzēts transcendentālas pārdabiskas Dieva pieredzes pašizklāstījums, mums ir dots kāds vēsturisks atklāsmes notikums *pilnā* un ierastā nozīmē. Tur šiem notikumiem savā starpā piemīt pietiekama kontinuitāte, pietiekams cēlonisks norādes kopsakars; tur atsevišķi un tāpēc tēmā un dziļumā ierobežoti pašizklāstījumi gūst kādu vienību ar citiem un tādējādi caurvijošu, atsevišķus izklāstus apvienojošu veidolu.

Jēgvirzība uz universalitāti veiksmīgā partikulārā atklāsmes vēsturē

Ar sacīto ir kļuvusi skaidra vispārējās, transcendentālās un kategoriālās atklāsmes vēstures un partikulārās, reģionālās atklāsmes vēstures savdabība, kopsakars un dažādība. Šīs [iezīmes] savstarpēji neizslēdz cita citu, bet savstarpēji cita citu nosaka. Partikulārajā, reģionālajā, kategoriālajā atklāsmes vēsturē pirmā, transcendentālā un kategoriālā veida vispārējā atklāsmes vēsture nonāk pie pilnas būtības un pilnas vēsturiskās objektivācijas, un tāpēc nepavisam nav jāteic, ka pirmo atklāsmes vēsturi varētu neievērot tāpēc, ka ir otrā. Kaut arī partikulārā, kategoriālā atklāsmes vēsture, kurā transcendentālā atklāsmes vēsture sevi izklāsta telpiski un laiciski ierobežotam cilvēku lokam, visupirms ir vienkārši iedomājama tāpēc, ka arī citādi pastāv telpiski un laiciski kulturāli ierobežota cilvēka pašinterpretācija partikulārās kultūrās un ierobežotos laikmetos, tomēr jebkurš pareizs cilvēka kā visu cilvēku

šeitesamības konstitūcijas pamatojoša momenta pārdabiskās transcendentalitātes pašizklāstījums kaut ko principiāli nozīmē visiem cilvēkiem. Jebkuram pareizam, reģionāli vai laiciski ierobežotam cilvēka dievišķo attiecību vēstures pašizklāstījumam tādējādi piemīt kāda iekšēja – kaut arī pašam varbūt slēpta – dinamika uz universālismu un kādas aizvien adekvātākas visu cilvēku reliģiskās pašizpratnes attēlojumu.

Cik tālu nule kā minētā, principiāli universālā kādas reģionāli vai laiciski ierobežotas kategoriālās atklāsmes vēstures noteiksme faktiski iedarbojas, pateicoties Dieva pestīšanas providencei, kādā skaidri tveramā veidā vai kādā vēsturiskā anonimitātē kaut kas tāds notiek, to, protams, var izzināt tikai aposteriori no pašas vēstures un nevis apriori atvasināt. Ja šādā partikulārajā pestīšanas vēsturē ienākošajiem "praviešiem" un viņu ietekmētajiem reliģiskajiem institūtiem attiecībā pret atsevišķu cilvēku viņa paša reliģiskās pašinterpretācijas sakarā piemīt "autoritāte", tad mēs varam un mums arī vajag runāt par "oficiālo" partikulāro, kategoriālo atklāsmes vēsturi.

5. Par faktiskās atklāsmes vēstures struktūru

Lai līdz šim sacīto darītu vēl nedaudz skaidrāku un jēdzieniskai abstrakcijai piešķirtu zināmu vēsturisku uzskatāmību, jautāsim: vai un kā iegūtie formālie jēdzieni ir piemēroti, lai vismaz lielās līnijās attēlotu priekšstatu par faktisko atklāsmes vēstures struktūru? Mēs raugāmies uz oficiālo pestīšanas un atklāsmes vēsturi – proti, uz Vecās Derības atklāsmes vēsturi – kā pēdējo sagatavojumu uz absolūto atklāsmes norisi Jēzū Kristū.

"Sākotnējā atklāsme"

Cilvēka konstituēšana notiek Dieva veiktas radīšanas un Dieva pašvēstījuma gaitā, radīšanas norisē [cilvēkam] iegūstot radikālu atšķirību no Dieva un distanci pret Viņu kā absolūto svēto Noslēpumu un reizē žēlastības pilnu absolūto tuvību šim Noslēpumam. Tā kā cilvēka transcendentālā konstituēšana, viņa sākums vienmēr ir arī iekļaušana konkrētā vēsturiskumā kā cilvēka iepriekšnoteiktā sākumā un horizontā viņa brīvībā un tā kā šī konstituēšana loģiski un lietišķi – lai arī varbūt ne laiciski aptverami – ir pirms viņa brīvās, proti, vainas pilnās, pašinterpretācijas, mēs varam

runāt par Dieva transcendentālās un kategoriālās atklāsmes paradīzisko sākotni, par transcendentālo un kategoriālo sākotnējo atklāsmi. Saistībā ar šo jēdzienu, protams, visupirms gan mēs varam un mums vajadzētu atstāt atklātu [jautājumu], cik lielā mērā un kādā veidā šo "sākotnējo atklāsmi" nākamajām paaudzēm pavēstīja tās pasaulē mītošie pirmie pārstāvji "Ādams un Ieva". Sākotnējā atklāsme nenozīmē neko citu kā vien to, ka tur, kur cilvēks reāli ir dots kā cilvēks, t. i., kā subjekts, kā brīvība un atbildība, šī atklāsme Dieva pašvēstījuma ceļā ontoloģiski vienmēr ir bijusi vērsta uz absolūtās tuvības Dievu, un cilvēka virzība individuālvēsturiski un kolektīvi vēsturiski ir sākusies ar šo finalitāti. Cik lielā mērā šāda pārdabiska transcendentalitāte bija dota refleksīvi un reliģiski jau bija tematiska, ir pavisam cits jautājums, kam jāpaliek atklātam, tāpēc neapšaubot šāda atklāsmes jēdziena īsteno kodolu un jēgu.

Tā kā Dieva pestītgriba kā piedāvātais pašvēstījums, neraugoties uz sākotnējo cilvēka vainas pašnoliegumu, saglabājas un katrs cilvēks gūst savu Dieva pašvēstījumā aicināto cilvēka dabu no vienotas cilvēces tās vēstures vienotībā, var droši runāt par transcendentālās sākotnējās atklāsmes tradējumu; visupirms arī tikai tiktāl, ciktāl cilvēks vienmēr eksistē kā tāds, kas radies no citiem un no kopējās vēstures un ciktāl viņš savu žēlastības pilno transcendentalitāti gūst šajā vēsturē un no šīs vēstures. Tātad šādā nozīmē var runāt par transcendentālās sākotnējās atklāsmes kā tādas tradējumu, ja arī tā tradē caur vēsturi, nevis tāpēc, ka tā saņemta no "Ādama", bet gan tāpēc, ka viņa vaina jau bija absolūtās Dieva gribas aptverta un pārspēta Viņa pašvēstījumā [virzībā] uz Jēzu Kristu un no Viņa. Vai un ciktāl kategoriālās sākotnējās atklāsmes vēsturiskā tradīcija, turklāt skaidrā cilvēciskā vārdā, ir notikusi, ir cits jautājums, jo šāda tradīcija, bez šaubām, primāri neparādās vēstījošās ziņās par cilvēka vēsturisko sākotni tā konkrētībā, bet drīzāk gan neļauj izgaist transcendentālajai Dieva pieredzei un vēsturiskās situācijas vainas noteiktības pieredzei. Šī neļaušana izgaist, no vienas puses, var notikt dažādās formās, pat izkropļotās un politeistiskās, un, no otras puses, bez skaidra sakara ar pārmantojamību kā tādu. Un tomēr atklāsmes un atklāsmes vēstījuma jēdziens realizējas tādā mērā, kādā runa ir par vēsturiski aizvien atkal tradējošu transcendentālās atklāsmes un grēka objektivāciju, kāda tā ir iespējama tikai konfrontācijā ar transcendentālo Dieva pieredzi.

1. Mozus grāmatas pirmās nodaļas ziņas par cilvēces vēstures sākumu jāuztver ne kā kopš sākotnes no paaudzes uz paaudzi tālāk tradēta "reportāža" par sākotnējās vēstures notikumiem, ne arī kā kas tāds, ko zināmā

mērā būtu sagādājis Dievs kā viens no sākotnējās vēstures līdzdalībniekiem, bet gan [tās jāuztver] kā etioloģija, kura no tagadnes pārdabiski transcendentālās pieredzes secina to, kam sākumā vajadzēja būt bijušam kā šās tagadnes pieredzes vēsturiskajam pamatam. Šā apgriezeniski atainotā sākuma attēlojums tātad strādā pie jebkuras atklājamās patiesības un sākotnējā vēsturiskuma ar tādu priekšstatu un attēlojuma materiālu, kas gūts no to tautu un cilvēku tagadnes, kuri tieši vai netieši devuši ieguldījumu ģenēzes ziņu formēšanā un veidošanā. Tā kā šāda etioloģija kaut kādā pakāpē un kaut kādā formā vēsturiskajā cilvēkā vienmēr un visur notiek pieņemšanas ceļā un tāpēc viena cilvēka etioloģija vienmēr un neizbēgami apgalvojumā un noliegumā ir atkarīga no appasaules un pirmspasaules etioloģijas, izteikums, ka cilvēks etioloģiski aizsniedz savu sākotni, nenozīmē apstrīdējumu (*Bestreitung*) izteikumam, ka viņš zina par savu sākotni no sākotnējās atklāsmes. Tas būtu jāsaprot tā, ka šāda tradīcija var parādīties visdažādākajās formās un tai tādās jāparādās, turklāt tāpēc nekļūstot kādā negatīvā nozīmē par *vienīgi* mitoloģisku veidojumu un nepārtraucot arī retu mitoloģisko priekšstatu veidu ietvaros būt par vairāk vai mazāk izdevušos transcendentālās atklāsmes pieredzes objektivāciju. Ja šādu cilvēka pašizpratni no viņa sākotnes un atpakaļskatā uz viņa sākotni uztver kā mitoloģisku, tad, protams, jānorāda arī uz to, ka principā nav neviena jēdziena bez vērojuma (*Anschauung*), un arī visabstraktākā metafiziskā valoda strādā ar attēlu, līdzību, priekšstatu, ar *conversio ad phantasma*, kā būtu sacījis Akvīnas Toms.

Vai ir iespējama visas atklāsmes vēstures strukturizēšana?

Kā rāda reliģijas vēsture, šis vēsturiskais transcendentāli pārdabiskās atklāsmes izklāstījums (vismaz pirmajā, varbūt arī priekšlaicīgā skatījumā) ir atstāts cilvēka rīcībā tā, ka dažādās pasaules daļās un cilvēces vēstures laikmetos rodas dažādas reliģiju vēstures, turklāt šķiet, ka šīs daudzās vēstures neizdodas apvienot vienā sakārtotā atklāsmes un pestīšanas vēsturē ar vienu vienīgu mūsu aplūkojošajam skatienam skaidru norises virzienu. Šai vēsturei tās vēsturu daudzveidībā, protams, (raugoties no Dieva) piemīt kāda jēgas virzība. Teologiem un kristiešiem tā virzās uz Kristu, un to var vismaz postulēt tāds vēstures filosofs un vēsturnieks, kurš tic, ka vēsturu pluralitātē drīkst pieņemt kādu pēdējo, arī pasauliski tveramu, nojaušamu vai no vēstures rezultātiem gūstamu jēgu.

Taču šās vienas pestīšanas un atklāsmes vēstures beigu beigās vienotā struktūra un precīzais attīstības likums daudzās reliģijas vēsturēs

diezin vai ir atzīts; un dažādie mēģinājumi, ko uzsāk reliģijas vēsturnieks, lai klasificētu un sistematizētu daudzas reliģijas to būtībā un to vēsturiskajā secībā, Vecās Derības un kristietiskās atklāsmes vēstures izpratnei dod visai maz.

Arī Svētie Raksti – īpaši Vecā Derība – šādam vispārējās atklāsmes strukturācijas pasākumam reliģijas vēsturē nepiedāvā nekādu atslēgu, kas vestu pie skaidriem rezultātiem. Vecā un Jaunā Derība gan pazīst visu vēsturi kā tādu, kas saistīta ar Dieva gribu apvienoties, kas saistīta ar Viņa gribu pestīt, kā tādu, kas vienmēr ir līdzkonstituēta ar vainu; Jaunā Derība pazīst arī priekšstatu par aizvien vairāk saasinātu šās cilvēces un reliģijas vēstures pagrimumu. Šāda reliģijas un cilvēces vēsture, kas saistīta ar Dieva tālumu un dusmām, ar Viņa neizmērojamo iecietību un pacietību, ar grēku un tiesu, arī kā laiks, kurā turpinās attālināšanās no pirmatnējā aizsākuma skaidrības, arī kā šā sākuma neatceļamības laiks, kā tumsības un vainas laiks un kā sagatavošanas laiks Kristus atnākšanai: tas viss ir droši dots, taču nekļūst īsti skaidrs, vai un kādā veidā šis sagatavojums bija kaut kas vairāk nekā pestīšanas nepieciešamības pieredze. Nekļūst arī skaidrs, kā šāds sagatavojums jāsaprot, ja neaizmirst, ka cilvēku paaudzes nomainās, tātad zināmā nozīmē aizvien ir jāsāk no jauna.

Tādējādi pirmsbibliskā atklāsmes un pestīšanas vēsture attālinās no mums kādā tumšā, gandrīz nestrukturētā pagātnē – tik daudz un precīzi mēs zinām par nebibliskajām reliģijām, par viņu rituālu, sociālo institūtu, teoriju, restaurācijas un reformātisko kustību, savstarpēju apkarošanu un ietekmju dažādību. Neraugoties uz visu, ko mēs zinām no reliģijas vēstures, attiecībā uz īstu *atklāsmes* vēsturi šī vēsture joprojām ir ļoti nestrukturēta. Ja mēs profānās vēstures jēgu saskatām teorētiskā un praktiskā cilvēka un viņa appasaules pašpārņemšanā – tātad brīvības vēstures kā spējas atbildēt par sevi, cerības, uzdrošināšanās un mīlestības tālākā norisē –, tad arī ar šādu vēstures filosofisko skaidrojumu mums neizdodas ienest cilvēces vēsturē īsteni skaidras struktūras un cezūras. Ja kādreiz mēs atradināsimies pasaules vēstures momentus un cezūras naivi aplūkot no mūsu īsā individuālā dzīves laika, ja mēs tātad saprotam, ka arī mazs laikmets, vēsturisks mirklis var ilgt vairākus gadu tūkstošus, tad mums vēl aizvien nebūs nekādu iespēju strukturēt agrīno pestīšanas un atklāsmes vēsturi pirms bibliskā laikmeta un padarīt to saprotamu vēsturiskajā norisē un tās fāžu dažādībā, taču mums kļūs skaidrs: viss bibliskais laiks no Ābrahāma līdz Kristum sarūk par īsu aizsākuma,

Kristus notikuma mirkli, un mums ir tiesības un pienākums – ja esam kristieši – šo laiku no Vecās un Jaunās Derības [viedokļa] un skatījumā uz visu atklāsmes vēsturi, kas ir koekstensīva cilvēces vēsturei, aplūkot kā pēdējo mirkli pirms Kristus notikuma un vienībā ar šo notikumu.

Protams, var norādīt, ka cilvēces laiku no tās bioloģiskā sākuma līdz pēdējiem gadu tūkstošiem, kuros vien, šķiet, pastāv vēsturiskā apziņa, skaidras tradīcijas utt., vispār vajadzētu uzlūkot ne kā vēstures laiku, bet kā nevēsturiski eksistējošas cilvēces priekšvēsturi, kurā tā truli eksistē, turpina sevi, bet vēl īsti nav aptvērusi savu šeitesamību vēsturiskajā gaismā un brīvībā un padarījusi par savas darbības – plānotas un atbildīgas – priekšmetu. No profānās vēstures pozīcijām to tā visnotaļ varētu uzlūkot.

Taču teologam šie pārspriedumi, lai cik svarīgi dažādā ziņā tie būtu un lai cik liela būtu to teoloģiskā nozīme, beigu beigās paliek neizšķirti. Teoloģiski mums vajadzēs sacīt – tāpēc nekļūstot kompromitētiem no profāno zinātņu puses: kur patiešām pastāvēja būtne ar absolūtu transcendenci (kas vēlreiz apšauba bioloģisko un cilvēku jomu kopumā), tur ir dots cilvēks brīvībā, atbildībā par sevi pašu, tiešā robežojumā ar absolūto Noslēpumu; tur, kur tā trūkst, tur tas, ko mēs filosofiski un kristietīgi un teoloģiski saucam par "cilvēku", nebija dots, lai cik arī citādā ziņā šī būtne būtu līdzinājusies mums. Tātad šādam cilvēkam teoloģiskā izpratnē nepieciešami piemīt brīvības, pestīšanas un atklāsmes vēsture, turklāt jautājumam, cik tālu viņš pats to jau bija reliģiski tematizējis, te jāpaliek neizšķirtam. Taču, tā kā šāda vēsture jūtami objektivējas un gūst izpausmi valodā, dzīvē ar savu koppasauli, rituālos utt., tad brīvības, pestīšanas un atklāsmes vēstures kā reālas vēstures jēdziens teoloģiskā terminoloģijā un jēgā (*Sinngebung*) nevar tikt liegts arī tiem laikiem, kuros cilvēks daudzējādā ziņā, šķiet, eksistē vēl ļoti nevēsturiski.

Tāpēc paliek tā, ka mums nav iespējama precīzāka pirmsbibliskās, ārkārtīgi garās, īsti vēsturiskās pestīšanas un atklāsmes vēstures strukturēšana, un tāpēc visa bibliskā atklāsmes vēsture, tātad partikulārā un "oficiālā" kategoriālā atklāsmes vēsture – vienīgā, par kuru mēs zinām, samazinās līdz īsam sagatavošanas momentam, Kristus notikuma darbības sākumam. Tā saucamo Bībeles patriarhu laiks ir vai nu laiks, kura pārstāvji bez reālas vēsturiskas [iespējas] aptvert saka tikai šo: Vecās Derības apvienības vēsture (*alttestamentliche Bundesgeschichte*) izceļas no kādas vispārējas pestīšanas un atklāsmes vēstures un apstiprina kādu kopsakaru ar to, ka tai tās žēlastība un vainas nasta ir jānes tālāk, lai to

pilnīgi ienestu Kristū, vai arī patriarhu laiks pirms Mozus jau ir šīs partikulārās un oficiālās pestīšanas vēstures aizsākums, apvienības tautas (*Bundesvolke*) Israēļa ļoti tuvu esošās vēsturiskās nojautas laiks, proti, ciktāl šajā patriarhu vēsturē jau bija dots zināms Israēļa priekšvēstures vēsturiskās tradīcijas kodols. Pusotru gadu tūkstoti ilgā īstenā Vecās Derības apvienības vēsture ar Mozu un praviešiem, ar visu diferencētību un dramatiskām pārmaiņām tomēr ir tikai īss vēstures pēdējās sagatavošanās brīdis Kristum. Mums šī Kristus priekšvēsture Vecajā Derībā ir tikai paša Kristus pēdējā un nepastarpinātā priekšvēsture, jo īsti teoloģiska un mums nozīmīga vēsturiska liecība par to – vismaz priekš mums – ir iespējama tikai no Kristus.

Tas atklājas jau tur, ka šādas liecības rakstisks pamatojums Vecajā Derībā attiecībā uz tās saturu un apjomu nepieļauj nekādu vienotu skaidrojumu ārpus Kristus. Jo ārpus Viņa šie Raksti ar to ilgo izcelsmi, ar to tendenču un teoloģisko koncepciju daudzslāņainību gandrīz nav novedami pie viena apjēguma, ja nu vien tikai pie šāda, ka viena tauta savā garajā vēsturē sevi apzinājusies kā dzīva, tiesājoša un apžēlojoša Dieva, kā neaptverama, taču vienmēr tuva savas vēstures Kunga partnere un tāpēc apzinājās šo vēsturi kā tai nezināmu, taču dziedinošajai nākotnei principiāli pavērtu un nodotu nākotnes gaidāmā Dieva rīcībā.

Ne jau Vecās Derības pirmskristus vēstures konkrētais saturs padara šo vēsturi par atklāsmes vēsturi (jo kategoriāli īsteni nenorisinās nekas tāds, ko nevarētu sastapt arī pie citām tautām), bet gan šīs vēstures kā dialoģiskas partnerības ar Dievu notikuma un prospektīvas tendences uz atvērtu nākotni skaidrojums padara šo vēsturi par atklāsmes vēsturi.

No tā izriet, ka šāda vēsture var būt norisinājusies un ir norisinājusies arī citu tautu vēsturē – jo vairāk tāpēc, ka konkrētā Israēļa vēsture vienmēr kādā galējā neatšķiramā mistrojumā bija vainas, Dieva noliegumа vēsture, sākotnējās reliģiozitātes likumiskas nocietināšanās vēsture. Visnotaļ varētu pieņemt apgalvojumu, ka Raksti tomēr ļauj izprast partikulāras atklāsmes vēstures kontinuitāti un epohālo strukturētību tikai caur mazas Priekšāzijas tautas reliģijas vēsturi, bet citas reliģijas vēstures mums šādu iespēju tādā skaidrībā un drošticamībā nedod. Taču šādu Vecās Derības partikulārās pestīšanas vēstures atdalīšanu no citām partikulārām pestīšanas vēsturēm un arī no tā, kas tajā bez tās vēl noticis, Vecās Derības cilvēks nezināja tādā mērā un veidā, kādā tas zināms mums. Viņš dabiski pieļāva vēsturi darinoša un pestīšanu raisoša Jahves attiecības ar citām tautām.

Tātad, ja mums Vecās Derības pestīšanas vēstures skaidrojums ir iespējams tikai no Kristus – kaut vai tāpēc, ka tā mūs vispār savā sevišķībā skar tikai no tā –, tad tai priekš mums īsteni var būt kāda reliģiska nozīme tikai kā paša Kristus tiešākā un tuvākā priekšvēsture, tā var būt mūsu īstenā atklāsmes vēsture un tradīcija. Līdz ar to mums mūsu pašu kategoriālā veida atklāsmes un pestīšanas vēsturē pamatos ir tikai divi reāli atšķirami un konstatējami stingri punkti un viena cezūra: pestīšanas vēstures *sākumi* un *piepildījums* Kristū.

Vēlāk mēs kristoloģijas un soterioloģijas sakarā sacīsim, ka šī cezūra "Kristus" nav tāds pavērsiens, kam pestīšanas un atklāsmes vēsturē ar tādu pašu radikalitāti varētu sekot vēl citi, izņemot pabeigumu vispār.

Nobeigumā šeit būtu jāpasaka divas lietas: ja mēs atbilstoši milzīgajam cilvēces vēstures garumam profānajā vēsturē atšķiram pavisam nedaudzas pēdējās cezūras, tad mūsu kalendāra aprēķinos šādas cezūras moments, vēstures pagrieziena punkts noteiktos apstākļos ilgst gadu tūkstošus. Ja mēs divos miljonos cilvēces profānās vēstures gadu meklējam vienu un vairākas izšķirošās cezūras, tad šis cezūru mirklis atrodas tādos gadu tūkstošos, kuros strauji progresējošā paātrinājumā cilvēks no dabā glabātas un tās tieši apdraudētas būtnes ir attīstījies par tādu [būtni], kas dzīvo tādā appasaulē, kuru viņš pats ir radījis un vairs vienkārši nepieņem; kurā viņš ir attīstījies par cilvēku, kurš pats sevi padara par savu manipulāciju priekšmetu, kurš savu dievišķo appasauli pārvērtis par racionāli plānotu, demitoloģizētu būvlaukumu saviem plāniem. Varbūt šodien mēs esam pie šā jaunā aizsākuma gala un atrodamies tikai tā saucamo jauno laiku galā, kuri, ja tos domā no kopējās cilvēces vēstures, ir tikai visas līdzšinējās kultūras vēstures beigas. Mēs ieejam tādā vēstures telpā, kuru cilvēks atvēris pats sev. Turklāt pilnīgi atklāts var palikt jautājums, cik ilgi vilksies šis tikai tagad aizsācies otrais hominizētās šeitesamības periods pēc pirmā naturālās šeitesamības perioda; atklāts var palikt arī [jautājums], vai šis otrais periods ir īss paša cilvēka izraisītas katastrofas mirklis vai gandrīz atkal par nevēsturisku kļuvusi laiktelpa, kurā cilvēks sev galīgi pakļautā dabā būs cilvēks tādā veidā, kuru konkrēti vēl nevar iztēloties. Ja mēs šo laiktelpu uztveram mierīgi kā vienu mirkli cilvēces vēsturiskajā norisē (arī tad, ja tas ildzis pāris gadu tūkstošus), tad no tā izriet, ka šajā laiktelpā jāiekļauj Kristus notikums. Tikai tad no abiem var tikt rasts reāli teoloģisks šās kādas radikālās cezūras skaidrojums [virzībā] gan uz priekšu, gan atpakaļ.

Ja visu laiktelpu, kuru mēs saucam par līdzšinējo "vēsturiski aprakstāmo vēsturi", uztveram kā īsu pāreju, tad kļūst skaidra arī Kristus vieta šajā profānajā pasaules vēsturē un, protams, tieši tāpēc šai laiktelpai koekstensīvajā reliģijas vēsturē, un korelatīvi – cezūrai, kura ir ilgusi pāris gadu tūkstošus. Šajā cezūrā cilvēks pēc gandrīz nepārskatāma sastinguma gandrīz naturālā šeitesamībā nonāk pie sevis paša – un ne tikai introvertā refleksijā, mākslā, filosofijā, bet arī uz viņa appasauli iekšēji vērstā ekstrovertā veidā un refleksijā, un šajā periodā vienlaikus šī cilvēces vēsture nonāk pie Dievcilvēka, pie savas Dieva izpratnes absolūtas vēsturiskas objektivācijas. Šajā objektivācijā sevi vēstījošais Dievs un Dieva pašvēstījumu uzklausošais cilvēks tieši Jēzū Kristū kļūst vienots, un kopējās cilvēces atklāsmes un pestīšanas vēsture – nekaitējot individuālajam pestīšanas jautājumam – nonāk pie mērķa. Tagad cilvēks virzās uz savu mērķi ne tikai transcendentāli, bet pati cilvēces vēsture arī kategoriāli ienāk šajā mērķī un šajā mērķī aktīvi virza sevi uz galīgo mērķi, jo šajā vēsturē šīs cezūras perioda ietvaros jau ir dots, uz kurieni cilvēks virzās: uz cilvēces dievcilvēcību jaunā Dievcilvēkā Jēzū Kristū. Pēdējā un vienīgā profāni vēsturiskā pamatcezūra un pēdējā pestīšanas un atklāsmes vēstures pamatcezūra tātad iekrīt tajā pašā vēsturiskajā pārejas momentā – arī tad, ja tas ilgst pāris gadu tūkstošus. Profāni un teoloģiski raugoties, cilvēks ir nonācis pie sevis, t. i., pie savas šeitesamības noslēpuma, ne tikai savas sākotnes transcendentalitātē, bet arī savā vēsturē. Tādēļ to īsteni var saukt par "laika pilnību", arī teoloģiski vēsturiski un profāni vēsturiski šī laika pilnība ir dota tikai tā sākumā.

6. Kopsavilkums par atklāsmes jēdzienu

"Dabiskā" atklāsme un īstenā Dieva pašatklāsme

Ja Dievs rada citu un šo citu līdz ar to kā galīgu, ja Dievs rada garu, kas citu izzina kā galīgu savas transcendences ceļā un tādējādi izzina tā pamatu un šo pamatu tāpēc vienlaikus kā kvalitatīvi pavisam citu – kā neizsakāmi svēto Noslēpumu – atdala no tīri galīgā, tad ar to jau ir dots zināms Dieva kā bezgalīga Noslēpuma ziņojums, kuru – kaut arī pārprastā jēdzienā – mēdz dēvēt par "dabisko Dieva atklāsmi". Tā tomēr ļauj Dievam palikt nepazīstamam tādā ziņā, ka Viņš kļūst apzināms tikai pēc analoģijas – kā noslēpums, kā tikai noliedzošs galīgā pārspējums un

tikai pastarpināta norādījuma ceļā, bet nevis tiešā nepastarpinātībā ar Viņu. Viņa pēdējā viennozīmīgā attieksme pret garīgo radījumu nevar tikt izzināta tādā veidā, jo naturālas transcendentālas Dieva attieksmes gadījumā paliktu neatbildēts jautājums, vai Dievs priekš mums vēlas būt klusējot sevī noslēgusies un mūs mūsu galīgumā distancējoša bezgalība vai radikāla pašvēstījuma tuvība, vai Viņš vēlas mūsu vainas pilno Nē pret Viņu sastapt mūsu sirdsapziņas dziļumos un tās kategoriālajā objektivācijā vēsturē kā Tiesu vai arī kā Piedošanu.

Pāri "dabiskajai atklāsmei", kas patiesībā ir Dieva dotība kā jautājums (nevis atbilde), paceļas īstā Dieva atklāsme. Tā nav dota vienkārši jau ar cilvēka garīgo šeitesamību kā transcendence, bet tai piemīt notikuma raksturs, tā ir dialoģiska, tajā Dievs uzrunā cilvēku, vēstī viņam to, ko ne vienmēr un visur var nolasīt no pasaules, vienkārši izmantojot jebkuras pasaules realitātes nepieciešamo saistību ar Dievu cilvēka transcendencē, tas ir jautājums par Dievu un cilvēks kā jautājums (*die Gefragtheit des Menschen*) caur šo Noslēpumu. Īstenā atklāsme drīzāk atklāj to, kas – pieņemot pasauli un transcendentālo garu – tajā cilvēkam vēl ir nepazīstams: Dieva iekšējo realitāti un Viņa personālo brīvo izturēšanos pret garīgo radījumu.

Šeit nav nepieciešams kategoriski izdiskutēt, vai mēs katrs atsevišķi un ar noteiktību varam izzināt to, vai Dievs *var* vai nevar sevi izteikt šādā veidā. Vai žēlastīga pašvēstījuma *iespējamība* no cilvēka un viņa transcendences [puses] jau varētu tikt atzīta, vai cilvēks varētu interpretēt savu transcendenci kā Dieva iespējama pašvēstījuma telpu sevī pašā, vai arī būtu jāteic, ka šī telpa varētu būt dota kā iespējamība attiecībai pret absolūto Noslēpumu, taču, pašai nesabrūkot, varētu tikt piepildīta ar Dieva pašvēstījumu –, tie ir jautājumi, kuri šeit nav jāaplūko. Dievs sevi patiešām tā ir atklājis. Un vismaz no tā mēs zinām, ka šāda atklāsme caur Dieva pašvēstījumu pati par sevi ir *iespējama.*

Šai atklāsmei ir divas puses (transcendentāla un vēsturiska), kas ir atšķirīgas un savstarpēji saderīgas, abas ir nepieciešamas, lai vienkārši būtu atklāsme. Un šīm abām pusēm to savstarpējās attiecībās piemīt zināma variabilitāte.

Atklāsmes transcendentālais aspekts

Vēsturiski personālā vārdiskā atklāsme visupirms skar cilvēka iekšējo garīgo vienreizību. Dievs tai sevi pavēsta savā īstenajā garīgās apgaismotības realitātē un sniedz cilvēkam kā transcendenci iespējamību šo

personālo pašvēstījumu un pašatklāšanos saņemt pretim un uzklausīt, un ticībā, cerībā un mīlestībā pieņemt tā, ka tā netiek pazemināta līdz galīgā radījuma kā tāda "līmenim", bet gan kā Dieva pašatklāšanās sevī pašā var reāli "nonākt" pie cilvēka. Jo Dievs caur sevi, veicot uzklausīšanas, pašatvēršanās un pašvēstījuma pieņemšanas aktu, dievišķo cilvēku.

Šī atklāsme ir Dieva personāls pašpiedāvājums absolūtā un arī piedodošā tuvībā, tā, ka Dievs nav ne absolūts, noraidošs tālums, ne tiesa, kaut gan Viņš varētu būt abi, un tādējādi Dievs šajā piedodošajā tuvībā dāvā sevi kā transcendentālās neierobežotības piepildījumu. Absolūti neierobežotu jautājumu Dievs pats piepilda un sniedz kā absolūtu atbildi.

Tas, ko mēs tikko šādi aprakstījām, kristietiski saucas svētdarošā un attaisnojošā žēlastība kā cilvēku dievišķojošā paaugstināšana, kurā Dievs dāvā ne tikai no sevis atšķirīgo, bet gan sevi pašu, un līdzi nes pieņemšanas aktu. Tā kā, pirmkārt, šī Dieva žēlastība, raugoties uz Dievcilvēku Jēzu Kristu un uz Viņu vērstā absolūtā gribā uz visiem laikiem tika piedāvāta visiem cilvēkiem, jau darbojas šajā piedāvājumā un – varam cerēt, kaut arī ne droši zināt – vismaz reiz to pieņems lielākā daļa cilvēku visas savas dzīves brīvās darbības galarezultātā; tā kā, otrkārt, šī žēlastība pārveido cilvēka apziņu, kā saka sholastika – piešķir viņam jaunu, augstāku, žēlastīgu, kaut arī nereflektētu formālobjektu, t. i., dod transcendenci uz Dieva absolūto esamību kā laimi dāvājošu (*glückende*); tā kā, treškārt, caur šo neizsakāmo Dieva pašvēstījumu vismaz ir piepildīts cilvēciskā garīguma kā bezgalīga jautājuma horizonts ar ticīgu paļāvību, ka šis bezgalīgais jautājums par Dievu tiek atbildēts ar bezgalīgu atbildi, kas ir Viņš pats, – ciktāl caur šo žēlastību vienmēr jau ir dots notikums, brīva žēlastība, Dieva pašatklāsme visiem laikiem. Šī iekšējā žēlsirdīgā Dieva pašatklāsme garīgas personas kodolā ir noteikta cilvēkam kopumā *visās* viņa dimensijās, jo visas ir jāintegrē vienā visa cilvēka pestīšanā. Tāpēc viss transcendentais subjektiskums iegūst sevi nevis *līdzās* vēsturei, bet gan tieši *tajā*, kas ir akurāt šā cilvēka transcendences vēsture.

Atklāsmes kategoriālā, vēsturiskā puse

Dieva pašatklāsme garīgās personas dziļumos ir radusies no Dieva žēlastības, pati par sevi nereflektēta, apriora noteiktība, nevis jau pats par sevi priekšmetisks lietisks izteikums, tā ir apzinātība, nevis zinātība. Tomēr tas viss nenozīmē, ka šī apriorā noteiktība dzīvo pati par sevi un šādā iepriekšdotībā tā vēl varētu kļūt tikai par papildu refleksijas priekšmetu, kurai ar žēlsirdības iepriekšdotību kā tādu iekšēji nebūtu

nekādas darīšanas. Šī Dieva pašdotība, cilvēka žēlastīgi paaugstinātā noskaņotība (*Gestimmtheit*), transcendentālā atklāsme drīzāk pati ir – jo visai cilvēka transcendentalitātei piemīt vēsture – vienmēr pasauliski kategoriāli pastarpināta, norisinās uz cilvēka dzīves vēsturiskā materiāla pamata, tāpēc nekļūstot ar to vienkārši identa. Tātad, ja šai pārdabiskajai noskaņotībai jānotiek konkrēti un, visupirms, ja šim žēlastīgajam Dieva atklātīgumam jākļūst par konkrētās rīcības principu tās priekšmetiskajā, refleksīvajā apziņā un tādējādi arī sabiedriskā [momenta] dimensijā, tad Dieva žēlastīgajai, nepriekšmetiskajai, nerefleksīvajai pašatklāsmei vienmēr jābūt dotai pastarpināti lietiski priekšmetiskā zinātībā; sākotnēji nav nozīmes, vai šī pastarpinātība ir ar izteikti tematisku reliģiozitāti vai nav.

Šim "pastarpinājumam" ir sava vēsture, tas šajā vēsturē tiek Dieva vadīts, un tas nenozīmē neko citu kā šā transcendentālā Dieva pašvēstījuma dinamiku tā vēsturiskās realizācijas un pastarpinājuma virzienā, un tādējādi šis pastarpinājums pats vēlreiz nozīmē Dieva atklāsmi. Dieva transcendentālās atvērtības pastarpinājuma vēsture ir Dieva žēlastīgās pašatvēršanās vēsturiskuma iekšējs moments, jo šai žēlastībai pašai par sevi un ne tikai cilvēka būtības dēļ piemīt dinamika savas priekšmetiskošanās virzienā, tā kā tā pati ir kreatūras dievišķošanas princips visās tās dimensijās.

Ikvienā reliģijā pašā par sevi tiek mēģināts (vismaz no cilvēka puses) sākotnīgo, nereflektēto un nepriekšmetisko atklāsmi vēsturiski pavēstīt, reflektēt un izklāstīt izteikumos. Visās reliģijās sastopami atsevišķi šādi ar Dieva žēlastību iespējami cilvēka pārdabiski transcendentālo attiecību pret Dievu laimīga pastarpinājuma un pašrefleksijas momenti, un, pateicoties šiem momentiem, Dievs sniedz cilvēkam pestīšanas iespējamību arī viņa priekšmetiskuma dimensijā, viņa konkrētajā vēsturiskumā. Taču, tā kā Dievs vispār ir pieļāvis cilvēka vainu un tā aptumšojoši un samaitājoši iedarbojas visās cilvēka kolektīvajās un sabiedriskajās dimensijās, tad tas tā ir arī cilvēka izklāstītajā žēlastīgās atklāsmes priekšmetiskotā pašizklāstījuma vēsturē. Tā izdodas tikai daļēji, tā atrodas kādā vēl nepabeigtā vēsturē, tā ir sajaukta ar maldiem, vainas pilnu aklumu un objektivācijām, kas savukārt nosaka citu cilvēku reliģisko situāciju.

Ja un kur šāda atklāsmes priekšmetiskošana tiek veikta ne tikai [attiecībā] uz cilvēku sabiedrību un ne tikai priekš kāda atsevišķa cilvēka kā tāda individuālās eksistences, ja pastarpinošo tulkojumu cilvēkos, kurus mēs tad saucam par reliģiskajiem praviešiem, atklāsmes nesējiem pilnā nozīmē, dievišķā pašvēstījuma dinamikā Dievs pats ir vadījis tā, ka tas paliek tīrs, kaut arī tas varbūt pavēsta tikai daļējus

transcendentālās atklāsmes aspektus, ja šī atklāsmes tīrība mums tiek leģitimēta priekšmetiskojumā, pateicoties praviešiem un mūsu pašu uzrunātībai (*Angerufenheit*) priekšmetiskotas atklāsmes ceļā, – tad esam ieguvuši to, ko sauc par publisko un oficiālo, partikulāro un baznīcas sacerēto atklāsmi un vēsturi, – to, ko mēs vienkārši mēdzam saukt par "atklāsmi". Šis atklāsmes veids ir ne tikai notikumisks (*ereignishaft*) un vēsturisks, ja tas ir brīva Dieva izvēle un tiktāl aicina uz jebkura cilvēka brīvu vēsturisku atbildi, bet šī atklāsme ir arī tajā nozīmē vēsturiski partikulāra, ka tā šajā oficiālajā, it kā refleksīvi garantētajā tīrībā ne visur notiek, bet gan tai ir sevišķa vēsture vispārējās vēstures un reliģijas vēstures ietvaros. Ja šī vispārējā vēsture un reliģijas vēsture pati vienmēr arī paliek atklāsmes vēsture, ja arī šās oficiālās, garantēta veida un tīrības partikulārās atklāsmes vēsturei vienmēr ir kāda tālāka vai tuvāka nozīme priekš visas (*aller*) vēstures, tad partikulārā atklāsmes vēsture tomēr ir kāds – kaut arī izcils – vispārējās pestīšanas un atklāsmes vēstures moments. Raugoties uz īstu cilvēka vēsturiskumu kādā nepieciešamā koppasaulē, tas ir tikpat maz pārsteidzoši, cik pārsteidzoši ir tas, ka citādi cilvēku vēsturē ir izcelti vēsturiski notikumi, kas neatkārtojas katru dienu.

Visas atklāsmes nepārspējamais augstākais punkts

Ja vēsture ir arī vienreizīgā un neatkārtojamā vēsture, tad vispārējā vēsture sevī vienmēr ietver arī partikulāro vēsturi, bet tā tomēr vienmēr paliek moments kopējā un vispārējā vēsturē. Ciktāl šai atklāsmei ir vēsture, kas saistīta ar refleksiju par žēlastības pilno Dieva pašpiedāvājumu cilvēkam, un tā ir ierobežota vispārējās vēstures ietvaros, tad atklāsmes vēsturei ir savs absolūtais augstākais punkts, kad Dieva pašvēstījums caur hipostātisko vienību Dieva cilvēktapšanā Jēzus radības garīgajā realitātē tai un līdz ar to mums visiem sasniedz savu nepārspējamo virsotni. Bet tas notiek Logosa tapšanā par cilvēku, jo te izteiktais un pavēstītais, Dievs pats, izteikuma mods, t. i., Kristus cilvēciskā realitāte viņa dzīvē un galīgumā un Jēzus saņēmēji kā aplaimotie un Dievu vērojošie, ir kļuvuši absolūti vienoti (*einer*). Jēzū pilnīgi savā augstākajā punktā pie atklāsmes reizē ir nonācis Dieva žēlastības pilnais vēstījums cilvēkam un tā kategoriālais pašizklāstījums miesiski uztveramā un sabiedriskā [momenta] dimensijā. Līdz ar to Kristus notikums kļūst par vienīgo mums reāli aptveramo cezūru vispārējā pestīšanas un atklāsmes vēsturē un mūsu [iespēju] atšķirt kādu partikulāru oficiālo atklāsmes vēsturi vispārējās pirmskristus atklāsmes vēstures ietvaros.

SESTAIS GĀJUMS

Jēzus Kristus

Tagad mēs nonākam pie kristietības īsteni kristietiskā [kodola], pie Jēzus Kristus. Līdz šim izklāstītais gan nozīmē, ka pastāv arī kāda "anonīma kristietība". Atbilstoši katoliskajai ticības izpratnei, kā tas skaidri pateikts arī Vatikāna II koncilā, var nešaubīties, ka jebkurš, kam nav nekādas konkrētas vēsturiskas saistības ar noteiktu kristietības spredikļi, tomēr var kļūt par attaisnotu cilvēku, kurš dzīvo Dieva žēlastībā. Viņam ne tikai pieder Dieva pārdabiski žēlastīgais pašvēstījums kā piedāvājums, kā viņa šeitesamības eksistenciālis, bet viņš šo piedāvājumu patiesībā ir arī pieņēmis un līdz ar to būtiskāko no tā, ko viņam vēlas vēstīt kristietība: viņa pestīšanu žēlastībā, kas objektīvi ir Jēzus Kristus žēlastība. Tāpēc ka Dieva transcendentālais pašvēstījums kā piedāvājums cilvēka brīvībai, no vienas puses, ir jebkura cilvēka eksistenciālis, no otras puses, tas ir moments Dieva pašvēstījumā pasaulei, kuras mērķis un augstākais punkts ir Jēzū Kristū, [tādēļ] visnotaļ var runāt par "anonīmo kristieti". Taču joprojām patiesa paliek atziņa: šajā vienotā Dieva pašvēstījuma cilvēkiem Kristū pilna vēsturiskuma dimensijā un saistībā ar Viņu tikai tāds cilvēks ir kristietis šā Dieva transcendentālā pašvēstījuma reflektēta vēsturiskuma dimensijā, kurš sevi noteikti atzīst par Jēzus Kristus piekritēju ticībā un kristīšanā.

Tāpēc šis – sestais – gājums ievada mūsu pārdomas tajā, kas kristietībā ir pats kristietiskākais (*in das entscheidend Christliche des Christentums hinein*). Šādas pārdomas attiecībā uz to norises metodiku ir ļoti grūtas, jo to tēmā – un tieši saistībā ar mūsu līdzšinējām pārdomām – augstākajā vienotībā un radikālākajā spriegumā sastopas divi kristietiskās teoloģijas momenti: proti, [no vienas puses,] kāda esenciāla, eksistenciāli ontoloģiska, transcendentāla teoloģija, kurai vispārējā ontoloģijā un antropoloģijā jāieskicē apriora mācība par Dievcilvēku un kurai tādējādi visupirms jāmēģina konstituēt iespējamības nosacījumus Jēzus Kristus vēsturiskās vēsts uzklausītspējai un ieskatam vajadzībā uzklausīt, un, no otras puses, kāds vienkāršs vēsturisks apliecinājums tam, kas ir noticis Jēzū, Viņa nāvē un augšāmcelšanās [notikumā] un kas vienreizīgā, nenovēršami vēsturiskā konkrētībā kristietim veido pamatu eksistencei un pestīšanas notikumu, un tāpēc šeit būtiskākais ir vēsturiskākais.

Ja mēs sakām, ka arī transcendentālajā teoloģijā – vismaz šodien – ir jāizveido apriora mācība par Dievcilvēci, tad tas, protams, nenozīmē, ka laiciski un vēsturiski šāda apriora mācība varētu rasties pirms faktiskās sastapšanās ar Dievcilvēku. Vienmēr mēdz reflektēt par tādas realitātes iespējamības nosacījumiem, kuru kāds jau ir sastapis. Taču tāpēc jau šāda refleksija nav lieka, bet tā piedāvā skaidrāku un padziļināti reflektētu izpratni par to, ko kāds ir sastapis kā reālu, un no jauna leģitimē intelektuālo pārliecību par to, ka realitāti uztver tādu, kāda tā ir.

Tāpēc mēs veicam vairākus pārdomu [gājumus], kas kristietiskās mācības kopumu par Jēzu Kristu mēģina izskaidrot no dažādiem aspektiem. Šīs atsevišķās pārdomas nevar un nevēlas izvairīties no tā, ka tās daļēji pārklājas un reizē tomēr no dažādiem izejpunktiem tiecas uz vienu Kristus realitāti. Tātad nebūs iespējams izvairīties no atkārtojumiem, kuri allaž no jauna uz arvien jauniem pamatiem izsaka kristoloģijas kopumu, kaut arī tie tādējādi izvirza augstas prasības lasītāja pacietībai.

Šajā sakarībā dabiski jāvērš uzmanība vēl arī uz šo: Kristusticības attaisnojumam, protams, pamatojošais un izšķirošais izejpunkts ir sastapšanās ar vēsturisko Jēzu no Nācaretes, tātad tas ir dots "ascendences kristoloģijā". Tā kā ir izteikums "Dieva tapšana par cilvēku", tad "mūžīgā Logosa inkarnācija" ir visu kristietisko pārdomu beigas, nevis sākumpunkts. Taču nevajag pārspīlēt arī šādas ascendences kristoloģijas vienvirzīgumu. Ja reiz faktiski ir sastapts Jēzus kā Kristus, tad nozīme un spēks ir arī idejai par Dievcilvēku, par Dieva atnākšanu mūsu vēsturē, tātad descendences kristoloģijai. Ja turpmāk ascendences un descendences kristoloģija parādīsies nedaudz sajauktā veidā, tad tas būtu mierīgi no sākta gala pieļaujams, nav jāuzskata par trūkumu, bet tas var kalpot šo abu aspektu un metožu savstarpējam izgaismojumam.

1. Kristoloģija evolucionāra pasaules uzskata ietvaros

Tēmas izvēles pamatojums un izskaidrojums

Šeit visupirms principiāli ir runa par cilvēka transcendentālo iespējamību vispār spēt sadzirdēt kaut ko tādu kā vēsts par Dievcilvēku. Tātad šajā nodaļā visupirms ir runa par transcendentālo kristoloģiju vai par cilvēka transcendentālu iespējamību nopietni rēķināties ar Dievcilvēku.

Taču šim patiesi transcendentāli izvirzītajam jautājumam uzklausošajā, jautājošajā subjektā piemīt vēsturiska konkrētība, un tā būtu – protams, apzinoties, ka šis raksturojums ir ļoti raupjš, – apzīmējama kā evolucionāra pasaules uzskata situācija. Tāpēc Dieva vēsts uzklausīšanas iespējamības patiesi transcendentālais, kas ienācis mūsu miesā, jāienes tieši šā pasaules uzskata ietvaros.

Visupirms tātad runa ir par kāda izteikuma iederības pierādīšanu kādā citu izteikumu, saprašanas horizontu, pārliecību kompleksā un nevis par kaut kādiem izteikumiem pašiem par sevi. Ar to jau ir dots tas, ka te visupirms runa nav ne par katoliskās kristoloģijas pašas par sevi attēlojumu, ne arī par to, ko varbūt aptuveni var saukt par "evolucionāro pasaules uzskatu". Runa ir par šo abu lielumu pakārtojumu. Turklāt evolucionārais pasaules uzskats tiek pieņemts kā dots un tiek jautāts par kristoloģijas pielāgotību vai pielāgojamību tam un nevis otrādi.

Tiesa, radikālākais un galu galā kristīgajai ticībai vissaprotamākais jautājums būtu par to, kā evolucionārs pasaules uzskats var sevi attaisnot kristīgās ticības priekšā. Bet tomēr var izvirzīt pirmo jautājumu, un to būtībā neizbēgami izvirzīs jebkurš cilvēks. Arī ticīgais jautā – pat ja sekundāri – par piederību, vismaz par savas ticības pietiekamu samierināmību ar dzīves stilu, saprašanas horizontiem, kas viņam ir kopīgi ar viņa laiku un laikabiedriem. Un viņš drīkst to jautāt, jo viņam – runājot Pētera vārdiem (1Pēt 3:15) – par savu ticību jāatskaitās ne tikai sev, bet arī savai appasaulei; un viņš drīkst tieši tā jautāt, jo viņš tieši no savas ticības puses nav aicināts izjust radikālu neuzticēšanos savu saprašanas horizontu, pārliecību, pasaules uzskatu plurālismam – tam plurālismam, kas viņam ir iepriekšdots, kuru viņš pat nevar adekvāti pārņemt kādas absolūtas sistēmas vienībā, – sistēmas, kurā ir viss, kas vien dots viņa šeitesamībā. Taču, ja viņš zina par šo plurālismu, viņam ir jājautā, kā viņš kā ticīgais praktiski var dzīvot savas eksistences konkrētajā appasaulē.

Tātad, ja visupirms runājam par kristoloģijas pielāgotību vai pielāgojamību evolucionārajam pasaules uzskatam, tad nedz ar to tiek mēģināts no evolucionārā pasaules uzskata atvasināt kristietisko inkarnācijas mācību kā nepieciešamas sekas un neizbēgamu turpinājumu, nedz arī gribēts pierādīt, ka inkarnācijas mācība nav tiešā un vienkāršā faktiskā vai loģiskā pretrunā ar to, ko evolucionārais pasaules uzskats sevī ietver kā drošas zināšanas. Proti, ja būtu iecerēta deduktīva un par neizbēgamu uzskatīta inkarnācijas mācības atvasināšana no evolūcijas mācības, tad tas kļūtu par teoloģiskā racionālisma mēģinājumu pārvērst ticību,

atklāsmi un dogmu filosofijā vai konkrēto vēsturi tās galīgajā nenovēršamajā fakticitātē izšķīdināt spekulācijā un metafizikā. Ja tiektos pēc otrā [varianta], tad mēs būtu arī sagatavoti reālajam uzdevumam. Jo tad mācību par dievišķā Logosa tapšanu par cilvēku, ko mūsdienu evolucionārais pasaules uzskats tieši nenoliedz, aizvien vēl varētu neuzskatīt par kaut kādu svešķermeni – par ko tādu, kas pie pārējās modernā cilvēka domāšanas un izjūtas vienkārši pievienojas bez jebkāda sakara. Tātad uzdevums ir tāds, ka, nepasludinot kristietības inkarnācijas mācību par nepieciešamu un iekšēju mūsdienu pasaules uzskata momentu, ir jānoskaidro abu lielumu iekšējā afinitāte, savstarpēja pakārtojuma iespējamība.

Ja kā priekšnosacījumu pieņemam kādu tagad izvirzītās problēmas iepriekšēju izpratni, tad skaidrs ir arī tas, kas šajā uzdevumā ir grūts, mokošs un daudzšķautņains. Visi jautājumi par to, kā samierināt kristietisko mācību un šeitesamības interpretāciju ar mūsdienu dzīves, domāšanas un izjūtu veidu, mūsu tēmā saritinās kamolā. Visas faktiskās un vēsturiskās grūtības, kas tiek iekļautas tēmā "kristietība un modernais gars", uzrodas arī te, kur runa ir par kristietības centrālāko un noslēpumaināko izteikumu – tas reizē domā kādu realitāti, kas tiek pasludināta tieši par piederīgu tādai dimensijai, kura mūsdienu cilvēkam pakārtota kā zinātniski, eksistenciēli un izjūtu ziņā visuzticamākā, proti, materiālajai pasaulei, taustāmajai vēsturei. Ir runa par izteikumu, kas ļauj Dievam (teoloģijā domātajam) būt tieši tur, kur cilvēks jūtas mājās un vienīgi kompetents: tieši pasaulē un nevis debesīs. Tas varētu nebūt mūsu uzdevums šeit runāt par vispārējiem jautājumiem un grūtībām, kas uzrodas līdz ar centieniem samierināt kristietisko reliģiju un moderno domāšanu. Mums jāaprobežojas ar tiem īpašajiem jautājumiem, kas izvirzās līdz ar mūsu šaurāko problēmu, kaut arī apzināmies, ka varbūt būtiskākais, kas mūsdienu cilvēkam liekas dīvains mācībā par cilvēktapšanu (*Menschwerdungslehre*), ir attiecināms uz mūsdienu cilvēka atsvešināto attieksmi pret reliģiskiem un metafiziskiem izteikumiem vispār.

Mēs rēķināmies ar mūsdienu evolucionārās pasaules ainu, taču vairāk to pieņemam kā nosacījumu, nekā spējam to attēlot. Tāpēc mēs visupirms jautājam par to kopsakaru starp matēriju un garu, kas pastāv šajā pasaules ainā, līdz ar to [jautājam] par pasaules, dabas vēstures un cilvēka vēstures vienotību. Jo vārdus, ka Logoss kļuva par *miesu*, mēs patiešām vēlamies uztvert nopietni. Nedz mēs vēlamies šo kristietības fundamentālo dogmu saprast kaut kādā vairs nerealizējamā mitoloģiskā veidā, nedz arī skaidrot to tā, ka īsti ar to domātais tiktu nobīdīts

kādā telpā, kurā var iedrošināties izteikt apgalvojumus, kurus neviens nevar pārbaudīt, – tam jebkurā gadījumā nav nekāda sakara ar to, ko mēs uzskatām par droši zināmu un pieredzamu. Taču šeit pavisam īsi jāattēlo tieši šie tālākie horizonti un turklāt jāskar tikai tās kopsakarības un zināšanas, kas ir vispārēji kristietiskas un vispārēji teoloģiskas: mēģināsim izvairīties no teorēmām, kuras zināmas padarījis Teijārs de Šardēns (*Teilhard de Chardin*). Ja mūsu viedokļi sakrīt, ir labi, un mums nav nepieciešams apzināti no tā izvairīties. Mēs paši šeit vēlamies pārdomāt tikai to, ko patiesībā teiktu jebkurš teologs, ja viņš aktualizē savu teoloģiju, ņemot vērā jautājumus, kurus izvirza evolucionārais pasaules skatījums. Protams, mums jāsamierinās ar zināmu abstraktumu, kas varētu nedaudz pievilt daža dabaszinātnieka cerības. Jo saprotams, ka dabaszinātnieks būtu gaidījis precīzākus datus nekā tie, kurus spējam šeit piedāvāt, un proti, no tādām dabaszinātniskām zināšanām, kas viņam ir pazīstamas. Ja mēs mēģinātu ko tādu, mums ne vien vajadzētu pretendēt uz tādām dabaszinātniskām zināšanām, kas teologam ir pieejamas tikai no kādām otrajām vai trešajām rokām, bet mums arī vajadzētu nest visu to [problēmu] nastu, kas neizbēgami saistīta ar tādiem dabaszinātnisko rezultātu skaidrojumiem, kas nav neapstrīdami. Šeit mums ir gana to grūtību, ko, risinot šādus jautājumus, rodam filosofijā un teoloģijā.

Ja mūsu izejpunkts ir gara un matērijas vienība (tas nenozīmē to vienādību), tad jāmēģina cilvēku saprast kā esošo, kurā matērijas sevis atrašanas pamattendence – atrašana garā – caur paštranscendenci nonāk pie sava definitīvā pārrāvuma, un no šejienes cilvēka būtība pati var tikt saskatīta kādā pasaules pamatkoncepcijā un visaptverošā koncepcijā. Taču tieši cilvēka būtība ir tas, kas caur savu augstāko, brīvo un cilvēkam no Dieva nepelnīti par iespējamu darīto un pilno paštranscendenci Dievā un Dieva pašvēstījumā un caur Dieva pašvēstījumu "sagaida" savu un pasaules pilnveidojumu tajā, ko mēs kristietiskajos jēdzienos saucam par žēlastību un slavu.

Paliekošais sākums un absolūtā garantija, ka šī pēdējā paštranscendence, kas ir principiāli nepārspējama, izdosies un jau ir sākusies, ir tas, ko mēs saucam par "hipostātisko vienību".

Dievcilvēks ir galīgās izdošanās, pasaules paštranscendences kustības uz absolūtu tuvību Dieva noslēpumam pirmsākums. Šī hipostātiskā vienība uzreiz nav jāuzskata par ko tādu, kas Jēzu tik ļoti atšķir no mums, bet tā [jāuztver] kā kaut kas, kam reiz un tikai reiz jānotiek, ja pasaule sāk ceļu savā pēdējā fāzē (tas nepieciešami nenozīmē – īsākajā), kurā pasaulei jāīsteno sava galīgā koncentrēšanās, savs galīgais augstākais

punkts un sava radikālā tuvība absolūtajam Noslēpumam, ko sauc par Dievu. No turienes inkarnācija izskatās kā nepieciešams, paliekošs pasaules dievišķošanas sākums kopumā. Tā kā nepārspējamā tuvība notiek pilnīgā atvērtībā tieši uz absolūto Noslēpumu, kas ir un paliek Dievs, un tā kā šī pasaules vēstures galīgā fāze ir iesākusies, bet nav pabeigta, šīs fāzes tālākā norise un tās rezultāti paliek noslēpumā tīti. Kristietiskās patiesības skaidrība un galīgums ir cilvēka nepielūdzamā sevis atdošana Noslēpuma ziņā, un nevis acīmredzama skaidrība par atsevišķiem cilvēka un viņa pasaules momentiem.

Visa radītā vienotība

Kristietis savā ticībā atzīst, ka viss – debesis un zeme, materiālais un garīgais – ir viena un tā paša Dieva radītais. Bet, ja viss, kas ir, ir tikai tāpēc, ka radies no Dieva, tad tas nenozīmē vien to, ka viss kā dažādais rodas no *viena* cēloņa, kas – tāpēc, ka nebeidzams un visvarens, – var radīt visdažādāko, bet ir pateikts arī tas, ka šis dažādais parāda kādu iekšēju līdzību un kopību un ka šis daudzējādais un dažādais veido vienību sākotnē, pašrealizācijā un noteiksmē, tieši *vienu* pasauli. No tā izriet, ka nebūtu kristietiski uztvert matēriju un garu kā vien faktiski vienu līdzās otrai, vienu zem otras pastāvošas, taču pamatā vienkārši šķirtas, nesavienojamas realitātes. Kristietiskajai teoloģijai un filosofijai ir pašsaprotami, ka garam un matērijai ir vairāk kopīga nekā atšķirīga.

Šī kopība visupirms un visskaidrāk parādās paša cilvēka vienotībā. Saskaņā ar kristietisko mācību ikviens cilvēks nav vis pretrunīgs vai pat pagaidu gara un matērijas savienojums, bet ir vienība, kas loģiski un lietiski atrodas pirms savu momentu atšķirības un atšķiramības tā, ka šie momenti tieši savā īpatnībā aptverami tikai tad, ja tie tiek saprasti *kā viena* cilvēka momenti. No šejienes kļūst skaidrs, ka beigu beigās tikai no cilvēka – un tāpēc no viņa pašrealizācijas – var uzzināt, kas ir gars un matērija, un tāpēc abi no sākta gala jāsaprot kā tādi, kas vērsti viens uz otru. Tam atbilst arī kristietiskā mācība, ka galīgā gara pilnveidojums, kas ir cilvēks, var tikt domāts kādā (kaut arī vēl mazāk "priekšstatāmā") viņa *visas* realitātes un Kosmosa pilnveidojumā. Pilnveidojumā nedrīkst vienkārši tikt nodalīta tā materialitāte kā vien pagaidu, lai cik maz mēs spētu iztēloties pilnveidotu materialitātes stāvokli.

Dabaszinātne kā moments atsevišķās un kopējās zināšanās par cilvēku zina ļoti daudz "par" matēriju, t. i., tā aizvien precīzāk nosaka "funkcionāla" veida kopsakarus starp dabas parādībām. Taču tāpēc,

ka tā – metodiski attaisnojami – abstrahējas no cilvēka, tā var daudz zināt "par" matēriju, bet nevis zināt "matēriju", kaut arī tās matērijas zināšana atkal aposteriori noved pie paša cilvēka. Tas patiesībā ir arī pašsaprotami: lauku, kopumu nevar noteikt ar daļu noteikšanas līdzekļiem. Kas ir matērija, to var pateikt tikai no cilvēka un nevis pretēji: kas ir gars – no matērijas. Mēs te ar nodomu sakām: no "cilvēka" un nevis no "gara". Citādi tas vēlreiz būtu tas platonisms, kas slēpjas arī materiālismā, jo tas, tāpat kā platoniskais spirituālisms, tic, ka tamdēļ, lai izprastu kopumu un tā daļas, vajadzīgs sākumpunkts, kas ir neatkarīgs no cilvēka kā vienota un kopēja. Taču tikai cilvēkā var pieredzēt tādus momentus kā gars un matērija to patiesajā būtībā un vienībā.

Ievērojot sākotnīgo vienotā cilvēka izziņu no sevis paša, var sacīt: *gars* ir vienotais cilvēks, ciktāl tas nonāk pats pie sevis absolūtā sevis-pašadotībā, proti, ar to, ka viņš jau vienmēr ir vērsts uz īstenības absolūtību vispār un uz tās pamatu, ko sauc par Dievu. Šī atgriešanās pie sevis paša un vērstība uz iespējamās realitātes un tās pamata absolūto kopību nosaka sevi savstarpēji. Bet šai vērstībai piemīt nevis caurskatīšanā iztukšota izzinātā īpašuma raksturs, bet gan sevis-paša-uzņemšanas un iesaistīšanas raksturs bezgalīgajā Noslēpumā. Tikai Noslēpuma mīlošā pieņemšanā un tā nepārredzamajās rūpēs par mums šī norise var tikt pareizi saprasta tajā brīvībā, kas nepieciešami ar transcendenci dota iepretim visam atsevišķajam un sev pašam. Tā kā sevi šādi izzina vienots cilvēks, viņš var sacīt un viņam ir jāsaka: es esmu gars.

Vienotais un sev [identais] cilvēks uztver sevi un savu pie sevis nepieciešami piederīgo appasauli kā *matēriju*, jo šīs pie sevis atgriešanās akts saistījuma (*Verwiesenheit*) pieredzē ar mīlestībā pieņemto Noslēpumu vienmēr un primāri notiek, sastopoties ar atsevišķo, no sevis uz sevi pašu norādošo, ar konkrēti rīcībā neesošo un neizbēgami iepriekšdoto. Cilvēks sevi un savu tieši sastopamo pasauli uztver kā matēriju tāpēc, ka viņš ir faktiskais, pieņemošais, sevi uzdodošais un tajā vēl necaurskatītais [un] ka izziņas kā pašguvuma iekšienē atrodas svešais un katrs pats kā sev svešais un rīcībā neesošais. Matērija ir nosacījums priekšmetiski cita iespējamībai, kas ir pasaule un pats cilvēks, nosacījums tam, ko mēs nepastarpināti pieredzam kā telpu un laiku (tieši, ja mēs to nevaram jēdzieniski objektivēt). Matērija nozīmē tādas citādības nosacījumu, kura atsvešina cilvēku no viņa paša un caur to noved viņu tieši pie viņa paša, un nosacījumu tiešas interkomunikācijas iespējamībai – interkomunikācijai ar citiem garīgi esošajiem telpā un

laikā, vēsturē. Matērija ir pamats citu dotībai kā brīvības materiālam un reālai galīgo garu komunikācijai savstarpējā izpratnē un mīlestībā.

"Aktīvās paštranscendences" jēdziens

Gara un matērijas savstarpējas saistības (*Bezogenheit*) attiecība nav tikai statiska attiecība, bet tai ir sava vēsture. Cilvēks kā pats pie sevis nonākošais gars pieredz savu pašatsvešinātību kā laiciski izstieptu, kā dabiski vēsturisku pašatsvešinātību. Viņš nonāk pie sevis kā tāda, kas sevī pašā un savā appasaulē (kas arī pieder pie viņa un viņa konstitūcijas) jau laiciski eksistējis. Un pretēji: laiciskā materialitāte cilvēka – kā refleksīvas brīvības – priekšvēstures nozīmē jāaptver kā vērsta uz cilvēka gara vēsturi.

Mēs esam mēģinājuši garu un matēriju, tos nenošķirot, aptvert kā savstarpēji saattiecinātus, nešķiramus, taču arī savstarpēji nereducējamus vienota cilvēka momentus. Šo neatceļamo *vienota* cilvēka momentu plurālismu var izteikt arī tā, ka tiek izsacīta būtiskā atšķirība (*Wesensverschiedenheit*) starp garu un matēriju. Taču šāda būtiskā atšķirība nav jāuztver kā būtiska atšķirība starp diviem esošajiem, kuri satikušies jau katrs ar savu esamību un savu būtību. [Centieniem] izteikt būtisko atšķirību starp matēriju un garu ir absolūta nozīme, jo tikai tā paveras skats uz visām vienota cilvēka dimensijām un to kopējo nepārredzamo, pat bezgalīgo izplatību un arī tāpēc, ka tikai tādējādi paliek dota tā radikālā pašvērstība uz galējo identitātes punktu, ko sauc par Dievu. Šo būtības atšķirību nedrīkst pārprast kā abu lielumu būtības priekšmetiskumu vai absolūtu nesaistību vai savstarpēju indiferenci. Par abu lielumu iekšējo saattiecinātību, ja vērā ņemta abu lielumu attiecības *laiciskā* izstieptība, droši drīkst sacīt, ka matērija savā iekšējā būtībā attīstās uz garu.

Ja vispār pastāv kāda tapšana (un tas ir ne tikai kāds pieredzes fakts, bet gan pašas teoloģijas pamataksioma, jo citādi brīvībai un atbildībai un cilvēka pilnveidei paša atbildīgas darbības ceļā nebūtu nekādas jēgas), tad tapšana savā patiesajā būtībā un patiesajā veidolā nevar tikt uztverta tikai kā tapšana par *citādu* (*Anders*werden), ar ko kāda realitāte kļūst citāda, nevis tās kļūst vairāk. Tapšana ir jāsaprot kā *tapšana vairāk*, kā realitātes vairošanās, kā darbīgi sasniegta esamības pilnība. Taču šo "vairāk" nedrīkst domāt kā vienkārši līdzšinējam pievienotu, bet tam jābūt, no vienas puses, tādam, ko veicis pats līdzšinējais, un, no otras puses, tā iekšējam pašpieaugumam. Bet tas nozīmē: tapšana, ja tā patiešām jāuztver nopietni, jāapzinās kā reāla *paštranscendence*, pašpārsniegšanās, caur tukšumu aktīvi panākot savu pilnību. Bet, lai šāds aktīvas

paštranscendences jēdziens – paštranscendence, kurā kāds esošais un darbīgais aktīvi uzkrāj savu augstāko, pagaidām vēl nesasniegto pilnību, – nepadarītu Neko par esamības pamatu, tukšumu par pilnības avotu, lai, runājot citiem vārdiem, netiktu kaitēts metafiziskajam kauzalitātes principam, tad paštranscendenci var domāt tikai kā norisi ar absolūtas esamības pilnības spēku. Esamības pilnība, no vienas puses, galīgajam sava pilnveidojuma ziņā sevi virzošajam esošajam jādomā tik *iekšēji*, ka šim galīgajam tiek dotas tiesības uz reālu *aktīvu* paštranscendenci, un tas šo jauno realitāti neuztver vienkārši pasīvi kā tikai Dieva radītu. No otras puses, paštranscendences iekšējais spēks vienlaikus jādomā kā no šā galīgā darbīgā atšķirīgs – tā, ka dinamikas spēks, kas piemīt galīgajam esošajam, tomēr *nedrīkst* tikt uztverts kā galīgā *būtisks* konstitutīvs. Jo, ja darbību nodrošinošais un uz to pilnvarojošais esamības absolūtums būtu paša galīgā darbīgā [elementa] būtība, tad šis galīgais vairs nebūtu spējīgs uz reālu tapšanu laikā un vēsturē, jo tam jau no sākta gala kā viņa paša [īpašums] piederētu absolūta esamības pilnība.

Te varētu pietikt ar to, ka izvirzām tēzi: aktīvas paštranscendences jēdziens (turklāt "paš-" un "transcendence" jāuztver vienādi nopietni) ir loģiski nepieciešams (*denknotvendiger*), lai glābtu tapšanas fenomenu. Šis paštranscendences jēdziens iekļauj arī transcendenci substancionāli jaunajā lēcienā uz *būtiski* augstāko. Proti, ja to izslēgtu, ja paštranscendences jēdziens tiktu iztukšots, tad noteiktus fenomenus, kādi sastopami dabas vēsturē, vairs nevarētu vienkārši uztvert nopietni un novērtēt, kā, piemēram, jauna cilvēka – un ne tikai kāda bioloģiska *Physis* – radīšanu, pateicoties vecākiem kādā visupirms un šķietami tikai bioloģiskā norisē. Taču būtiskā paštranscendence tāpat kā paštranscendence vispār nepavisam nav iekšēja pretruna, tiklīdz pieļaujam, ka tā notiek ar absolūtās esamības iekšējo un tomēr ne galīgajam piemītošu spēku, turklāt notiek tajā [norisē], ko teoloģiski mēdz saukt par "Dieva uzturēšanu un līdzdarbību" ar radību.

Ja nu šis jēdziens ir metafiziski leģitīms, ja pasaule ir viena, bet kā vienai tai ir viena vēsture, ja šajā pasaulē – tieši tāpēc, ka tā atrodas tapšanā, – ne vienmēr viss no sākta gala ir jau šeit, tad nav nekāda pamata noliegt, ka matērijai vajadzēja attīstīties [virzībā] uz dzīvi un cilvēku. Taču ar to nekādā veidā nav noliegts vai padarīts neskaidrs, ka matērija, dzīve, apziņa un gars nav viens un tas pats. Šī atšķirība neizslēdz attīstību, ja tapšana ir dota, ja tapšana nozīmē vai var nozīmēt īstu aktīva veida paštranscendenci, – un paštranscendence var nozīmēt vismaz arī būtības paštranscendenci.

To, kas šādās aprioriskās pārdomās kļūst jēdzieniski domājams, aizvien labāk un aptverošāk apstiprina arī novērotie dabaszinātņu fakti, kuri gan nespēj neko citu kā konceptualizēt kādu tapšanas pasauli, kurā parādās arī cilvēks kā šās pasaules produkts. Te vēl ir jānorāda uz jau aizsāktām pārdomām par iekšēju gara un matērijas vienotību. Jāņem vērā arī Kosmosa vēsture tā, kā to pēta un attēlo mūsdienu dabaszinātnes. Vēsture aizvien vairāk tiek aplūkota kā kopsakarā esoša matērijas, dzīvības un cilvēka vēsture. Šī vienotā vēsture neizslēdz būtiskas atšķirības, bet ietver tās savā jēdzienā, jo ir nevis tā paša palikšanas vēsture, bet gan jaunā, vairāk – un nevis vienkārši cita – tapšanas vēsture. Šīs būtības atšķirības neizslēdz vēsturi, jo šī vēsture tieši notiek būtības paštranscendencē, kurā iepriekšējais reāli pārspēj sevi pašu, lai sevi atceltu un saglabātu visā patiesībā.

Tā kā augstākā kārtība vienmēr sevī ietver kā paliekošu zemāko, ir skaidrs, ka īstenajam paštranscendences notikumam, sagatavojot šo paštranscendenci, prelūdija ir zemākā kārtība, kas izvērš savu pašas realitāti un kārtību, un šī zemākā kārtība lēni pievirza sevi pie tās savas vēstures robežas, kura tad tiek pārkāpta īstenajā paštranscendencē; pie robežas, kuru kā viennozīmīgi pārkāptu apzinās tikai no skaidrākas jaunā izvēršanas, pat ja arī nebūtu iespējams to sevī pašā pietiekami un viennozīmīgi noteikt. Protams, pats par sevi būtu vēlams konkrētāk parādīt, kuras kopējās iezīmes materiālā, dzīvā un garīgā tapšanā ir dotas, kā tieši tīri materiālais pats savā dimensijā veido prelūdiju dzīves augstākajam [elementam], nemitīgi tuvojoties robežai, kas jāpārvar gara paštranscendencē. Protams, ja reāli postulējam kādu visas realitātes vēsturi, vajadzētu uzrādīt, kādas šīs visas vēstures paliekošas formālās struktūras ir kopēji iedibinātas matērijā, dzīvē un garā. Vajadzētu parādīt, kā pat vēl augstāko – kaut arī būtiski jauno – var izprast kā agrākā variāciju.

Taču, ja mēs to visu vēlētos paveikt, tad filosofam un teologam vajadzētu iziet no sava lauka ļoti tālu un attīstīt kādas pasaules vēstures pamatstruktūras vairāk aposteriorā dabaszinātņu metodē. Vēl tikai jāpiebilst, ka teologs ne tikai var pieļaut pašpiederības (*Selbstbesitz*) jēdzienu, kā tas pilnībā nonāk pie savas īstās būtības apziņā vai pašapziņā, bet īstenībā (kā patiesi tomistiskam filosofam) tas arī ir jāpieļauj. Jo tas, ko viņš tur dēvē par formu jebkurā esošajā, viņam būtiski ir arī ideja, un tā realitāte, ko mēs vulgārā, bet atbilstošā vietā visnotaļ pareizā nozīmē apzīmējam kā "neapzināto", metafiziski raugoties, ir tas esošais, kam piemīt *tikai* sava *paša* ideja, ietverta sevī pašā. No tā būtu jākļūst arī skaidram, ka

reāli augstāka, kompleksāka organizācija var parādīties arī kā solis uz apziņu un visbeidzot uz *pašapziņu*, jo vismaz *pašapziņa* ietver īstenu būtisku materiālā transcendenci salīdzinājumā ar līdzšinējo stāvokli.

Dabas un gara vēstures mērķvirzība

Tādējādi, ja cilvēks ir dzīvās matērijas paštranscendence, dabas un gara vēsture veido kādu iekšēju pakāpienveida vienību, kurā dabas vēsture sevi attīsta [virzībā] uz cilvēku, iet tajā tālāk kā *viņa* vēsture, tiek tajā saglabāta un pārspēta un tāpēc kopā ar cilvēka gara vēsturi un tajā virzās uz savu īsto mērķi. Ciktāl šī dabas vēsture cilvēciskajā brīvībā tiek atcelta, dabas vēsture brīvā gara vēsturē pati nonāk pie sava mērķa un paliek tajā kā iekšējais konstitutīvs. Ciktāl cilvēka vēsture aizvien vēl sevī ietver dabas vēsturi kā dzīvās matērijas vēsturi, tā vēl aizvien atrodas savā brīvībā, ko atbalsta šās materiālās pasaules struktūras un nepieciešamības. Tā kā cilvēks ir ne tikai garīgs dabas novērotājs, bet arī tās daļa, un tāpēc, ka viņam ir jāturpina šī vēsture, viņa vēsture ir ne tikai kāda kultūras vēsture pāri dabas vēsturei, bet arī šās materiālās pasaules aktīva pārveidošana. Un tikai, pateicoties darbībai, kas ir garīga, un garīgumam, kas ir darbība, cilvēks un daba virzās uz savu vienoto kopīgo mērķi.

Šis mērķis, protams, atbilst cilvēka transcendencei uz absolūtu Dieva realitāti kā nebeidzamu noslēpumu, kas pastāv nebeidzamā Dieva pilnībā, pašam cilvēkam ir apslēpts un liegts. Tas var tikt sasniegts, tikai pieņemot šo apslēptību un liegtību; tā kā Kosmosa vēsture ir brīvā gara vēsture, arī Kosmosa vēsturē, tāpat kā brīvā gara vēsturē, netrūkst vainas un pārbaudījumu. Taču, tā kā brīvības vēsture vienmēr turpina balstīties uz dzīvās pasaules iepriekšdotajām struktūrām un gara brīvības vēsture ir sevi īstenojošas Dieva žēlastības aptverta, kristietis zina, ka Kosmosa vēsture kopumā rod savu reālo piepildījumu par spīti cilvēka brīvībai un caur to; viņš zina, ka tās galīgums kā kopums būs arī tās piepildījums.

Cilvēka stāvoklis Kosmosā

Arī modernais dabaszinātnieks (un mēs visi, kas pārstāvam šo mentalitāti), neraugoties uz lieliskajiem zinātnes rezultātiem un perspektīvām, patiesībā joprojām ļoti dziļi ir saistīts kā ar pirmszinātnisku, tā arī ar pirmsfilosofisku un pirmsteoloģisku perspektīvu. Proti, viņš (un līdz ar viņu mēs) arī šodien savā nereflektētajā apziņā bieži domā, ka ir tieši atbilstīgi dabaszinātnes garam uzlūkot cilvēku kā vāju, nejaušu būtni, kas pakļauta pret viņu vienaldzīgai dabai, līdz beigās šī "aklā" daba viņu

atkal aprij. Tikai kādā šizofrēniskā gadījumā mums piemīt kaut kas tāds kā iedomas par cieņu, galīgumu un īpašu cilvēka eksistenci. Taču priekšstats, ka cilvēks ir nejaušs, nepavisam ne ar nodomu radies dabas vēstures produkts, dabas kaprīze, runā pretim ne vien metafizikai un kristietībai, bet pamatos pašai dabaszinātnei. Ja cilvēks šeit ir, ja viņš patiesi ir dabas "produkts", ja viņš ir te nevis kaut kad, bet gan kādā noteiktā attīstības punktā, kurā viņš pats var to vadīt (vismaz daļēji) tādējādi, ka šim savam producentam, objektivējot un to pašu pārveidojot, nāk pretim, tad tieši daba *viņā* nonāk pati pie sevis. Bet tad tā ir orientēta (*angelegt*) uz viņu, jo dabaszinātnei "nejaušība" nav nekāds jēgpilns vārds, un dabaszinātnieks no rezultāta var secināt vismaz par kādu uz to vērstu kustību.

Ja to neaplūko šādi, tad no sākta gala nav nekādas jēgas Kosmosa un cilvēka vēsturi uzskatīt par *vienu* vēsturi. Tad agrāk vai vēlāk cilvēka domāšana atkal nonāks platoniskajā duālismā, jo gars, kam tādā gadījumā uz zemes jājūtas kā nejaušam svešiniekam, ilgi neļaus sevi noniecināt un nesvarīgi un bezspēcīgi sašķelt. Ja garu neaplūko kā pašas dabas mērķi un neredz, ka daba tajā atrod pati sevi par spīti visai atsevišķa cilvēka fiziskajai bezspēcībai, tad cilvēks uz ilgu laiku būs nozīmīgs tikai kā dabas ienaidnieks, turklāt ar to nesaistīts, un viņš arī pats sevi tā vērtēs.

Īpatnība, kas tikai cilvēkā kļūst par realitāti, ir tieši pašdotība sev pašam un saistība ar absolūto realitātes kopumu un tās pirmatnējo, aptverošo pamatu kā tādu. No šejienes izriet atsevišķas pieredzes un atsevišķa priekšmeta īstenas objektivācijas iespējamība un tās atraisīšana no nepastarpinātas attiecības ar cilvēku viņa tīri vitālajā sfērā. Ja tas tiek uzlūkots par paša Kosmosa vēstures mērķi, tad var sacīt, ka cilvēkā statītā (*gesetzte*) pasaule atrod sevi pašu, padara sevi par savu priekšmetu, un attiecība pret savu pamatu tai vairs nav tikai aiz sevis kā sevis pašas priekšnosacījums, bet gan sev priekšā kā uzdotā tēma. Šo konstatāciju nenoliedz arī iebildums, ka šāda telplaiciski izkaisītas pasaules aptveršana kopumā sevī un tās pamatā cilvēkam būtu dota tikai ļoti formālā, pat tukšā aizsākumā, un būtu iespējams domāt ne-cilvēciskas garīgās personas (monādes), kuras to paveiktu labāk, nebūdamas kā cilvēks, pasaules kopuma un pašdotības subjekti tā, ka tie reizē ir arī šīs pasaules īsteni *daļu* momenti. Šādas būtības varētu pastāvēt. Kristietis pat zina tādas un sauc tās par eņģeļiem. Taču tieši šī aptverošā – lai arī cik sākotnīgā – kopuma, Kosmosa pie-sevis-nonāktība atsevišķā cilvēkā un aktīvi darbīgajā cilvēcē ir kaut kas, kas absolūti vienreizīgā veidā var daudzreiz norisināties jebkurā cilvēkā, tieši ja tas notiek no kāda daļēja

momenta kā Kosmosa telplaiciska atsevišķa lieluma. Un tādējādi nevar sacīt, ka šī kosmiskā pašapziņa nevarētu būt tieši cilvēciska vai varētu būt dota tikai vienreiz. Tā notiek īpašā, vienreizīgā veidā atsevišķā cilvēkā. Vienotais materiālais Kosmoss zināmā mērā ir tieši šā Kosmosa un norādītības uz tā absolūto un bezgalīgo pamatu *daudz*šķautņainās pašdotības *vienotais* ķermenis. Ja šis neskaitāmo personālo pašapziņu kosmiskais ķermeniskums, kurās Kosmoss var nonākt pats pie sevis, tikai pavisam sākotnīgi ir kļuvis par dotību atsevišķa cilvēka pašapziņā un brīvībā, tad šī dotība tomēr ir tāda, kam vajag tapt un kas var tapt katrā cilvēkā. Jo cilvēks savā ķermeniskumā nav reāli ierobežots, apcērpams Kosmosa elements, un viņš komunicē ar visu Kosmosu *tā*, ka tas caur cilvēka ķermeniskumu kā gara citādība (*das andere*) reāli laužas uz šo pašdotību garā.

Šai sākotnīgā Kosmosa pašdotībai atsevišķa cilvēka garā ir sava vēl noritoša vēsture. Tā notiek individuāli un kolektīvi atsevišķa cilvēka un cilvēces iekšējā un ārējā vēsturē. Mūsos joprojām valda iespaids, ka šajā neizsakāmi ilgajā un mokošajā Kosmosa sevis atrašanā cilvēkā nerodas nekas galīgs. Pasaules realitātes pie-sevis-pašas-nonākšana cilvēkā šķiet tāda, kas vienmēr varētu izdzist. Šķiet, ka atkal pret pašapziņu var izlauzties kāds slepena spīta veids, kaut kāda griba pēc neapzinātā. Taču, ja vispār pieņem kādu pēdējo evolūcijas vienvirzību un virzienu, tad šai Kosmosa pie-sevis-paša-nonākšanai cilvēkā, viņa realizētajā individuālajā totalitātē un brīvībā vajag būt arī galīgam rezultātam. Tas tikai tāpēc šķiet tāds, kas varētu pazust un nogrimt atpakaļ Kosmosa trulajā sākotnē un tā izkaisītībā, ka mēs kā *tagad* telplaiciski noteiktie šādas monādiskas pasaules vienotības galīgu nonākšanu pie sevis, pilnībā tvertā Kosmosa kopuma unikalitāti mūsu telplaika punktā kā tādā vispār nevaram pieredzēt. Taču tādam ir jābūt. Kristietiski mēs to mēdzam saukt par galīgumu, cilvēka glābtību, dvēseles nemirstību vai arī miesas augšāmcelšanos, turklāt mums skaidri jāredz, ka visi šie vārdi, pareizi saprasti, tieši apraksta Kosmosa galīgumu un pilnveidojumu.

Kosmosa paštranscendence cilvēkā virzībā uz tās veselumu un pamatu saskaņā ar kristietības mācību tikai tad ir reāli nonākusi pie pēdējā piepildījuma, kad Kosmoss garīgajā kreatūrā, savā mērķī un augstumā ir ne tikvien no sava pamata izceltais, radītais, bet gan pats tver sava pamata nepastarpināto pašvēstījumu. Šis Dieva nepastarpinātais pašvēstījums garīgajai kreatūrai notiek tajā, ko mēs (raugoties uz šā pašvēstījuma vēsturisko norisi) saucam par "žēlastību" un tās pilnveidojumā par "slavu". Dievs ne tikai rada no sevis atšķirīgo, bet dāvā sevi šim atšķirīgajam.

Pasaule saņem Dievu, bezgalīgo un neizsakāmo Noslēpumu tā, ka tas pats kļūst par tās iekšēji dziļāko dzīvi. Koncentrēts, ikreiz vienreizējs Kosmosa pašguvums atsevišķā garīgā personā, tās transcendencē uz absolūtu savas īstenības pamatu norisinās paša absolūtā pamata nepastarpinātā pamanīšanā (*Innewerdung*) pamatotajā. Šajā ziņā beigas ir absolūtais sākums. Šis sākums nav nebeidzams tukšums, nekas, bet ir pilnība, kas vienīgā izskaidro sadalīto un sākušos, var nest topošo, reāli tam piešķirt kustības spēku uz izvērstāko un reizē dziļāko. Šajā vienvirziena vēsturē uz brīvību un darbību beigās reāli ir vairāk, nekā kreatīvais sākums kā tāds sevī ietver, un tas savukārt jāatšķir no tāda absolūtā sākuma, kas savā diženumā ir pats absolūtais Dievs. Tieši tāpēc, ka Kosmosa attīstības kustību no sākta gala un visās fāzēs ir balstījusi dziņa pēc lielākas pilnības un dziļuma un aizvien tuvākas un apzinātākas attiecības pret savu pamatu, – vēsts, ka tas virzās uz absolūtu nepastarpinātību ar šo nebeidzamo pamatu, visnotaļ ir dota tajā pašā. Ja Kosmosa vēsture pamatos vienmēr ir gara vēsture, vēlēšanās nonākt pie sevis paša un sava pamata, tad nepastarpinātība ar Dievu Dieva pašvēstījumā garīgajai kreatūrai un tajā Kosmosam vispār ir šās attīstības jēgai atbilstošais mērķis. Tas kā tāds patiesībā vairs nav principiāli apstrīdams, ja pieņemam, ka šī attīstība vispār drīkst nonākt pie sevis pašas absolūtā mērķa un tas ne tikai kā nesasniedzamais virza šo kustību.

Mēs kā atsevišķi bioloģiski nosacīti indivīdi pieredzam tikai pašu ārējāko sākumu kustībā uz šo bezgalīgo mērķi, taču mēs esam tādi, ka jau tajā pašā apziņā, ar kuru mēs apstrīdam mūsu bioloģisko cīņu par šeitesamību un mūsu šāszemes cieņu, atšķirībā no dzīvnieka dzīvojam un darbojamies, pamatojoties uz kopuma formālo anticipāciju. Mēs pat esam tie, kas žēlastības pieredzē, kaut arī nepriekšmetiskā veidā, pieredzam visu dibinošā Noslēpuma absolūtās tuvības apsolījuma notikumu, un mēs šādā ceļā gūstam leģitimitāti drosmei ticēt Kosmosa augšupejošas vēstures un individuālas komiskas apziņas piepildījumam, kas pastāv Dieva pieredzējumā visīstākajā un neapslēptākajā pašvēstījumā.

Šāds izteikums, protams, atbilstoši tā lietas būtībai visradikālākajā veidā ir arī neizsakāmā Noslēpuma uzturēšana – Noslēpuma, kas pārvalda mūsu šeitesamību. Jo, ja Dievs pats, izprasts kā Noslēpuma neizsakāmā bezgalība, ir un kļūst mūsu pilnveidojuma realitāte, ja pasaule šajā īstajā patiesībā sevi visupirms saprot tikai tur, kur tā sevi radikāli nodod šim bezgalīgajam Noslēpumam, tad ar šo vēsti netiek pateikts kaut kas tāds, kas, būdams izteikuma saturs, atrodas līdzās kādam citam un nonāk

kādā kopējā jēdzienu koordinātu sistēmā, bet gan ir pateikts, ka pirms visa atsevišķā un klasificējamā un līdzās tam, ar kuru saistoties zinātnes veic savu darbību, vienmēr jau pastāv nebeidzamais Noslēpums un ka šajā bezdibenī rodama sākotne un gals, svētlaimīgais mērķis.

Cilvēks, pārmērīgu prasību nokaitināts un sakot, ka viņu neinteresē šis viņa šeitesamības sākuma un beigu bezdibenis, var mēģināt rast patvērumu zinātnes saprotamajā gaišumā kā vienīgajā viņa šeitesamībai piemērotā telpā; taču tas cilvēkam nav ļauts, un, pat ja savas šeitesamības, savas priekšmetiskās apziņas virspusējībā viņš to spētu, īstenas garīgās personas visu uzturošajās un barojošajās dzīlēs nevar palikt [nerisināts] nebeidzamais jautājums, kas viņu aptver un kas tikai pats sniedz sev atbildi, jo tas ir, un nav nekā, kas varētu uz to atbildēt no ārienes, bet sev tas atbild, ja tiek pieņemts mīlestībā. Absolūtais jautājums virza cilvēku. Ja viņš ļaujas šai kustībai, kas ir pasaules un gara kustība, tikai tad viņš īsti nonāk pie sevis, pie Dieva un sava mērķa, kurā absolūtais sākums pats mums nepastarpinātībā ir mērķis.

Kristieša stāvoklis evolucionārā pasaules ainā

Tikai no šejienes var noteikt kristoloģijas vietu šādā evolucionārā pasaules ainā.

Tātad mēs pieņemam, ka pasaules mērķis ir Dieva pašvēstījums pasaulei, ka visa dinamika, ko Dievs pasaules paštranscendencē pavisam iekšēji un tomēr ne kā tās būtībai piemītošu konstitutīvu iedibina tapšanai, vienmēr jau ir vērsta uz šo pašvēstījumu un tā pieņemšanu pasaulē. Kā gan precīzāk būtu jādomā šis Dieva pašvēstījums garīgajai kreatūrai vispār, visiem tiem subjektiem, kuros Kosmoss nonāk pie sevis un sava nosacījuma, pie sava pamata? Lai to saprastu, visupirms jānorāda uz to, ka šie Kosmosa garīgie subjekti nozīmē brīvību.

Ar šo izteikumu reizē pieņemam, ka Kosmosa pašapziņas un tapšanas vēsture vienmēr nepieciešami ir arī garīgo subjektu interkomunikācijas vēsture, jo Kosmosa pie-sevis-paša-nonākšanai garīgajos subjektos visupirms un nepieciešami jānozīmē šo subjektu, kuros ikreiz īpašā veidā pie sevis ir veselais, nonākšana citam pie cita, jo citādi pie sevis nonākšana atšķirtu, nevis vienotu.

Tātad Dieva pašvēstījums ir vēstījums plurālo kosmisko subjektu brīvībai un interkomunikācijai. Šis pašvēstījums nepieciešami vēršas pie cilvēces brīvas vēstures, tas var norisināties tikai tad, ja to *brīvi* pieņem brīvi subjekti, proti, *kopīgā* vēsturē. Šis Dieva pašvēstījums pēkšņi

nekļūst nekosmisks, vērsts tikai uz izolētu, atsevišķu subjektu. Tas ir cilvēciski vēsturisks un vēršas pie cilvēku interkomunikācijas, jo tikai tur un pateicoties tai Dieva pašvēstījuma pieņemšana var notikt vēsturiski. Tātad šā pašvēstījuma notikums jādomā kā vēsturisks katrreiz noteiktos telplaikos notiekošais, no turienes pie citiem vērsts un viņu brīvību uzrunājošs notikums. Šim Dieva pašvēstījumam jāsaderas ar kādu paliekošu sākumu, kurā būtu šā pašvēstījuma norises garantija, ar kuru tas ar pilnām tiesībām varētu prasīt brīvu izšķiršanos par šā dievišķā pašvēstījuma pieņemšanu. Šī brīvā pieņemšana vai atraidījums no atsevišķu brīvību puses īstenībā izlemj nevis to, vai notiks Dieva pašvēstījums kā tāds, bet tikai par attiecību, kādu garīgā kreatūra pret šo pašvēstījumu ieņem. Protams, parasti par pašvēstījumu sauc pašvēstījumu tikai brīvas un tādējādi aplaimojošas pieņemšanas modā, taču vienmēr esam uzsvēruši, ka Dieva pašvēstījums nepieciešami eksistē iepriekšdotības par sevi un brīvībai modā vai pieņemšanas modā (parasti sauktā par attaisnojumu), vai atraidījuma modā (sauktā par neticību, grēku).

Par absolūtā Pestītāja jēdzienu

No šejienes visupirmām kārtām izriet *Pestītāja* jēdziens *kā tāds*. Šādi mēs saucam tādu vēsturisku personību, kura – ienākot telpā un laikā – nozīmē uz mērķi ejošā Dieva absolūtā pašvēstījuma sākumu, tādu sākumu, kas uzrāda pašvēstījumu visiem kā neatsaucami notiekošu, kā svētsvinīgu ievadījumu uzvarai. Ar šo Pestītāja (iespējams, precīzāk – ar *absolūtā* Pestītāja) jēdzienu nav sacīts, ka Dieva pašvēstījumam pasaulei vajadzētu *laiciski* aizsākties tikai ar Viņu Tas var sākties jau pirms Pestītāja, būt koeksistējošs visai cilvēces un pasaules garīgajai vēsturei, kā tas arī faktiski ir saskaņā ar kristīgo mācību. Par Pestītāju šeit tiek saukta tāda vēsturiska subjektivitāte, kurā a) Dieva absolūtā pašvēstījuma garīgajai pasaulei kā kopumam norise *neatsaucami* ir šeit; b) šā dievišķā pašvēstījuma norisi viennozīmīgi var atzīt par neatsaucamu, un c) Dieva pašvēstījuma norise nonāk savā augstākajā punktā, ciktāl tas domājams kā cilvēces kopējās vēstures moments un kā tāds nevar vienkārši tikt identificēts ar garīgās pasaules kopumu, kurā notiek Dieva pašvēstījums.

Tā kā šis pašvēstījums no Dieva *un* cilvēces vēstures puses jādomā kā brīvs, [tad] visnotaļ leģitīms ir tāda notikuma jēdziens, kurā šis pašvēstījums un tā pieņemšana gūst vēsturē neatsaucamu neatgriezeniskumu tādējādi, ka šā pašvēstījuma vēsture nonāk pie savas patiesās būtības un izrāviena, lai gan ekstensīvi un attiecībā uz cilvēces telplaicisko

pluralitāti no tā vien neizriet, ka cilvēcei [dāvātā] Dieva pašvēstījuma vēsturei tāpēc jau būtu vajadzējis nonākt pie savām beigām un noslēguma. Starp Dievu un cilvēci notiekošā brīvības dialoga patiesajā vēsturē ir iedomājams punkts, kurā Dieva pašvēstījums pasaulei gan nav noslēgts, taču šā pašvēstījuma fakts jau viennozīmīgi ir dots un tā norises izdošanās, uzvara, neatgriezeniskums, neraugoties uz brīvo dialogu, kas turpinās, ir nonākuši atklātībā. Tieši šo neatgriezeniski izdevušās pestīšanas vēstures sākumu, kas šajā nozīmē ir laika pilnība un līdz šim it kā vēl atklātās pestīšanas un atklāsmes vēstures beigas, mēs saucam par absolūto Pestītāju.

Šis vēsturiskā Dieva pašvēstījuma atklāšanās, neatgriezeniskuma moments izteic gan pašu vēstījumu, gan arī tā pieņemšanu. Ciktāl vēsturiskas kustības norisē beigas dzīvo jau kopš tās sākuma, jo šīs kustības dinamika tās patiesajā būtībā vēlas mērķi, tad visnotaļ ir attaisnojami domāt visu Dieva pašvēstījuma cilvēcei kustību kā Pestītāja balstītu arī tur, kur tā laika ziņā notiek pirms šā notikuma [t. i., pirms šīs kustības] neatsaucamās tapšanas Pestītājā. Protams, tādējādi mēs esam pieņēmuši kādu *causa finalis* filosofiju vai jēdzieniskumu, kas radošo potenci, mērķa spēku izprot kā tādu, kas kustību virza uz mērķi. Taču, ja vēsturi domājam kā *vienotu*, tad šī vēsture, ja tā arī it kā virzās atklātā nākotnē, tieši tāpēc un tādā mērā balstās uz nākotni. Mērķis ir ne tikai tas, kas kā neizgatavotais (*nich Vorhandenes*) vēsturē tiek izgatavots, izdarīts, sasniegts, bet arī jau *"causa" finalis*, cēlonis, kustības virzošais spēks uz mērķi. Visa Dieva pašvēstījuma vēstures kustība dzīvo no iešanas uz mērķi, savu augstāko punktu, sava neatgriezeniskuma notikumu, tātad tieši no tā, ko mēs saucam par absolūto Pestītāju. Šim Pestītājam, kas veido dievišķā pašvēstījuma pasaulei augstāko punktu, reizē jābūt Dieva absolūtajam apsolījumam garīgajai kreatūrai kopumā *un* pašvēstījuma pieņemšanai caur Pestītāju, jo citādi vēsture nekādi nevarētu nonākt sava neatgriezeniskuma stadijā. Tikai tādā gadījumā pašvēstījums, ko dod abas puses, ir pilnīgi neatsaucams un tas ir vēsturiski un komunikatīvi pasaulē klātesošs.

Piezīmes saistībā ar izteikuma par hipostātisko vienību jēgu

Absolūtais Pestītājs – tieši brīvības vēstures neatgriezeniskums kā Dieva veiksmīgais pašvēstījums – pirmām kārtām taču pats ir vēsturisks Dieva pestīšanas darba pasaulē moments, proti, šādi Viņš pats ir Kosmosa vēstures daļa. Viņš nedrīkst vienkārši būt Dievs, kurš pats darbojas

pasaulē, Viņam jābūt kādai Kosmosa daļai, momentam tā vēsturē, proti, tā augstākajam momentam. Un tas ir pateikts arī kristoloģiskajā dogmā: Jēzus patiesi ir cilvēks, patiesi kāds gabals no zemes, patiesi kāds moments šās pasaules bioloģiskajā tapšanā, kāds moments cilvēciskajā dabas vēsturē, jo Viņš "piedzima no sievietes" (Gal 4:4). Viņš ir cilvēks, kurš savā garīgajā, cilvēciskajā un galīgajā subjektivitātē, tāpat kā mēs, ir Dieva žēlastības pilnā pašvēstījuma pieņēmējs, tā pašvēstījuma, kuru mēs attiecībā uz visiem cilvēkiem un līdz ar to Kosmosu apliecinām kā augstāko attīstības punktu, kurā pasaule nonāk absolūti pie sevis pašas un absolūtā nepastarpinātībā ar Dievu. Atbilstoši kristīgās ticības pārliecībai Jēzus ir tas, kurš, pateicoties tam, ko mēs saucam par Viņa paklausību, Viņa lūgšanu, Viņa brīvi pieņemto likteni iet nāvē, ir pieņēmis Viņam Dieva doto žēlastību un Dieva nepastarpinātību, kas Viņam piemīt kā cilvēkam.

Dievcilvēku nedrīkst saprast tā, ka Dievs vai Viņa Logoss pestīšanas darba mērķa labad zināmā mērā maskējas, lai varētu sevi darīt zināmu šeit, mūsu pasaulē. Jēzus patiesi ir cilvēks, Viņam vienkārši piemīt viss, kas piederas cilvēkam, arī galīga subjektivitāte, kurā savā vienreizīgajā, vēsturiski nosacītajā un galīgajā veidā pasaule nonāk pie sevis, un tāda subjektivitāte, kurai tieši caur Dieva pašvēstījumu žēlastībā, tāpat kā mums mūsu eksistences dziļumos, piemīt radikāla nepastarpinātība ar Dievu. Šāda nepastarpinātība, tāpat kā mūsējā, balstās uz Dieva pašvēstījumu žēlastībā un slavā. Kristoloģijas pamatatziņa ir tieši Dieva tapšana *miesā*, Viņa materiālā tapšana. Tas nav pašsaprotami, un tas nepavisam nebija "laika vilkmē", tā laika garā, kurā radās inkarnācijas dogma un ar Jāņa vārdiem pirmoreiz par dievišķo Logosu antidokētiski tika pateikts "*sarx egeneto*" (Jņ 1:14). Dievu, kurš kā garīga transcendence tiek vienkārši domāts kā materiālajai pasaulei pāri stāvošs, īstenībā vajadzētu – ja Viņš svētdaroši (*heilschaffend*) tuvojas pasaulei – domāt kā tādu, kas no gara tuvojas *garam* pasaulē, to sastop un tad – visbeidzot, ja vispār – šādā veidā zināmā mērā "psihoterapeitiski" sekundāri darbojas arī pasaules pestīšanas labad. Un tā bija arī visbīstamākās ķecerības – gnosticisma – izpratne, ar kuru cīnījās sākotnējā kristietība, būtībā jau kopš Jāņa rakstiem.

Taču kristietība māca citādi, un tās mācība atbilst mūsu laika vilkmei, jo tā, ja šādi varētu izteikties, ar pilnām tiesībām, t. i., kopš kristietiskās sākotnes, ir materiālistiskāka par pirmskristietisko grieķu laiku, kam galīgais, telplaiciskais varēja šķist tikai kā šķērslis pret Dievu, nevis Dieva nepastarpinātības pastarpinājums. Atbilstoši patiesai kristietībai Dievs,

Logosam topot par miesu, iegūst matēriju: tieši tajā vienības punktā, kurā matērija nonāk pie sevis un garam piemīt sava būtība materiālā objektivācijā, tieši garīgi cilvēciskās dabas vienotībā. Logoss ienes Jēzū materiālo tieši tāpat kā dvēseli, un šis materiālais ir realitātes un Kosmosa vēstures daļa, gabals, kuru nemaz nevar domāt kā izrautu no šās pasaules vienības. Dieva Logoss pats radoši un pieņemoši stata šo miesiskumu kā pasaules daļu un vienlaikus kā savu realitāti, Viņš tātad stata to kā no sevis atšķirīgu tādējādi, ka tieši šī materialitāte *Viņam*, pašam Logosam, ļauj būt izteiktam un klātesošam savā pasaulē. Šo – Logosa veikto – materiāli garīgās realitātes daļas ietveršanu visnotaļ var domāt kā tās dinamikas augstāko punktu, kurā Dieva vārds nes pasaules kā kopuma paštranscendenci. Jo mēs mierīgi drīkstam to, ko dēvējam par radīšanu, uztvert kā daļēju momentu tajā Dieva pasaules tapšanā, kurā faktiski, kaut arī brīvi, Dievs izsaka pats sevi savā par pasauli un matēriju tapušajā Logosā. Mums visnotaļ ir tiesības radīšanu un cilvēktapšanu nedomāt kā divas atsevišķas, savstarpēji nesaistītas Dieva darbības "uz āru", kuras rastos no divām atsevišķām Dieva iniciatīvām. Mēs drīkstam radīšanu un cilvēktapšanu reālā pasaulē domāt kā *vienas* – kaut arī iekšēji diferencētas – Dieva pašatsacīšanās un pašvēstījuma norises divus momentus un divas fāzes. Šāda uztvere var atsaukties uz mūžsenu "kristocentrikas" tradīciju kristietiskās teoloģijas vēsturē, kurā tieši pasauli statošais Dieva radošais vārds, no sākta gala stata šo pasauli kā materialitāti, kam jākļūst par Viņa paša materialitāti vai par Viņa materialitātes appasauli. Šāda uztvere nekādā ziņā nenoliedz, ka Dievs būtu varējis kādu pasauli radīt arī bez inkarnācijas, t. i., ka Viņš būtu varējis liegt materiālajam paštranscendēties tādā augstākajā virsotnē, kas tiek sasniegta žēlastībā un inkarnācijā. Jo jebkurai tādai būtiskai pašpārkāpšanai, kaut arī tā ir kustības mērķis, vienmēr attiecībā pret zemākajām pakāpēm piemīt žēlastības, negaidītā un nepiespiežamā attiecība.

Ar kristietisko inkarnācijas dogmu tātad ir jāpasaka: Jēzus ir īstens cilvēks visā, kas ar to tiek pateikts, – savā galīgumā, pasaulīgumā, materialitātē un savā līdzdalībā šā Kosmosa vēsturē gara un brīvības dimensijā, vēsturē, kura ved caur šauro nāves taku.

Tā ir viena puse. Taču jāsaskata arī otra puse. Tieši šim Pestītāja pestīšanas notikumam vēsturē jābūt dotam tā, lai Dieva pašvēstījums garīgajai kreatūrai vispār iegūtu neatsaucamību un neatgriezeniskumu un, pateicoties unikālai individuālai vēsturei, šis pašvēstījums izskatītos kā vispārēji dots. Ja pieņemam to par it kā "normālu" Kosmosa

un gara vēstures pilnveidojumu, nesakot, ka šai attīstībai *nepieciešami* vajadzēja iet tik tālu vai ka tā tik tālu jau ir aizgājusi, tad mums jāteic, ka Pestītāja robežidejā ir implicēts tāds Dieva un cilvēka hipostātiskās idejas jēdziens, kas veido kristietiskās inkarnācijas dogmas īsto saturu, un ka ar to ir dots arī jēdziens, kas zināmā mērā dara saprotamu un iesaista mūsu ierastajā pasaules ainā to, kas tradicionālajā kristietībā izteikts kā hipostātiskā vienība, kā inkarnācija.

Par cilvēciskās transcendences un hipostātiskās vienības attiecību

Mums nav īpašu grūtību iztēloties pasaules un gara vēsturi kā paštranscendences vēsturi Dieva dzīvē, kas savā pēdējā un augstākajā punktā ir identa ar Dieva absolūtu pašvēstījumu, kas nozīmē to pašu norisi, tikai skatītu tieši no Dieva [puses]. Taču šāda pēdējā un absolūtā gara paštranscendence jādomā kā notiekoša visos garīgajos subjektos. Tas aposteriori izriet no kristietiskās cilvēciskās pašizpratnes dogmatikas dotumiem. Principā gan visupirms varētu domāt, ka būtiska paštranscendence notiek nevis visos "eksemplāros", kas ieņem izejas pozīciju, bet tikai dažos un noteiktos – līdzīgi tam, kā bioloģiskajā evolūcijā līdzās jaunām un augstākām formām saglabājas arī zemāku formu pārstāvji, no kuriem atvedina augstāko izcelšanos. Taču cilvēka gadījumā tas (par speciāliem, teoloģiskiem pamatiem nemaz nerunājot) ir neiedomājami, jo cilvēks "pēc dabas", pēc savas būtības ir pie sevis paša nonākoša transcendences iespējamība. Šādai būtnei kā atsevišķai būtnei nevar liegt realizēt šo paštranscendenci uz nepastarpinātību ar Dievu, ja nu vienīgi pati savas vainas dēļ tā sevi noslēdz pret to (vien pieņemot, ka šāda paštranscendence uz Dieva nepastarpinātību, no vienas puses, notiek vismaz vienā vai dažos cilvēkos, un, no otras puses, cilvēki savstarpējā komunikācijā veido cilvēci, un tāpēc viņiem ir kopējs mērķis). Jebkurā gadījumā kristietiskā atklāsme pauž, ka visiem cilvēkiem ir piedāvāta paštranscendence, ka tā ir viņu individuālās šeitesamības reāla iespējamība, pret kuru viņi savas vainas dēļ var noslēgties. Tā kā kristietība zina par žēlastību un slavu kā par nepastarpinātu Dieva pašvēstījumu, tā atzīst arī šo principiāli nepārspējamo pilnveidojumu kā visu cilvēku pilnveidojumu, protams, pieņemot, ka viņi no šādas iespējamības neatsakās sevis pašu brīvas vainas dēļ.

Kā šajā pamatkoncepcijā iekļaujas mācība par kādas noteiktas *atsevišķas* cilvēciskās natūras hipostātisko vienību ar Logosu? Vai kaut kas tāds ir jādomā tikai kā *īpaša*, vēl augstāka pasaules paštranscendences

pakāpe Dievā, kā vienkārši gluži jauna un nesamērojama veida vēl augstāka pakāpe Dieva pašvēstījumā kreatūrai, kura tad ir dota tikai vienā unikālā "gadījumā"? Vai arī šo hipostātisko vienību, kura ir notikusi vienā vienīgā cilvēkā, tās būtiskajā, tikai reizi dotajā savdabībā, tomēr var domāt tieši kā tādu veidu, kurā tiek veikta un kurā jāveic garīgās kreatūras dievišķošana, ja šai pasaules paštranscendencei garīgajā subjektivitātē caur Dieva pašvēstījumu Dievā vispār ir jānotiek? Vai hipostātiskā vienība ir vienkārši augstākā pakāpe, kurā garīgajai kreatūrai tiek dots kas vairāk nekā apžēlošana, vai arī tā ir savdabīgs (arī vienreizējs) šās vispārējās apžēlošanas moments, kura pati par sevi bez kāda atsevišķa cilvēka hipostātiskās vienības nemaz nav domājama?

Ja inkarnācija būtu jāaplūko kā absolūti īpaša, jauna pakāpe pasaules realitātes hierarhijā, tāda, kas līdzšinējās vai gaidāmās pakāpes vienkārši pārspēj, nebūdama šīm "zemākajām" pati par sevi nepieciešama, tad ar šādiem priekšnosacījumiem vai nu inkarnācija – lai to zināmā mērā varētu pozitīvi iesaistīt evolucionārā pasaules uzskatā – būtu jāuztver kā augšupejoši sakārtotas pasaules realitāti pārspējoša kulminācija (*Aufgipfelung*), vai arī abiem [priekšstatiem] (t. i., domai, ka Logosa inkarnācija ir pasaules attīstības augstākā virsotne, uz kuras, kaut arī žēlastīgi brīvi, ir nolikta visa pasaule, un domai par inkarnācijas iederēšanos kādā evolucionārā pasaules ainā) vajadzētu tikt atmestiem. Neņemot palīgā teoriju, ka inkarnācija pati jau ir kāds iekšējais moments un nosacījums garīgās kreatūras vispārējai apžēlošanai, to nevar domāt kā pasaules realitātes mērķi un beigas. Šāda inkarnācija gan aizvien vēl parādītos kā augstākais šajā pasaules realitātē, jo tā ir hipostātiska veida vienība starp Dievu un pasaules realitāti. Taču ar to inkarnācija vēl nav izskaidrota kā mērķis un beigas, kā augstākais punkts, kuram iespējams asimptotiski tuvoties no apakšas. Šķiet, ka kaut kas tāds iespējams tikai tādējādi, ja pieņem, ka inkarnācija pati savā vienreizīgumā un ar viņu dotajā realitātes pakāpē kā iekšējs un nepieciešams moments pasaules apžēlošanā būtu izskaidrojama ar Dievu pašu un nebūtu tikai Dieva noteikts faktiski pielietots līdzeklis šai apžēlošanai.

Tātad jautājums vērsts uz inkarnācijas notikuma iekšējo vienotību, no vienas puses, un kopējās garīgās pasaules paštranscendenci Dievā caur Dieva pašvēstījumu, no otras puses. Ja var izskaidrot, ka starp šīm divām realitātēm pastāv ne tikai ārējas faktiskas attiecības, bet gan ka tās iekšēji saderas kopā atbilstoši abu realitāšu būtībai, tad inkarnācija – par spīti tās vienreizīgumam un par spīti tam, ka ar to ikvienam

no mums ir dāvāta Jēzus Kristus cieņa un nozīmīgums, – neparādās vienkārši kā Dieva pašvēstījuma augstāka realizācija, aiz kuras paliek pārējā pasaule. Ja ir redzama šo lielumu savstarpēji noteicoša sakarība, tad Dievcilvēku nevar vienkārši uzskatīt par tādu, kurš no ārienes ienāk mūsu eksistencē un vēsturē un tad to pavirza mazu gabaliņu tālāk, zināmā mērā to arī pilnveido, tomēr tad to atkal pamet aiz sevis.

Lai pēc iespējas labāk atbildētu uz šo jautājumu (tradicionālajā teoloģijā tas gandrīz netiek skarts, kaut gan tam ir svarīga nozīme mūsdienīgā inkarnācijas izpratnē), visupirms jānorāda uz šo: hipostātiskās vienības iekšēja ietekme uz [mūsu] atzīto Logosa kā tāda cilvēciskumu izpaužas tieši tajā un patiesībā tikai tajā, kas visiem cilvēkiem tiek piedēvēts kā mērķis un pilnība, proti, nepastarpinātā Dieva uzlūkojumā, ko bauda radītā cilvēciskā Kristus dvēsele. Teoloģija uzsver, ka inkarnācija notikusi "mūsu pestīšanas labad", ka tā Logosa dievībā īstenībā neienes nekādu pieaugumu realitātes un dzīvības ziņā un ka, pateicoties hipostātiskajai vienībai, Jēzus cilvēciskajai realitātei *iekšēji* pieaugošās labās īpašības ir tās, kas tajā pašā būtības veidā caur žēlastību paredzētas arī citiem garīgajiem subjektiem. Teoloģija jau ir centusies problēmu noskaidrot, tā ir izvirzījusi jautājumu (pašu par sevi, protams, ireālu), kam, piemēram, ja vajadzētu izvēlēties, būtu jādod priekšroka: *unio hypostatica* bez tieša Dieva uzlūkojuma vai Dieva uzlūkojumam, un teoloģija izšķiras par otrās iespējas apliecinājumu. No tā arī jaušams, cik grūti ir precīzi noteikt attiecības starp tādu pilnveidojumu, ko kristietiskā ticība atzīst visiem cilvēkiem, un tādu cilvēciskās iespējamības vienreizēju pilnveidojumu, ko mēs atzīstam par *unio hypostatica*. Un tomēr ir nepieciešama precīzāka šo attiecību noteikšana, proti, vai to, ko mēs saucam par Logosa inkarnāciju, varam domāt kā garīgā radījuma dievišķošanas realizācijas konkrētu momentu un vai mums šis *unio hypostatica* kā implicēti klātesošs (*anvisiert*) jau piemīt, ja mēs Kosmosa un gara vēsturi skatām kā atnākošu tajā punktā, kurā atrodas gara paštranscendence Dievā un Dieva absolūts pašvēstījums caur žēlastību un slavu visiem garīgajiem subjektiem.

Tēze, kuru mēs cenšamies aizstāvēt, vēsta, ka *unio hypostatica*, kaut arī kā savā patiesajā būtībā vienreizējs un, pašu par sevi skatot, augstākais iedomājamais notikums, tomēr ir garīgās kreatūras apžēlošanas kopuma iekšējais moments. Šim kopējam cilvēces apžēlošanas notikumam, ja tas rod savu pilnību, jābūt ar konkrētu uztveramību vēsturē; tas nevar pēkšņi būt akosmisks un tīri metavēsturisks, bet šim pilnveidojumam jābūt notikumam tā, ka tas telplaiciski izplatās no kāda punkta, tam

jābūt neatsaucamai realitātei, kurā Dieva pašvēstījums parādās nevis kā vienkārši nosacīts piedāvājums, kuru varētu atsaukt, bet gan kā nenosacīts un cilvēka pieņemts un tādējādi tāds, kas vēsturē sevi īsteno līdz pašdotībai. Taču tur, kur Dievs cilvēka paštranscendenci Dievā veic, sniedzot absolūtu pašvēstījumu visiem cilvēkiem tādējādi, ka abi ir neatsaucami un vienā cilvēkā jau līdz pilnveidojumam nonācis apsolījums visiem cilvēkiem, tad mums ir tieši tas, kas domāts ar *unio hypostatica*.

Aplūkojot šo jēdzienu, mēs nedrīkstam vienkārši apstāties pie konceptuāla modeļa par šās cilvēciskās, vēsturiskās, arī subjektiskās realitātes kaut kādu vienotību, kaut kādu kopsakaru ar dievišķo Logosu. Mēs šās vienotības savdabību neesam pietiekami aptvēruši arī tad, ja sakām, ka Logosa dievišķajam subjektam šās vienotības dēļ visā patiesībā varētu piedēvēt arī cilvēcisko realitāti. Jo, lai cik tas arī būtu patiesi, ir jājautā, kāpēc tas ir iespējams un kā ir jādomā par šo vienotību, kas dod tiesības uz šādu izteikumu par idiomu komunikāciju. Pieņemšanai un "vienotībai" piemīt Dieva pašvēstījuma raksturs. Šajā pašvēstījumā tiek pieņemta cilvēciska realitāte, ar kuru pieņēmušajam, cilvēcei (visupirms kristiešiem) tiktu vēstīta Dieva realitāte. Taču tieši šis vēstījums, kura mērķis ir būt pieņemtam, ir vēstījums caur to, ko mēs saucam par žēlastību un slavu, un proti, tas ir vērsts uz visiem.

Žēlastība mūsos visos un *unio hypostatica* vienā Jēzū Kristū var tikt domāta tikai kopā un kā vienotība nozīmē Dieva brīvu lēmumu par pārdabisku pestīšanas kārtību, par savu pašvēstījumu. Kristū notiek Dieva pašvēstījums principiāli visiem cilvēkiem. Ne tā, ka viņiem piederētu arī *unio hypostatica* kā tāda, bet gan *unio hypostatica* notiek tādējādi, ka Dievs visiem cilvēkiem vēlas sevi vēstīt žēlastībā un slavā. Šis nepārspējamais Dieva pašvēstījums visiem cilvēkiem ir neatsaucamā veidā vēsturiski tverams un atnācis pats pie sevis. Jebkāds Dieva pašizteikums (*Selbstaussage*), kur tas nav vienkārši *visio beatifica*, notiek caur kādu cilvēcisko realitāti, caur vārdu, caur notikumu, kas pieder pie radītā, galīgā jomas. Tomēr, tā kā šis dievišķā pašizteikuma galīgais vēstījums stingri un īstā nozīmē neattēlo paša Dieva realitāti, tas vienmēr ir principiāli iepriekšējs, pārspējams, jo tas ir galīgs un šajā galīgumā nav vienkārši pati Dieva realitāte, un tādējādi Dievs to var pārspēt ar jauna galīgā statīšanu.

Tātad, ja Jēzus realitātei, kurā mums "ir klātesošs" Dieva absolūta veida pašvēstījums kā apsolījums un pieņemšana visai cilvēcei, jābūt īsteni neatceļamam un galīgam apsolījumam un pieņemšanai, tad ir jāpasaka: tas nav tikai Dieva statīts, bet ir Dievs pats. Bet, ja šis apsolījums

pats ir kāda cilvēciska realitāte, kas guvusi absolūtu žēlastību, un ja šim apsolījumam reāli jābūt absolūti paša Dieva apsolījumam, tad tas ir kādas cilvēciskās realitātes piederība Dievam, tātad tieši tas, ko mēs, pareizi saprotot, saucam par *unio hypostatica*. Šī *unio* atšķiras no mūsu žēlastības nevis ar tajā apsolīto, kas abos gadījumos (arī ar Jēzu) ir žēlastība, bet gan ar to, ka Jēzus ir apsolījums mums un mēs, savukārt, nevis paši esam apsolījums, bet gan Dieva apsolījuma saņēmēji. Bet apsolījuma vienotība, apsolījuma neatraisāmība no tā, kas sevi mums apsola, jādomā atbilstoši apsolījuma specifikai. Ja reālais apsolījums mums ir tieši cilvēciskā realitāte kā pati apžēlotā, kurā un no kuras Dievs mums apsola sevi savā žēlastībā, tad vienību starp apsološo un apsolījumu var domāt ne tikai "morāli", apmēram kā starp cilvēcisku vārdu, kas ir vienkārši zīme, no vienas puses, un Dievu, no otras puses, bet gan tikai kā neatsaucama veida vienotību starp šo cilvēcisko realitāti ar Dievu kā vienotību, kas atceļ iespējamību atšķirt starp deklarāciju un deklarējošo, tātad to, kas reāli cilvēciski deklarēto un apsolījumu mums padara par paša Dieva realitāti. Un tieši to izsaka *unio hypostatica*, to un īstenībā neko citu: bet šajā Jēzus cilvēciskajā iespējamībā pie mums ir [nonākusi] Dieva absolūtā griba pestīt, Dieva pašvēstījuma absolūtais notikums kopā ar tā pieņemšanu kā paša Dieva veiktu, pie mums ir [nonākusi] paša Dieva realitāte, nesajaukti, bet arī neatdalāmi un tāpēc neatsaucami. Bet tieši šis izteikums ir Dieva pašvēstījuma žēlastības apsolījums mums.

2. Par mūsu attieksmes pret Jēzu Kristu fenomenoloģiju

Sestā gājuma devītajā nodaļā mēs vēlreiz nonāksim pie mūsu eksistenciēlās attieksmes pret Jēzu Kristu, ja mēs to vēlamies aplūkot kā kristieši vārda visplašākajā nozīmē. Bet jau šajā mūsu kristoloģisko pārdomu punktā, šķiet, kaut kas ir jāpasaka par mūsu attieksmes pret Jēzu Kristu fenomenoloģiju. Transcendentālā kristoloģija, par kuru sestā gājuma pirmajā nodaļā norādes veidā jau bija runa, un kura nākamajā, trešajā, nodaļā tiks aplūkota nedaudz pamatīgāk, nepavisam nevadās pēc priekšnosacījuma, ka vēsturiskajā pieredzē mēs pilnīgi neko nezinātu par Jēzu kā Kristu, kā absolūto Pestītāju. Taču transcendentālā kristoloģija, kāda tā mums šodien šķietami piedāvāta un kura jautā par cilvēkā dotām apriorām Kristus dogmas iespējamām izpratnēm, faktiski un laiciski

rodas visupirms pēc vēsturiskās satapšanās ar Jēzu kā Kristu un šās sastapšanās dēļ. Tādējādi ir saprātīgi jau pirms šādas transcendentālās kristoloģijas jautāt un atklāti noteikt, kā būtu dota mūsu faktiskā attieksme pret Jēzu Kristu tā, kā to kristietība savā vēsturē vienmēr ir sapratusi. Pēc visa tā, kas mūsu pārdomu piektajā gājumā pateikts par transcendentalitātes un vēstures attiecībām, šeit vairs nebūs daudz sakāmā par šās un nākamās nodaļas – kurā mums (atkal) jānodarbojas ar transcendentālās kristoloģijas jautājumu – savstarpēji nosacītajām attiecībām.

Pamatā – faktiskā ticības attieksme

Kristoloģijai cilvēciski un tāpēc arī fundamentālteoloģiski ir leģitīmi pamatoties uz ticīgo kristiešu faktisko attieksmi pret Jēzu Kristu. Lai cik nepieciešami būtu transcendentālās kristoloģijas pārspriedumi par absolūtā Pestītāja ideju un lai cik nepieciešami būtu kristietim savās vēsturiskajās pārdomās sev un citiem sniegt atbildi, uz kā pamatojas viņa pārliecība, ka absolūtais Glābējs ir tieši Kristus, tomēr viņam nevajag rīkoties un viņš nedrīkst rīkoties tā, it kā šāda viņa attieksme sākotnēji būtu radusies vai arī tai būtu jārodas šādas refleksijas rezultātā. Arī tad, ja viņam par iemesliem savai ticībai Jēzum Kristum ir jāsniedz skaidrojums cilvēkam, kurš netic Jēzum Kristum, viņš tomēr var visupirms reflektēt par savu faktisko ticību un tās būtību. Viņš to var un drīkst, jo ticība pastāv pirms teoloģijas, un viņam nemaz nav jābūt tādās domās, ka teoloģiskai refleksijai visupirms vajadzētu uzbūvēt viņa ticību it kā no nekā vai arī šo ticību, kura galu galā tomēr balstās uz žēlastību un brīvu izvēli, pārdomāt tik adekvāti, lai žēlastību un brīvu izvēli padarītu lieku. Kristietim nav vajadzīgs šis viedoklis, jo nekur cilvēka eksistencē teorētiska refleksija nevar [pilnībā] aptvert sākotnīgo dzīves darbību. Stingri ņemot, šī refleksija nedrīkst vienkārši paredzēt savu rezultātu, pretējā gadījumā tā, protams, būtu slikta, ideoloģiska apoloģētika, taču tai arī nav jāizliekas, it kā pirms tās nebūtu dzīves praksē droši gūtas pārliecības. Šāda teorētiska, taču tāpēc vienmēr arī vēlāka refleksija ir godīgāka, ja tā jau no sākuma pasaka, uz kurieni tiecas.

Attieksme pret Jēzu Kristu, par kuru kā faktiski dotu mēs reflektējam, ir domāta tā, kā šī attieksme kristietiskajās baznīcās faktiski tiek saprasta un izdzīvota, turklāt refleksijā par šo attieksmi tās būtības robežu *zināma* izplūšana ir neizbēgama, pieņemot, ka tā atšķiras no tikai vēsturiskas vai tikai "humānas" attieksmes pret Jēzu, kāda var būt jebkuram cilvēkam, līdz kuram jau ir izlauzusies kāda ziņa par Jēzu no Nācaretes.

Aprakstot šo kristietisko attieksmi, nav nepieciešams (vismaz šobrīd) atšķirt to, kas ir Jēzus "par sevi" kristiešu ticībā, un to, ko Viņš "nozīmē priekš mums". Jo abi šie aspekti to vienībā nav adekvāti nošķirami. Jo, no vienas puses, mēs nevarētu nodarboties ar Jēzu, un mēs to nedarītu, ja tam nebūtu "priekš mums nekādas nozīmes", un, no otras puses, katrs izteikums par šo nozīmi priekš mums implicē kādu izteikumu par Viņu "par sevi", jo citādi mēs paši būtu tie, kas pretēji kristietiskajai pamatpārliecībai Viņam patvarīgi pierakstītu šo nozīmi.

Attieksme pret Jēzu Kristu kā absolūtu Pestītāju

Vispārkristietisko attiecību fenomenoloģiskā deskripcijā, ja patiesi tiek jautāts, kā kristīgā ticība tiek dzīvota visās kristīgajās baznīcās, mēs varētu sacīt: šī attieksme pret Jēzu Kristu ir dota "ticībā" tam, ka, satiekoties ar Viņu (kā nedalītu un vienvienīgu caur vārdu, dzīvi un Viņa uzvaras vainagoto nāvi), visu aptverošais un visu caurvijušais realitātes vispār un ikviena cilvēka paša dzīves (sauktas par Dievu) noslēpums "ir šeit" mūsu pestīšanai (piedodoši un dievišķojoši) un solīts tā, ka šis Dieva apsolījums Viņā ir galīgi un neaizvietojami. Tāpēc šo attieksmi var raksturot arī kā attieksmi pret absolūto (eshatoloģisko) Pestītāju, kura jēdziens, protams, vēlāk jāiztirzā vēl precīzāk. Turklāt izpratne, kas precīzi domāts ar pestīšanu (ka tā, protams, sevī kā mūsu eksistences iekšējo spēku un kā mūsu mērķi implicē Dieva absolūto pašvēstījumu), šās pestīšanas kolektīvā un individuālā puse, jautājums, *kā* precīzāk pestīšana Jēzū vēsturiski "ir šeit" (pie visas vēstures pestīšanu nesošās iedabas (*Heilshaftigkeit*) un *visu* cilvēku atbildīgas aktivitātes kādā vēl topošā, kopējā pestīšanas vēsturē) var vēl palikt atklāts.

Šī vēsturē absolūtā (absolūtā tāpēc, ka runa ir par galīgu visa cilvēka un cilvēces pestīšanu, bet nevis par partikulāru cilvēka situāciju) attieksme pret Jēzu Kristu var būt pietiekami vai nepietiekami izklāstīta atsevišķu baznīcu vai atsevišķu kristiešu teoloģiskajās refleksijās, Viņa dotība līdz pēdējam sīkumam atsevišķu kristiešu galējo eksistenciēlo izvēļu nereflektētībā var palikt nezināma: kur šī attieksme ir, [tur] ir kristietība, kur tā pietiekami un leģitīmi konfesionāli tiek izklāstīta un tātad vienojas konfesijā, ir baznīcas kristietība; kur šī attieksme netiek vēsturē realizēta un interpretēta kā absolūta, [tur] īstenā skaidrā kristietība beidz pastāvēt.

Ar šo attieksmes pret Jēzu Kristu aprakstu, kas tiek pieņemts kā vispārēji kristietisks, netika noliegts, ka jau Jaunajā Derībā un pēc tam

kristietības ticības vēsturē pēc Jaunās Derības pastāv daudzas leģitīma rakstura kristoloģijas, jo neizsmeļamais noslēpums, ko sevī glabā šī attieksme, ir ticis aprakstīts no dažādiem saprašanas horizontiem, no dažādiem izejpunktiem un ar dažādiem jēdzieniskajiem instrumentiem, un [tā] var tikt aprakstīts arī nākotnē. Sakot, ka šī kopēji kristietiskā attieksme pret Jēzu Kristu var tikt raksturota ar absolūtā Pestītāja jēdzienu, netiek noliegts, ka šī attieksme tiek aprakstīta no *vienas* kristoloģijas skatpunkta līdzās citām eksistējošām vai iespējamām teorētiskās refleksijas kristoloģijām, tomēr tiek apgalvots, ka visas šādas eksistējošās vai iespējamās kristoloģijas pie labas gribas šādā aprakstā var atpazīt sevi.

Attieksme pret Jēzu Kristu leģitimējas pati no sevis

Šī attieksme pret Jēzu Kristu, kurā cilvēks Jēzū Kristū gūst absolūto Pestītāju un padara Viņu par savas Dieva nepastarpinātības pastarpinājumu sevī pašā, adekvāti realizēta un izprasta, satur *sevī pašā* savu īsto leģitimāciju cilvēka eksistences un patiesības apziņas priekšā, jo tā kā konkrētais absolūtums, kam tai jābūt, lai tā pati būtu reāla, *per definitionem* nevar tikt radīta un uzbūvēta "no ārienes". Tas neizslēdz, bet gan sevī ietver, ka a) šī attieksme sevi var izskaidrot un tai sevi jāizskaidro savos savstarpēji noteicošajos realitātes, saprašanas un pamatojuma momentos un b) šīs attieksmes pasludināšanas iespējamība (apoloģētiski nekristiešiem) pastāv norādē, ka cilvēks savā eksistencē (kā garīga persona un žēlastība, un vēsturiskums) vienmēr jau atrodas šās attieksmes gaidītā un dotā apļa iekšienē, vienalga, ir tā skaidri apzināta vai nav, ir tā brīvi pieņemta vai noraidīta, [vienalga, vai] šīs attieksmes apoloģētiskajam sludinātājam izdodas vai neizdodas izskaidrot šo pastāvošo attieksmi citam.

3. Transcendentālā kristoloģija

Sestā gājuma pirmajā nodaļā mēs jau pēc būtības runājām par transcendentālo kristoloģiju. Turklāt valdošais saprašanas horizonts bija pašreizējā mentalitāte, "evolucionārais pasaules uzskats". Taču tāpēc šķiet ieteicams vēlreiz pievērsties šai tēmai un izvērst to nedaudz precīzāk. Par šās jaunās nodaļas attiecībām ar iepriekšējās nodaļas tēmu jau bija runa. Kas ir domāts ar "transcendentālo kristoloģiju", tikai pamazām kļūs skaidrs no turpmākā [materiāla].

Dažas iebildes

Transcendentālās kristoloģijas nepieciešamību nevar atcelt ar šādām iebildēm:

a) ar faktu, ka tā viena nevar iedibināt konkrētu attieksmi tieši pret Jēzu kā Kristu, kā tika aprakstīts šā sestā gājuma otrajā nodaļā, jo praktiskā prāta izvēles un attieksme pret kādu konkrētu cilvēku šajā vēsturiskajā konkrētībā nevar tikt adekvāti transcendentāli deducētas, kaut gan pati šī izpratne tieši piederas pie transcendentālā prāta uzdevuma, kas leģitimē cilvēku uz vēsturisku lēmumu, uz kuru tiesības rodamas pašā šajā prātā, nevis teorētiskā prāta transcendentālajos apsvērumos;

b) ar to, ka transcendentālā kristoloģija, kaut arī tā pati par sevi pret konkrēto vēsturisko attieksmi pret Jēzu Kristu un *par šo attieksmi* reflektējošo kristoloģiju, kā tā tradicionāli īstenojas, ir aprioriska, tomēr ir laiciski un vēsturiski *vēlāka* nekā ierastā kristoloģija un skaidrākā eksplicētībā var parādīties tikai tad, ja cilvēks, no vienas puses, šo vēsturisko un sevī pašā dibināto attieksmi pret Jēzu jau ir atradis, un, no otras puses, tomēr kādas transcendentālās antropoloģijas un refleksijas vēsturisko stadiju ir sasniedzis tās vēsturiskumā un vairs nedrīkst aizmirst;

c) ar to, ka mēdz sacīt: absolūtā Pestītāja vēsturiskā parādīšanās, dievišķā Logosa inkarnācija mūsu vēsturē esot absolūts brīnums, kas nenovēršami mūs sastop, un tāpēc to nevajadzētu izmantot spekulatīvi. Lai cik arī saturiski pareizi būtu tas, ko pauž šis iebildums, no tā tomēr neizriet transcendentālās kristietības kristoloģijas noraidījums, jo arī vēstures brīnumaini negaidītajam ir jāvar "atnākt" pie mums. Tāpēc nākas jautāt par šās atnāktspējas iespējamības nosacījumiem – it īpaši nedrīkst pieņemt, ka šie nosacījumi atrodami vienīgi un kategoriski tikai tajā, ko tradicionāli teoloģiskajā terminoloģijā sauc par "tīro dabu"; tādi nosacījumi ir iekļauti "cilvēciskās dabas" "pārdabiskā" paaugstinājumā, ko, protams, (tāpēc, ka ne gluži viņpusēji apziņai, un tāpēc, ka vispārēji dotu) var piesaukt arī transcendentālā kristoloģija.

Transcendentālās kristoloģijas epohālā nozīme

Garīgās vēstures laikmetā, kurā ārpus tīri empīriski konstatējošas un aposteriori aprakstošas antropoloģijas ietvariem kā tāda radās transcendentālā antropoloģija un kuru vairs nevar nostumt malā, nepieciešama

arī skaidra transcendentālā kristoloģija, kura jautā par apriorajām cilvēka iespējām Kristus vēsts atnākšanai. Tās trūkums tradicionālajā teoloģijā izraisa draudus, ka tradicionālās teoloģijas izteikumi varētu tikt vērtēti vienkārši kā vēsturisko notikumu mitoloģiskas (sliktā nozīmē) sublimācijas, resp., nebūtu nekādu kritēriju, ar kuriem tradicionālajā kristoloģijā varētu atšķirt īstu ticības realitāti no tās skaidrojuma, kas mums šodien vairs nespēj attēlot ticībā domāto.

Transcendentālās kristoloģijas priekšnosacījumi

Jēdziens "transcendentālā kristoloģija" jau pieņem kā priekšnosacījumu izpratni par *savstarpēju* nosacījuma un pastarpinājuma attiecību cilvēciskajā eksistencē kā tādā starp transcendentāli nepieciešamo un kontingenti vēsturisko tādā veidā, ka abi cilvēka vēsturiskās eksistences momenti vienmēr var parādīties tikai kopā, tie savstarpēji sevi nosaka, transcendentālais vienmēr ir vēsturiskā iekšējs nosacījums tajā pašā, vēsturiskais, neraugoties uz tā brīvo statījumu, ir viens no eksistences nosacījumiem, neviens no abiem momentiem (neraugoties uz to vienību un savstarpējām nosacījuma attiecībām) nevar tikt reducēts uz otru, to savstarpējai attiecībai vēlreiz ir kāda atklāta vēsture, ar vēsturisko līdzīgā veidā domāts kā vēsturiski mantotais, tā nākotnē uzdotais.

Kā jau tika norādīts, transcendentālajai kristoloģijai nav nepieciešams iztirzāt jautājumu, vai tās piesauktā un izklāstītā cilvēka vērstība cerībā uz absolūto Pestītāju vēsturē ir dibināta tikai Viņa "žēlastības" (kā Dieva pašvēstījuma) cildenajā dabā vai jau vienīgi Viņa garīgajā subjektiskumā (kā robežidejā), ciktāl tas iedibina dialoģisku attiecību pret Dievu un tāpēc jau iespējamā veidā ļauj gūt cerību uz Dieva galīgu pašsolījumu. Šis jautājums te var palikt atklāts. Transcendentālā kristoloģija vēršas pie cilvēka, kurš, kā zinām, vismaz no kristietībā reflektētās atklāsmes žēlastībā, caur to jau (vismaz netematiski) ir finalizēts un dinamizēts uz Dieva pašvēstījumu, un viņam jautā, vai viņš pats brīvi un no savas iekšējās pieredzes, kas vismaz netematiski pieder viņa transcendentālai konstitūcijai, šo iekārtojumu varētu padarīt par savu (*zu eigen machen*).

Par transcendentālās kristoloģijas realizēšanu

Ņemot vērā šos priekšnosacījumus, var sacīt: transcendentālā kristoloģija balstās uz tām pieredzēm, kuras cilvēki vienmēr un neizbēgami piedzīvo pat protesta režīmā pret viņiem un kuras to "priekšmetu" priekšplāniskajā nepastarpinātībā, caur kuriem šīs pieredzes tiek pastarpinātas,

neapmierina tās pretenzijas uz absolūtumu (uz absolūtu izpildījumu, uz pestīšanu), kuras cilvēks tomēr nenovēršami šīm pieredzēm izvirza.

Ar šo sākumpunktu arī ir dota kristietiskās teo-loģijas un kristoloģijas *savstarpējā* nosacījuma attiecība, jo šādu neizbēgamu pieredžu pretenzijas neizpildītība (plaisā starp izziņas un brīvības neierobežoto transcendentalitāti, no vienas puses, un vēsturiski doto un transcendentalitāti pret sevi pašu pastarpinošo "priekšmetu", no otras puses) arī ir vieta, kurā pieredzam to, kas domāts ar Dievu. Ar šo transcendentālās kristoloģijas sākumpunktu ir dots arī *kāds* moments atbildei uz verifikācijas problēmu kristoloģijā vispār – arī tad, ja tikai caur to nevar tikt leģitimēta vēsturiskā attieksme tieši pret Jēzu kā absolūto Pestītāju.

Precizēsim transcendentālās kristoloģijas norisi:

a) antropoloģijā (šeit drīzāk iepriekšpieņemtā un sākotnēji ieskicētā, bet principā realizējamā) cilvēks tiek tverts kā transcendentāli nepieciešams esošais, kas jebkurā kategoriālajā izziņas un brīvības darbībā jau pacēlies pāri sev un kategoriālajam priekšmetam (visās savas eksistences dimensijās – izziņā, subjektiskumā, brīvībā, savstarpējā cilvēciskumā, attieksmē pret nākotni utt. – un plaisā katrā no šīm dimensijām pašā par sevi un tajās visās kopā starp iecerēto vienotību, "samierināšanos" un vienmēr doto pluralitāti) virzībā uz neaptveramo Noslēpumu, ar kuru šāds akts un priekšmets tiek atvērts un balstīts, uz Noslēpumu, ko sauc par Dievu;

b) cilvēks tiek saprasts kā tāds, kurš iedrošinās cerēt (un stata to kā iespējamu *pašās* šo cerību drosmīgākajās darbībās), ka šis Noslēpums ne tikai sniedz un pārvalda šeitesamību kā vienmēr galīgajā paliekošas nebeidzamas kustības asimptotiski orientēts nesējs, bet gan *pats* pastāv kā eksistences augstākas prasības pēc absolūtas jēgas un visu samierinošas vienotības piepildījums tā, ka galīgais, nosacītais, daudzējais utt., kas mēs neizbēgami esam, paliek un tomēr pats sevī kļūst līdzdalīgs bezgalīgajā (vienotībā, vairs neapšaubāmā jēgā, absolūti uzticamā Tu utt.). Iedrošināšanos šīm radikālajām cerībām cilvēks atrod pats sevī; viņš šo iedrošināšanos brīvībā pieņem, reflektē par to un eventuāli izzina, ka *šai* kustībai, lai tā būtu iespējama, jābūt jau balstītai uz sava Mērķa pašvēstījumu kā dinamiku uz to, uz Dieva pašvēstījumu, kas reizē ir žēlastības un transcendentālās *un* vispārējās atklāsmes norises īstā būtība. Atbilstoši raksturīgajai transcendences pieredzei kā brīvai darbībai, vienmēr

apdraudētai cerībai, savam "grēcīgumam", Dieva personalitātei un Viņa būtiskajam Noslēpuma raksturam Dieva pašvēstījums tiks pieredzēts kā Dieva brīvības notikums, kas var sevi liegt, kura apsolījums pats par sevi ir ambivalents (var būt pestīšana vai tiesa) un joprojām atrodas Viņa un mūsu vēsturē;

c) atbilstoši transcendentalitātes un vēsturiskuma vienotībai cilvēka eksistencē šāds Dieva pašvēstījums un cerība uz to ir vēsturiski pastarpināti, "parādās" vēsturē, nonāk pilnībā pie cilvēka viņa kategoriālajā apziņā un tādējādi pie sevis paša tikai cilvēciskās šeitesamības telplaiciskā realizācijā. *Kā* galīgais un nosacītais, un iepriekšējais var pieteikt nebeidzamā, absolūtā un galīgā atnākšanu un modināt *par to* cerību, nekategorizējot pašu Dievu un nepadarot to par "nebeidzamas" atklātas kustības uz vienmēr galīgo vienkāršu šifru, vai arī, citādi izsakoties, kā Dievs varētu ne tikai atklāt "kaut ko" (no kategoriālās izsakāmības), bet gan atklāt sevi *pašu* tādā atklāsmē, kas notiek (kategoriskā) vārdā, turklāt sevi ar to nepadarot galīgu, nepadarot par "dieviņu", – to atklāsmes teoloģijā vispār vajadzētu pārdomāt precīzāk, tas gan nav vēlreiz izdarāms šeit. Katrā ziņā Dievs kā tāds kategoriālā telpā (bez kategoriālā nevar būt arī nekāda transcendentāla Dieva dotība mums!) var būt klātesošs tikai kā tāds, kas sevi atklāj *apsolījuma* modā (kategoriālā ilgstoša pārsnieguma [modā], kas pilnīgi apstiprina cerības un tās kategoriālā mērķa izejpunktu *kā* vienīgi cerības etapu – kā atklāsmes pastarpinājumu – *un* tādējādi arī noliedz kā tādu, kas nav idents ar patiesībā domāto) un nāves kā jebkura nolieguma radikālākā notikuma modā – nolieguma, kas pieder pie jebkuras vēsturiski pastarpinātas atklāsmes būtības un kļūst absolūts nāvē, jo nekas kategoriāls vairs nevar tikt cerēts un tādējādi paliek vairs tikai cerība uz "visu" vai vienīgi vilšanās;

d) drosmīgā cerības darbība (*Tat*) meklē vēsturē tādu Dieva pašapsolījumu (*Selbstzusage*), kas cilvēcei kā tāds izbeidz savu ambivalenci, kļūst galīgs un neatgriezenisks, ir beigas, "eshatoloģisks". *Šis* Dieva pašapsolījums var tikt domāts kā pilnīgs pilnveidojums (atnākošā "Dieva valstība") *vai* (vēsturei turpinoties) kā tāds notikums vēstures ietvaros, kas padara pašu apsolījumu neatsaucamu, neatceļot to kopumā visai pasaulei tā tīrā piepildījumā;

e) Dieva neatgriezeniskā pašapsolījuma pasaulei kā veselumam kategorialitāte, kura šim neatsaucamajam apsolījumam ļauj būt

šeit vēsturiski un kura mums pavēstī *šim* apsolījumam atbilstošo cerību, var būt tikai cilvēks, kurš, no vienas puses, nāvē izbeidz katru pasaulīgu nākotni un kurš, no otras puses, šajā nāves pieņemšanā apliecinās kā Dieva galīgi pieņemts. Jo Dieva apsolījums *brīvam* ("eksemplāriskam") subjektam var sevi kategoriāli apliecināt *kā neatgriezeniski* uzvarošu (kā eshatoloģiski galīgu) tikai ar to, ka šis brīvais subjekts to faktiski ir pieņēmis. (Turklāt tiek pieņemta antiindividuālistiska pārliecība, ka, pastāvot pasaules un vēstures vienotībai kā attiecībā pret Dievu, tā arī pret pasauli, šādam "atsevišķam" liktenim priekš pasaules vispār ir kāda "parauga" nozīme.) Cilvēks ar šādu likteni ir tas, kurš domāts ar "absolūto Pestītāju". Turpmāk būs jāparāda, ka – pareizi izprotot šā Pestītāja esamību un likteni – Viņš ar pilnām tiesībām var (no baznīcas viedokļa raugoties – nepieciešami) tikt izteikts klasiskās (kalhedoniskās) kristoloģijas formulējumos. Tāpat ir jāparāda, *kā* Pestītāja radikālās nāvespadevības pieņemšana caur Dievu varētu parādīties vēsturiski (kā "augšāmcelšanās"). Tālāk nāksies pārdomāt, ka "absolūtajam" Pestītājam (savā kvazisakramentālajā zīmes-cēloniskumā) faktiski *eo ipso* piemīt tā soterioloģiskā cēlonība, kuru izsaka baznīcas mācība par Jēzus likteni, pieņemot, ka šī pestīšana netiek mitoloģiski pārprasta kā iedarbība uz Dievu, lai Viņu noskaņotu citādi.

Transcendentālā kristoloģija kā tāda nevar iedrošināties izvirzīt sev uzdevumu un [pieļaut] iespējamību sacīt, ka šis absolūtais Pestītājs, kuru radikālās cerības uz pašu Dievu meklē kā absolūto nākotni vēsturē, tur jau ir atrodams, un ka Viņš ir ticis atrasts tieši *Jēzū* no Nācaretes. Taču *šodien* mums būtu jābūt akliem, ja, raugoties uz šo vēsturi, nepanāktos tai pretim ar tādu refleksīvu un artikulētu pestīšanas cerību, kas sevi reflektē transcendentālajā kristoloģijā. Tas ļautu meklēt un meklējot saprast, kas Jēzū no Nācaretes jau (sal. ar iepriekšējām nodaļām) ir atrasts.

4. Ko sauc par "Dieva cilvēktapšanu"?

Transcendentālā kristoloģija savā būtībā ir vērsta uz kādu "absolūto Pestītāju". Ja tā nonāk pie šā jēdziena un ja vēlāk tiks parādīts, ka tādu var atrast tieši Jēzū no Nācaretes un vienīgi Viņā un ka to ir atradusi

kristietība, tas gan vēl nav no sākta gala skaidri atbildēts jautājums, vai absolūtais Pestītājs jau ar šo jēdzienu var tikt identificēts kā par cilvēku tapušais mūžīgais Logoss un Tēva Dēls, par kuru kristietība jau Jaunajā Derībā atzīst Jēzu, vai arī šis izteikums par mūžīgā Dieva par miesu tapušo Logosu nozīmē papildus un jaunu izteikumu par Jēzu kā absolūto Pestītāju. Šis jautājums sākotnēji jāuzskata par atklātu.

Tomēr, ja jau ir sākts rakstīt kādu transcendentālu, tātad "esenciālu" kristoloģiju, tad konsekventi būtu jēgpilni šādas esenciālas kristoloģijas turpinājumā un jau iepriekš jautājumā par sastapšanos ar vēsturiski konkrēto Jēzu jautāt, kas īstenībā ir domāts, kad kristietība runā par *Dieva cilvēktapšanu*. Mēs varam izvirzīt šo jautājumu jau šajā sestā gājuma punktā, jo nerīkojamies pēc priekšnosacījuma, ka par Jēzu kaut ko uzzinām tikai kādā vēsturiskā pētījumā, kuru mēs tagad vēsturiskā ziņkārībā tikai pirmoreiz izdarām, bet [varam to izvirzīt] tāpēc, ka mēs (kā tika pateikts jau pirmajā nodaļā) kristietības ticību pieņemam kā dotu, pat ja vēlāk to fundamentālteoloģiskā darbā vajadzētu leģitimēt īsti vēsturiskās pārdomās. Tas vēl nenozīmē nekādu argumentācijas *circulus vitiosus*. Šķiet, ka ir leģitīmi šajā punktā jautāt, kas tad īstenībā ir domāts ar Dieva cilvēktapšanu, jau iepriekš šo jautājumu neierobežojot ar to, ka šī cilvēktapšana tiktu attiecināta uz absolūto Pestītāju.

Jautājums par "Dieva cilvēktapšanu"

Tātad mēs jautājam par Dieva inkarnācijas un cilvēktapšanas jēgu. Turklāt mēs aizvien vēl uzturamies kādas esenciālās kristoloģijas ietvaros, t. i., jautājums, vai kāds *šādi* izprasts Pestītājs vēsturē jau ir bijis un kurš tas konkrēti būtu, vispār vēl nav izvirzīts. Mēs mēģinām apcerēt jautājumu, ko teoloģiskā valodā dēvējam par "Dieva cilvēktapšanu". Te ir kodols tai realitātei, kurā mēs, kristieši, dzīvojam, kam mēs ticam. Tikai te mums paveras dievišķās Trīsvienības noslēpums, tikai te mums ir galīgi un vēsturiski uztverami piešķirts noslēpums mūsu līdzdalībai dievišķajā dabā. Baznīcas noslēpums ir tikai Kristus noslēpuma turpinājums. Bet visās nule kā minētajās mistērijās kopā ir ietverta mūsu ticība. Šis noslēpums ir neizsmeļams, un salīdzinājumā ar to pārējās lietas, par kurām mēs runājam, nav tik svarīgas. Ticības patiesību var apstiprināt tikai tad, ja saistībā ar Jēzu Kristu nodarbojas ar teoloģiju un nodarbojas ar to aizvien no jauna. Jo arī šajā ziņā jāteic, ka pagātne pieder tikai tam, kas to gūst kā savu tagadni.

Tagad izvirzītajā jautājumā runa ir nevis par norādi, ka šeit izvēršamā "Dieva cilvēktapšanas" jēga tiktu pārklāta baznīcas oficiālajiem

izskaidrojumiem, bet tikai par šo jēgu kā tādu. Tāpēc, ka šīs pārdomas mērķētas uz Dieva "cilvēktapšanas" jēgu, runa no sākta gala ir par kādu esenciālu kristoloģiju – arī tad, ja tāda nevar tikt realizēta, aizvien no jauna nepiesaistot transcendentālās antropoloģijas pārdomas. Tādējādi arī ir neizbēgamas atsevišķas pārklāšanās ar iepriekšējām nodaļām un ar to jāsamierinās.

Mēs jautājam: kas īstenībā ir domāts ar Dieva cilvēktapšanu, kuru mēs ticībā atzīstam? Mēs izvirzām kādu visnotaļ ievadošu jautājumu, jo uz to vajag atbildēt puslīdz pietiekami, ja vēlamies apgalvot: mēs ticam uz Jēzu Kristu. Uzdodot šo jautājumu, mums, protams, vienlaikus ir arī tiesības vienu vai otru atbildes daļu uzsvērt nedaudz vairāk, izvēlēties un izcelt, jo mēs nevaram sniegt atbildi pilnībā. Tāpēc mēs pagaidām [par pamatu] drīzāk pieņemam baznīcas oficiālo atbildi, nevis pretendējam uz skaidru patstāvīgu šās atbildes atkārtojumu. Ja mēs mēģinām kaut ko paši pateikt par šo veco formulu jēgu, tad ar to nav domāts, ka vecās formulas, kuras uz šo jautājumu dod atbildes, kā novecojušas jānobīda malā. Baznīca un tās ticība baznīcas vēsturē vienmēr ir tās pašas, jo citādi mums būtu darīšana ar kādas atomizētas reliģijas vēstures notikumiem, bet nevis ar vienas baznīcas un vienmēr tās pašas ticības vēsturi. Taču tāpēc, ka tieši vienai un tai pašai baznīcai vienmēr ir bijusi un aizvien vēl ir viena vēsture, vecās baznīcas formulas ir ne tikai kādas ticības un dogmu vēstures beigas, bet arī sākumpunkts, un garīgajā projāmiešanas un atgriešanās kustībā no un pie šīm formulām ir vienīgā garantija (vai, piesardzīgāk izsakoties, cerība), ka esam *vecās* formulas *sapratuši*. Ja jau vienmēr patiesa saprašana ir saprotošā atklāšanās (*Offenverden*) nepārskatāmajā noslēpumā un ja šis noslēpums ir ne tikai iepriekš nepievarēta apjēdzamā palieka, bet gan atsevišķa aptverošā aptveršanas iespējamības nosacījums, kas mums ir sākotnīgi Veselā aptverošā neaptveramība, tad nav jābrīnās, ka tieši tādēļ kaut kam ir jānotiek tur, kur vajag aptvert neaptveramā Dieva Vārda aptveramo likteni.

Dieva "vārds"

Kristīgā ticība jau ar Jāņa evaņģēlija prologu teic, ka Dieva vārds ir kļuvis par miesu, cilvēku (Jāņa I: 14). Šajā sakarībā mēs patlaban drīkstam atsacīties no jebkādas izteikšanās par teikuma subjektu, par Dieva "Vārdu". Šāda atteikšanās varētu būt bīstama, jo var gadīties, ka Dieva Vārda cilvēktapšanas izpratne ir kļūdaina, ja ar Dieva Vārdu, kas top

par cilvēku, domā tikai kaut ko ļoti neskaidru. Kopš Augustīna [laikiem] skolas teoloģija ir radusi domāt: ir pašsaprotami, ka *jebkurš* no neskaitliski Trijiem, kurus mēs saucam par Vienotās dievības personām, varēja tapt par cilvēku, vienīgi pieļaujot, ka dievišķā persona to gribētu. Ar šādiem priekšnosacījumiem Dieva "Vārds" mūsu teikumā tā izpratnei nenozīmē neko daudz vairāk par kādu dievišķu subjektu, kādu dievišķu hipotēzi. Tad īstenībā šis teikums klasiskā formulējumā būtu vien paudis: "Viens no Trīsvienības ir kļuvis par cilvēku." Tad ar šādu priekšnosacījumu, lai saprastu teikumu, kas mūs nodarbina, patiesībā nevajadzētu zināt neko konkrētu, kas piederētos tikai Dieva *Vārdam.*

Taču, ja, sekojot kādai vecākai tradīcijai pirms Augustīna, kura galvenokārt sastopama grieķu patristikā, apšauba šo minēto priekšnosacījumu, tad vairs nebūs tik viegli atteikties no predikāta apgalvojuma izpratnes, izejot no šā predikāta subjekta izpratnes. Proti, ja tieši Dieva Vārda nozīmē un būtībā ir ietverts, ka *tas* – un vienīgi tas – ir kaut kas, kas aizsāk cilvēka vēsturi un var to aizsākt, ja Dievs pasauli pieņem tā, ka šī pasaule kļūst ne tikai Viņa un no Viņa atdalīts darinājums, bet gan sev pašai piederoša realitāte, tad varētu būt, ka saprot, kas ir cilvēktapšana, ja zina, kas tieši ir Dieva "Vārds", un ka tikai tad pietiekami saprot, kas ir Dieva vārds, ja zina, kas ir cilvēktapšana.

Bet ar to arī ir dots, ka mums tieši, lai saprastu mūsu pārdomu teikuma subjektu, ir jāpievēršas teikuma *predikātam*, tātad visupirms ir jāpārdomā teikums "Dievs ir tapis par *cilvēku*". Jo tieši no tā mēs visupirms saprotam, ko īsti nozīmē vārds "Dievs". Nevis tāpēc, ka jebkura dievišķa persona varētu tapt par cilvēku, bet gan tāpēc, ka no teikuma "Dievs sevi nepastarpinātībā mums ir apsolījis tieši vēsturiski kā cilvēku" top saprotams: Dievam, neaptveramajam pirmpamatam – sauktam par Tēvu – reāli pieder kāds Logoss, t. i., sevis paša vēsturiskā apsolītība (*Zusagbarkeit*) mums, ka šis Dievs ir vēsturiskā Uzticība un šajā ziņā ir Patiesais, Logoss.

Tapt par "cilvēku"

Dieva Vārds ir tapis par *cilvēku.* Ko tas nozīmē: tapis par "cilvēku"? Sākumā mēs nepavisam nejautājam, ko nozīmē, ka Vārds ir *tapis* par kaut ko. Visupirms mēs vienkārši raugāmies uz to, *kas* ir tapis, proti, cilvēks.

Varētu domāt, ka šajā kristietības pamatdogmā predikāta vārds "cilvēks" ir vissaprotamākā izteikuma daļa. Cilvēks ir tas, kas esam mēs paši, ikdienišķi dzīvojam, kas miljardiem reižu vēsturē, pie kuras mēs

piederam, ir ticis izeksperimentēts un izdzīvots, ko mēs zināmā mērā pazīstam no iekšienes (manī) un ārienes (mūsu koppasaulē). Vēl varētu piebilst: šajā tādējādi zināmajā varētu atšķirt, no vienas puses, saturisko pamatsastāvu ar nejaušām modifikācijām, un, no otras puses, ar kādu pēdējo priekš-sevis-esamību, un tad šo pamatsastāvu, tā saturiskumu, tā "Kas" varētu saukt par "dabu". Tad mūsu teikums nozīmē: Dieva Vārds ir pieņēmis kādu atsevišķu cilvēcisko "dabu" un tādējādi tapis par cilvēku. Protams, mēs daudz ko zinām par cilvēku. Katru dienu dažādas antropoloģiskās zinātnes izsakās par cilvēku. Visas mākslas runā par cilvēku; katra runā savā veidā par šo neizsmeļamo tēmu. Bet vai ar to cilvēks ir reāli *definēts*? Pastāv daudzas zinātnes, kuras uzskata, ka cilvēks – ja varbūt arī tikai asimptomātiski un vienmēr jaunos mēģinājumos, vēl nepabeigti un nepilnīgi – varētu tikt definēts. Jebkuram pragmatismam, jebkuram metafizikas noliegumam nepieciešams cilvēku vismaz principiāli saprast šajā definējamajā veidā.

Te jāpiebilst: definēt, ierobežojot dot formulu, kura adekvāti uzskaita noteiktas būtnes elementu summu, acīmredzami var tikai tad, ja ir kāds priekšmetisks objekts, kas ir reāli salikts kopā no pēdējām primārajām sastāvdaļām, proti, no tādām, kuras pašas ir pēdējās un pašas sevī saprotamas, tātad atkal – un proti, tagad pašas caur sevi – ir norobežoti, ierobežoti lielumi. Atstāsim malā jautājumu, vai šādā nozīmē definīcija stingrā nozīmē vispār ir iespējama. Katrā ziņā cilvēka gadījumā tāda definīcija ir neiespējama. Viņš ir, tā visnotaļ varētu "definēt", pie sevis nonākusi nedefinējamība.

Protams, daudz kas viņā – vismaz zināmā mērā – ir definējams, un ar visu to ar pilnām tiesībām nopūlas tā dēvētās eksaktās dabaszinātnes tad, ja tās nodarbojas ar antropoloģiju. Cilvēku varētu saukt arī par *zoon logikon, animal rationale*. Taču, pirms priecāties par šādu "definīciju" vienkāršo skaidrību, vajadzētu padomāt, kas īsti ar "*logikon*" domāts. Bet, ja to dara, nonāk – burtiski – neierobežotajā. Jo to, kas ir cilvēks, var pateikt tikai tad, ja pasaka kaut ko tādu, kas [no viņa puses] skar citus un kas skar viņu. Bet tas cilvēkā kā transcendentālā subjektā ir neierobežotais, bezvārda, un beigu beigās tas absolūtais Noslēpums, ko mēs saucam par Dievu. Tāpēc cilvēks savā *būtībā*, savā dabā pats ir noslēpums ne tāpēc, ka viņš pats sevī būtu attiecīgā noslēpuma bezgalīga, neizsmeļama pilnība, bet gan tāpēc, ka viņš savā īstajā būtībā, savā pirmatnējā pamatā, savā dabā ir trūcīga, taču pati pie sevis nonākoša vērstība uz pilnību.

Ja esam pateikuši visu, kas kā pārskatāmais, definējamais par mums ir pasakāms, tad mēs par sevi vēl neesam pateikuši neko citu kā vien to, kas būtu pateikts visā sacītajā, – ka esam uz neaptveramo Dievu vērstas [būtnes]. Taču šī vērstība – tātad mūsu daba – ir saprotama un aptverama tikai tad, ja mēs brīvi ļaujam sevi aptvert neaptveramajam vienprātībā ar tādu aktu, kas neizsakāmi ir visu aptveramo aktu iespējamības nosacījums. Noslēpuma, kas esam mēs [paši] kā trūcīgās vērstības uz noslēpumu pilnība, [proti, šī noslēpuma] pieņemšana vai noraidījums veido mūsu eksistenci. Mums iepriekšdotā mūsu pieņemošās vai noraidošās izšķiršanās nepieciešamība kā eksistences darbība ir noslēpums, kas esam mēs, un tā ir mūsu daba, jo transcendence, kas mēs esam un ko mēs veicam, rada mūsu un Dieva šeitesamību un abus kā noslēpumu.

Turklāt aizvien no jauna jāpasaka un jāapjēdz: noslēpums nav kaut kas vēl neatsegts, kas atrodas līdzās kādam apjēgtam un pārskatāmam citam. Tā izprotot, noslēpums tiktu sajaukts ar vēl neatklāto nezināmo. Noslēpums drīzāk ir tas, kas tieši kā necaurskatāmais ir šeit, ir dots, un to nemaz nevajag kaut kam pievienot, tas nav kāds otrais, vienkārši vēl neapgūtais, bet ir visas apjēgšanas neuzvarēti valdošais horizonts, kas ļauj apjēgt citu ar to, ka tas pats, kā neaptveramais šeitesot, sevi noklusē. Līdz ar to noslēpums nav iepriekšējais, kas tiek novērsts vai arī par sevi varētu būt citādi esošs, bet tā ir īpatnība, kura vienmēr un nepieciešami iezīmē Dievu (un no Viņa mūs). Tas ir spēkā tik ļoti, ka Dieva nepastarpinātais redzējums, kas mums apsolīts kā mūsu pabeigtība, ir neaptveramības nepastarpinātība, tātad tieši šķietamības zudums, ka mēs tikai pagaidām vēl nebūtu spējuši izdibināt Noslēpumu. Jo tikai tajā redzējumā tiek Viņā pašā un nevis vairs mūsu transcendences nebeidzamajā nabadzībā skatīts, ka Dievs ir neaptverams. Taču mīlestībā pieņemtā Noslēpuma redzējums pats par sevi ir kreatūras svētlaime un padara kā Noslēpumu pieredzēto par mīlestības mūžīgās liesmas nesadedzināmu ērkšķu krūmu.

Taču kur mēs ar šīm pārdomām par predikāta vārdu "cilvēks" esam nonākuši? Mēs esam nokļuvuši savai tēmai daudz tuvāk. Proti, ja cilvēka daba ir tāda – trūcīga, jautājoša, it kā no sevis [pašas] tukša vērstība uz paliekošo Noslēpumu, sauktu par Dievu –, tad mēs jau skaidrāk saprotam, ko nozīmē [vārdi]: Dievs pieņem *cilvēcisko* dabu kā savu. Šī nedefinējamā daba, kuras robeža – "definīcija" – ir neierobežota vērstība uz bezgalīgo pilnības Noslēpumu, nonāk, ja Dievs to pieņem kā *savu* paša realitāti,

tur, kur tā savas būtības dēļ vienmēr jau bijusi [vērsta]. Tā ir tās jēga – nevis nejauša, blakus piekopta nodarbe, ko tā arī varētu pieļaut –, būt atdotai projām, aizdotai, būt tai, kas realizējas un nonāk pie sevis ar to, ka pati priekš sevis ilgstoši pazūd neaptveramībā.

Tieši tas, kas sākotnējā veidā (*anlaufsweise*) cilvēkā nepieciešami notiek, kas viņu nostāda jautājuma priekšā, vai viņš vēlas ar to kaut ko darīt, pat visu [darīt] vai neko nedarīt: tas notiek nepārspējamā veidā radikālā stingrībā, ja šī tādējādi izprastā cilvēka daba, atdodot sevi pilnības Noslēpumam, sevi atsavina tā, ka tā kļūst par paša Dieva [dabu]; tā notiek, kad sakām: Dieva mūžīgais Logoss pats ir pieņēmis cilvēka dabu. Šādi raugoties, Dieva cilvēktapšana ir cilvēciskās realitātes vienreizēji *augstākais* gadījums, kas nozīmē to, ka cilvēks pastāv, atdodot sevi absolūtajam Noslēpumam, ko mēs saucam par Dievu. Tas, kurš pareizi saprot, ko *potentia oboedientialis* nozīmē hipostātiskajai vienībai, kas patiesībā domāts ar cilvēciskās dabas pieņemamību caur Dieva vārda personu un kur šāda pieņemamība pastāv, kas zina, ka Dievam ir pieņemama tikai viena garīgi personāla realitāte, tas zina, ka šī *potentia oboedientialis* nav nekāda spēja līdzās citām iespējamībām cilvēka esamības sastāvā, bet ir lietiski identa ar cilvēka būtību.

Ja mēs tā no cilvēka būtības vēlamies iegūt zināmu izpratni par to, kas īsti domāts ar inkarnāciju, tad jāatzīmē, ka šāda kristoloģija nav nekāda "apziņas kristoloģija" kā pretstats Logosa substancionālās vienotības ar savu cilvēcisko dabu ontoloģiskai kristietībai, bet drīzāk ir balstīta uz metafizisku ieskatu īstenajā onto-loģijā, ka gara kā tāda patiesā esamība ir pats gars. Ja izdara šādu pieņēmumu, tad visnotaļ var līdzās tradīcijas kristoloģijai formulēt kādu īsteni onto-loģisku pretstatu, kas nepieciešamā veidā pakārtots tādai ontiskai kristoloģijai. Tas dogmatikas tradicionālos izteikumus var atbrīvot no mitoloģiskā iespaida, ka Dievs cilvēciskās dabas livrejā, kas Viņam uzvilkta tikai ārēji, būtu devies atjaunot taisnību uz zemes, jo, paliekot debesīs, tas vairs nevedās.

Katrs priekšstats, ka šim dievcilvēciskumam vajadzētu notikt tik bieži, cik vien ir cilvēku – jo dievcilvēciskums taču ir radikālā cilvēka būtības virsotne –, aizmirst, ka vēsturiskumu un personalitāti nedrīkst nospiest līdz "vienmēr un visur" dabas līmenim. Patiesība par dievcilvēcību tieši tiktu mitoloģizēta, ja tā vienkārši vienmēr un visur būtu katra cilvēka dotums. Šāds priekšstats arī nebūtu ņēmis vērā, ka Dieva cilvēcība, kurā Viņš ir šeit kā atsevišķs cilvēks katram atsevišķam cilvēkam, pats sevī nevar tikt apveltīts un nav apveltīts ar būtiski citu Dieva tuvību un

Dieva sastapšanu kā vien ar *to* Dieva sastapšanu un pašvēstījumu, kas faktiski žēlastībā ir solīta *katram* cilvēkam un kas cilvēkā gūst augstāko realizāciju *visio beata*.

Vai Nemainīgais var par kaut ko "tapt"?

Tālāk mums jāpadomā par to, ka Dieva vārds ir par kaut ko *tapis*: *ho logos sarx egeneto.* Vai Dievs var par kaut ko tapt?

Panteismam vai filosofijai, kurā Dievs bez ceremonijām pats "vēsturiski" notiek (*west*), šāds jautājums vienmēr ir radis apstiprinājumu. Taču kristietis un patiesi teistiska filosofija atrodas grūtākā situācijā. Tā atzīst Dievu par nemainīgo, kas vienkārši *ir* – *actus purus* –, par to, kam svētlaimīgā neapdraudētībā, bezgalīgas realitātes pieticībā no mūžības uz mūžību absolūtā, zināmā nozīmē nekustīgā, "līksmā" pilnībā vienmēr jau pieder tas, kas Viņš ir, bez vajadzības visupirms par to tapt, visupirms to gūt. Tieši tad, kad *mēs* saņemam vēstures un tapšanas nastu kā žēlastību un pagodinājumu un aplūkojam vajadzību tapt un spēju tapt nevis vienkārši kā tīru negativitāti, bet gan kā pozitīvu pagodinājumu, tieši tad mums nepieciešami ir jāatzīst šāds Dievs kā bezgalīga esamības pilnība. Jo tikai tāpēc, ka Viņš ir neizmērojama pilnība, gara un dabas tapšana var būt kas vairāk nekā bezjēgas, savā pašas tukšumā sakrītoša absolūtas tukšības nonākšana pie sevis. Tāpēc arī kristietiskā atziņa par nemainīgo, netopošo Dievu ar mūžīgo pabeigto pilnību nav vien noteiktas filosofijas postulāts, bet ir arī ticības dogma, kā tas, piemēram, vēlreiz nepārprotami definēts Vatikāna I koncilā (sal. DS 3001), kas pēc lietas būtības ietverts arī Vecajā un Jaunajā Derībā. Taču patiess paliek: Vārds ir *tapis* par miesu.

Nevar noliegt, ka šajā punktā tradicionālā skolas teoloģija un filosofija nonāk apjukumā. Visupirms tā runā par Dievu, vienu un trejādu (*De Deo uno et trino*), slavina Viņa nemainīgumu, nemainīgo, vienmēr no mūžības uz mūžību esamības pārņemto pilnību, Dieva *actus purus*, taču tā šajā agrīnajā traktātā nedomā par to, ka tai vēlāk traktātā "Kristus, Dieva Vārds" un "Kristus, Cilvēks" vajadzēs teikt: un Vārds ir tapis par miesu. Ja tā šajā kristoloģijas punktā nodarbojas ar šo šķietami nepatīkamo problēmu, ka Dievs ir par kaut ko "tapis", tad tā skaidro, ka tapšana un pārmaiņas piederoties pie kreatūriskas realitātes, kura būtu pieņemta, nevis pie mūžīgā, nemainīgā Logosa. Logoss, būdams nemainīgs, sevī pašā pieņemot to, kam kā kreatūriskai realitātei piemīt tapšana, – Jēzus cilvēcisko dabu; un tā jebkura tapšana un vēsture un tās grūtības tomēr

paliek šaipus tam absolūtajam bezdibenim, kurš nesajaucami nošķir nemainīgo, nepieciešamo Dievu un mainīgo, nosacīto vēsturisko tapšanas pasauli.

Bet pēc tam, kad tas tā tiek pateikts, tomēr ir pareizi, ka *Logoss tapa* par cilvēku, ka šīs cilvēciskās realitātes tapšanas vēsture kļuva par Viņa *paša* vēsturi, mūsu laiks – par mūžīgā laiku, mūsu nāve – par paša nemirstīgā Dieva nāvi. Ir pareizi, ka jebkura predikātu sadalīšana (tie šķietami ir pretrunīgi, un daļa no tiem, šķiet, nevarētu Dievam piederēties) neļauj aizmirst par divām realitātēm (dievišķais vārds, no vienas puses, un kreatūriskā cilvēciskā daba, no otras puses), neļauj aizmirst, ka tieši viena, proti, kreatūriskā realitāte ar savu tapšanu, ir Dieva Logosa paša realitāte. Pēc tam, kad sniegta šāda sadaloša atbilde, jautājums tiek izvirzīts no jauna. Jautājums, kā izprast to, ka izteikums par Dieva nemainīgumu nedrīkst novērst mūsu skatienu no tā, ka tas, kas šeit pie mums, mūsu telpā, mūsu laikā un pasaulē, mūsu tapšanā, mūsu evolūcijā, mūsu vēsturē ir noticis Jēzū kā tapšana un vēsture, ir tieši paša Dieva Vārda vēsture, Viņa un Viņam piederīgā tapšana.

Ja cilvēktapšanas faktu, kuru mums apliecina ticība kristietības pamatdogmai, aplūkojam objektīvi un skaidru skatu, tad mums vajadzētu vienkārši sacīt: Dievs var par kaut ko kļūt. Jo tas, kurš ir pats sevī nemainīgs, *pats* var būt mainīgs *citā*.

Tādējādi tiek piedāvāts nevis tāds formulējums, kas vēlētos sniegt kādu pozitīvi skatītu samierinājumu dogmai par Dieva nemainīgumu un mūžīgā Logosa taptspējai, nevis šā kristietiskā pamatizteikuma divatnības pozitīvs risinājums, bet gan formulējums, kas nopietni un skaidri uztur spēkā abus. Ja tagad saka: tur, kur radītais (*Geschöpfliche*), Logosa cilvēciskums ir pats par sevi, ir kaut kas noticis, ir notikušas kādas izmaiņas un ja pašu notikumu saskata tikai šaipus robežas, kas atšķir Dievu no kreatūras, tad var tikt izsacīts un saskatīts kaut kas, kas ir (jo mums Jēzū no Nācaretes notiek tapšana, sākums, laiks, nāve, pilnveidojums, kreatūrā (*kreatürliche*) realitāte), taču, ja pasaka tikai to, tad ne visai precīzi ir pamanīts un ir noklusēts tas, pie kā galu galā nonāk izteikums kopumā: ka tieši šis izteiktais notikums, šī tapšana, šis laiks, šis notikuma aizsākums un pilnveidojums ir paša Dieva vēsture. Tieši tas vēl netiek pateikts, ja saka kaut ko vien par dievišķā Logosa nesajaukto cilvēcisko dabu. Vai to, kas vēl jāpasaka (ka tieši šis laiciskais tapšanas notikums īsteni ir paša Dieva notikums), vēlas saukt par pārmaiņu vai arī kautrējas no šā izteikuma, tas beigu beigās nav tik svarīgi. Ja mēs

to saucam par pārmaiņu, tad mums arī jāteic, ka pats sevī nemainīgais Dievs var mainīties citā, var tapt par cilvēku.

Šo "sevis-paša-mainīšanos-citā" nevar aplūkot kā pretrunu Dieva nemainīgumam sevī pašā, ne var arī ļaut [izteikumu] "sev-pašam-mainīties" reducēt izteikumā par cita pārmaiņu. Šeit ontoloģijai ir jāorientējas uz ticības vēsti un nav šī vēsts jāpamāca. Ja inkarnācijas noslēpumu pārceļ tikai galīgā dimensijā, tad īstenībā noslēpums stingrā nozīmē tiktu atcelts. Jo ja tad, kad kaut kas top, kaut kam ir telpa un laiks, sākums un beigas un ja tas ir mūsu dimensijā un tiek izteikts tikai no šās dimensijas un tajā, tad tas nav nekas satraucošs. Tikai galīgajā kā tādā nevar būt nekāda absolūta noslēpuma, jo (kādai sevi pareizi saprotošai ontoloģijai) galīgajam vienmēr var tikt piedomāts tam atbilstošs intelekts, kurš to spētu izpētīt. Inkarnācijas noslēpumam jābūt Dievā pašā, tieši tur, ka Viņš *pats* – kaut gan par sevi un sevī nesaprotami – citā var tapt par kaut ko. Izteikums par Dieva nemainību ir dialektisks izteikums tādā pašā nozīmē kā izteikums par Dieva vienotību Trīsvienībā un neraugoties uz Trīsvienību, t. i., abi izteikumi faktiski būs īsteni pareizi tikai tad, ja mēs tūlīt vienlaikus ar tiem domājam citus divus izteikumus: par trīsvienīgumu resp. par inkarnāciju, nevis iedomājamies vienus kā pakārtotus otriem. Līdzīgi tam, kā no Trīsvienības mācības uzzināsim, ka vienība, ko sākumā domājām kā mirušu patīgumu (*Selbigkeit*), nepavisam nav nekāds ideāls, bet arī maksimumā – tieši tāpēc, ka tas ir absolūta pilnība, – vēl ir Trīsvienība, tāpat inkarnācijas mācībā uzzināsim, ka Dieva nemainība nav tā – ar to netiekot atcelta –, kas vienīgi izceltu Dievu, bet ka Viņš savā nemainībā un neraugoties uz to var par kaut ko tapt: Viņš pats, Viņš laikā. Un šī iespējamība jādomā nevis kā Viņa nepietiekamības iezīme, bet gan kā Viņa pilnīguma virsotne, kura būtu niecīgāka, ja Viņš nespētu tapt mazāks, nekā Viņš allaž ir.

Ar to esam nonākuši pie tāda ontoloģiska galarezultāta, ko kāda tīri racionāla ontoloģija varbūt nebūtu nojautusi. Šādai ontoloģijai, protams, ir grūti pieņemt šo galarezultātu un bez ierunām iekļaut to kā pirmformulu savos pirmsākumos un izcelsmē. Absolūtam (*das*), pareizāk – Absolūtajam (*der*) [kā Dievam] sava bezgalīgā bezattiecīguma tīrajā brīvībā, kuru Viņš vienmēr apstiprina, ir iespējamība pašam tapt par citu, galīgo; ir iespējamība – ar to, ka Viņš pats *sevi* atsavina (*entäußert*), *sevi* atdod – *statīt* citu kā savu paša realitāti. Pirmfenomens, ar kuru mums būtu jāsāk, nav jēdziens par tādu pieņēmumu, kas pieļauj pieņemamo kā jau pašsaprotami dotu un to vēl tikai piedomā pieņemošajam, turklāt

tas tad īsti neizdodas, jo to atgrūž nedialektiski stingi un izolēti pati par sevi domātā Dieva nemainība, un Viņu kā Nemainīgo nedrīkstētu aizskart. Ticībā dotais pirmfenomens tieši ir pašatsavināšana, tapšana, paša Dieva *kénosis* un *génesis* – Dieva, kurš var tapt tādējādi, ka cita, kas izcēlies, statījumā Viņš pats *top* par izcēlušos tā, ka savā patībā (*Eigenen*), pašā sākotnīgumā Viņam nav jātop. Ar to, ka Viņš pats savā paliekošajā bezgalīgajā pilnībā atsavinās pats no sevis, rodas cits kā Viņa dievišķā (*gotteigene*) realitāte. Jau Augustīns izteicies, ka Dievs *assumit creando* un arī *assumendo creat*: ar to, ka Viņš atsavinās pats no sevis un tādēļ, protams, atsavinājumā pats ir, Viņš rada. Viņš rada cilvēcisko realitāti *ar to*, ka to pats pieņem kā savu. Viņš – Logoss – konstituē atšķirību pret sevi ar to, ka patur to kā savu paša patību, un pretēji: tāpēc, ka Viņš patiesi grib citu kā savu patību, Viņš to konstituē savā patiesajā realitātē. Dievs iziet no sevis, Viņš pats, Viņš kā sevi dāvājošā pilnība. Tāpēc ka Viņš to var, tāpēc ka tā ir Viņa brīvā primārā iespējamība, tā dēļ Viņš Rakstos tiek definēts kā mīlestība, tāpēc Viņa spēja būt par radītāju – spēja statīt citu, neatdodot sevi – ir tikai atvasināta, ierobežota, sekundāra iespējamība, kura beigās dibinās šajā Dieva primārajā iespējamībā, proti, spēt atdot sevi nedievišķajā un ar to reāli gūt vēsturi citā, taču kā savā paša vēsturē. Kreatūra savos dziļākajos būtības pamatos jāsaprot kā iespējamība spējai-tapt-pieņemtam, kā būšana par materiālu iespējamai Dieva vēsturei. Dievs radoši ieskicē kreatūru tādējādi, ka Viņš to ieceļ no Nekā savā, no Dieva atšķirīgajā realitātē kā *Dieva kāda iespējama pašizteikuma gramatikā*. Viņš to citādi nemaz nevar ieskicēt arī tad, ja sevi faktiski noklusētu, jo arī šī Dieva pašnoklusēšana aizvien vēl prasītu ausis, kas klausās Dieva mēmumu.

"Vārds" tapa par cilvēku

No šejienes vēl precīzāk, nekā tas notika iepriekš, būtu gūstama izpratne, ka tieši Dieva *Logoss* tapa par cilvēku un ka vienīgi Viņš par to varēja tapt.

Dieva imanentais pašizteikums tā mūžīgajā pilnībā ir nosacījums Dieva pašizteikumam no iekšienes un ārpus sevis paša, un tas atklāj identitātē tieši to. Lai cik lielā mērā kaut kā cita, no Dieva atšķirīga statīšana ir vienkārši Dieva-Radītāja darbs (nešķirojot, kādā personā Viņš to dara), tomēr radīšanas iespējamība savu ontoloģisko nosacījumu un savu pēdējo pamatu var gūt apstāklī, ka Dievs, bezcēloniskais, pats sevi izsaka vai arī var izteikt sevī un priekš sevis un tādējādi stata pirmatnējo, dievišķo atšķirību Dievā pašā. Ja šis Dievs kā Viņš pats izsaka sevi pašu

nedievišķā *tukšumā*, tad šis izteikums ir šā sava imanentā Vārda izteikums un nevis tāds, kas varētu piederēties kādai citai Dieva personai.

No šejienes labāk saprotams, ko nozīmē: Dieva Logoss *top* par cilvēku. Protams, ir cilvēki, kuri nav pats Logoss: proti, mēs. Protams, cilvēki varētu būt arī tad, ja Logoss pats nebūtu tapis par cilvēku. Jo, ja mēs to vēlētos apstrīdēt, mēs noliegtu inkarnācijas brīvību, Dieva žēlastības pilno pašvēstījumu pasaulei un līdz ar to arī atšķirību starp dabu, pasauli, no vienas puses, un Dieva žēlastību, pašvēstījumu, no otras puses. Niecīgākais gan vienmēr var būt dots bez lielākā, kaut gan niecīgākais vienmēr dibinās lielākā iespējamībā un nevis pretēji. Tiktāl var sacīt: cilvēki (niecīgākais) varētu būt arī tad, ja Logoss pats nebūtu tapis par cilvēku. Taču, neraugoties uz to, var un vajag sacīt: iespējamība, ka cilvēki ir, sakņojas lielākā, aptverošākā, radikālākā Dieva iespējamībā – izteikt pašam sevi Logosā, kas kļūst par kreatūru.

Tātad, ja Logoss top par cilvēku, tad šī viņa cilvēcība nav iepriekšdotais, bet ir tas, kas top un rodas būtībā un šeitesamībā, kad un kādā mērā Logoss atsakās no sevis (*entäußert*). Cilvēks tieši kā cilvēks ir Dieva pašparādīšanās savā pašatsacījumā, jo Dievs tieši *sevi* izteic, ja Viņš no sevis atsakās, dara sevi zināmu kā Mīlestību, ja Viņš šīs Mīlestības majestātiskumu paslēpj un sevi parāda cilvēka ierastībā. Ja mēs tā nedomātu, tad galu galā Logosa cilvēcība, kuru Viņš pieņēmis, būtu Dieva maskēšana (*Vermummung*), īstenībā tikai signāls, kurš no tā, kas Viņš ir, neatklāj neko, varbūt tikai caur cilvēka vārdiem, kuri tomēr tikpat labi var tikt domāti kā doti un leģitimēti, ja tie nebūtu paša par cilvēku tapušā Dieva Logosa vārdi. Taču mēs nevaram lietu uztvert tā, ka Logoss top par cilvēku un tad no Dieva kaut ko saka tikai *tāpēc*, ka Viņš *runā*. Jo mirklī, kad mēs to šādi akceptēsim, Dieva cilvēktapšana kļūtu lieka. Jo vārdus, kurus cilvēks Jēzus kā Dieva vēstnesis saka no Dieva, Dievs varētu izsaukt un izteikt arī kādā citā pravietī. Cilvēkam Jēzum vajag kā Viņam [pašam] un nevis tikai caur saviem vārdiem būt Dieva pašatklāsmei, un Viņš īstenībā tā nevarētu būt, ja tieši šī cilvēcība nebūtu Dieva izteikums.

Cilvēks kā Dieva šifrs

Ar to nav pretrunā tas, ka ir arī citi cilvēki – tieši mēs –, kas neesam Dieva pašparādīšanās (*Selbstäußerung*), citādesamība. Jo "kas" mums un Viņam, sevi izsakošajam Logosam, ir līdzīgs. Mēs to saucam par "cilvēcisko dabu". Taču atšķirības bezdibeni rada tas, ka Viņam šis "kas"

ir izteikts kā Viņa pašizteikums, bet mums tā nav. Tas, ka Viņš savā realitātē izsaka tieši to, kas mēs esam, dara mūsu būtības un vēstures saturu atpestītu, atvērtu Dieva brīvībā, izsaka to, kas mēs esam: izteikums, kurā Dievs varētu izstatīt pats sevi, varētu izteikt tajā niecīgajā tukšumā, kas nepieciešami plešas ap Viņu, jo Viņš ir Mīlestība un tāpēc nepieciešami ir brīvas dāvāšanas iespējamības Brīnums; vēl labāk: tāpēc, ka Viņš kā Mīlestība ir neaptverami Pašsaprotamais.

No šejienes cilvēku – iegrūžot viņu tā augstākajā un tumšākajā noslēpumā – varētu definēt kā to, kas rodas, kad Dieva pašizteikums, Viņa Vārds ar mīlestību tiek izteikts bez-dievīgā Nekā tukšumā. Tāpēc jau par cilvēku kļuvušais Logoss tiek saukts par saīsinātu Dieva Vārdu. Paša Dieva saīsinājums, šifrs ir cilvēks, t. i., Cilvēka Dēls un cilvēki, kuri visbeidzot ir tāpēc, ka Cilvēka Dēlam vajadzēja būt. Cilvēks ir radikāls jautājums par Dievu – jautājums, kam kā Dieva radītam jābūt arī atbildei, – atbildei, kura kā tāda, kas parādās vēsturiski un ir radikāli uztverama, ir Dievcilvēks un kuru mums visiem ir sniedzis pats Dievs. Tas notiek mūsu būtības absolūtās jautājamības ietvaros, pateicoties tam, ko mēs saucam par Dieva žēlastību, pašvēstījumu un *visio beatifica*. Ja Dievs vēlas būt ne-dievs, rodas cilvēks. Ar to, protams, cilvēks nav izskaidrots viņa parastajā ikdienībā, bet ir ievests mūžam neaptveramajā noslēpumā. Taču viņš ir šāds noslēpums. Jo tieši šādi viņš kļūst piederīgs Dieva bezgalīgajam Noslēpumam tā, kā jautājums piederas pie tā atbildes un kā jautājums pats pamatojas uz atbildi. Mēs to zinām, jo mūsu vēsturē mēs atpazīstam par cilvēku tapušo Logosu un sakām: šeit ir tas jautājums, kas esam mēs paši, un uz kuru arī vēsturiskajā uztveramībā ir dota paša Dieva atbilde.

No šādas pozīcijas būtu aptverama kristietiskā dogma par mūžīgā Logosa inkarnāciju. Ja Dievs pats ir cilvēks un paliek tāds mūžīgi; ja tāpēc jebkura teoloģija mūžīgi ir antropoloģija; ja cilvēkam ir liegts niecīgi domāt par sevi, jo tad viņš domātu niecīgi par Dievu, un ja šis Dievs paliek neatsaucams Noslēpums, tad cilvēks mūžīgi ir Dieva izteiktais noslēpums, kas mūžīgi ir līdzdalīgs sava Pamata Noslēpumā. Arī tad, kad paies viss tagadīgais, Viņš joprojām jāuztver kā neizdibināms svētlaimīgas mīlestības noslēpums – jo citādi mums nāksies domāt, ka mēs varētu Dieva pašizteikumu izprast no paša šī pašizteikuma, un rezultātā gan tas, gan mēs paši sev galu galā varētu likties garlaicīgi; tad mēs sāksim domāt, ka cilvēku varētu izprast ne tā, kā tad, ja mēs viņu uzlūkojam paša Dieva svētlaimīgajā nokrēslī, kur īsteni pareizi

aptveram, ka šis dievišķā Logosa Galīgais ir paša Dieva bezgalīgā Vārda galīgums: vēsturiski uzdota jautājuma (cilvēka) un atbildes (Dieva) vienība – tāda jautājuma vienība, kas, būdams jautājums par Dievu, sniedz atbildi par sevi: šādu vienību arī domā kristoloģija. Tā kā kristoloģija ir Dieva īstenās būtības un cilvēka vienība Dieva personālā pašizteikumā Viņa mūžīgajā Logosā, tāpēc tā ir antropoloģijas sākums un beigas, un šī antropoloģija savā radikālākajā realizācijā mūžībā ir teoloģija. Visupirms tā ir teoloģija, kuru pateicis pats Dievs ar to, ka Viņš savu vārdu kā mūsu miesu ir izsacījis ne-dievišķā un pat grēcīgā tukšumā; teoloģija, kuru mēs paši savā ticībā veidojam, ja nedomājam, ka mēs varētu atrast Dievu, apejot cilvēku Kristu un līdz ar to cilvēku vispār. Par Radītāju ar Vecajā Derībā rakstīto vēl varētu teikt, ka Viņš ir debesīs un mēs uz zemes. Taču par Dievu, kuru mēs atzīstam Kristū, jāteic, ka Viņš ir tieši tur, kur esam mēs, un tikai tur ir meklējams. Ja Viņš tomēr paliek Bezgalīgais, ar to sacīts nevis tas, ka Viņš *arī* joprojām ir tāds, bet gan ka galīgajam pašam piemīt bezgalīgs dziļums. Viņš vairs nav nekāds pretstats bezgalīgajam, bet ir tas, par ko bezgalīgais pats ir tapis, kurā Viņš izsaka pats sevi kā jautājumu, kuru pats sev atbild, lai visam galīgajam, kura ietvaros Viņš pats ir kļuvis par kādu daļu, pavērtu izeju uz bezgalīgo, nē – lai pats sevi padarītu par izeju, durvīm, un kopš to pastāvēšanas Dievs pats ir padarījis sevi par niecīgā realitāti un pretēji.

Tāpēc, ka cilvēktapšanā Logoss rada cilvēcisko realitāti, pieņemot to, un pieņem, *pats no sevis* atsakoties, tāpēc arī šeit – un proti, radikālākajā, specifiski vienreizējā veidā – valda aksioma, kas ir spēkā visās Dieva un cilvēka attiecībās: proti, ka kreatūras tuvums un tālums, [tās] būšana [Dieva] rīcībā (*Verfügtheit*) un pašspēja (*Selbstmacht*) aug tiešā proporcionalitātē, nevis apgrieztā. Tāpēc Kristus ir visradikālākajā veidā cilvēks, un viņa cilvēcība ir vispašspējīgākā, brīvākā nevis par spīti tam, bet gan tāpēc, ka tā ir statīta kā Dieva pašizpausme. Kristus cilvēcība nav Dieva "parādīšanās forma" tādējādi, ka tā būtu tukšuma un miglas šķietamība, kurai nebūtu nekādas pašnozīmes tā priekšā, kurš parādījies, un attiecībā pret Viņu. Ar to, ka *Dievs* pats ek-sistē, šī Viņa galīgā eksistence radikālākajā veidā gūst savu nozīmīgumu, varu un realitāti arī attiecībā pret pašu Dievu.

No šejienes jebkurš priekšstats par inkarnāciju, kurā Jēzus cilvēcība būtu tikai Dieva pārģērbšanās, atklājas kā ķecerība. Un šī ķecerība, kuru pati baznīca ir noraidījusi cīņā pret dokētismu, apolinārismu, monofizītismu un monotelētismu – un nevis reāli ortodoksālā kristoloģija –, pamatā ir

tas, kas šodien tiek noraidīts kā mistisks un mitoloģija. Protams, ir arī jāteic, ka šāda kristoloģiskā ticības izteikuma mitoloģiska izpratne ar visu verbālo ortodoksiju implicēti var būt dota arī ļoti daudziem kristiešiem un tādējādi neizbēgami izraisa protestu pret mitoloģiju. Būtu jājautā, vai tie, kas uzskata, ka kristoloģiju nepieciešams demitoloģizēt, domā kristietības mācību kā mitoloģiski dievbijīgi kristieši. Savā demitoloģizācijā viņi balstās uz kristiešu kriptogrammu ķecerību un uzskata, ka tā ir kristietības dogma, un domā – tas šādā gadījumā ir pareizi –, ka tā ir jānoraida. Taču ar to viņi pamatā noraida nevis kristietības dogmu, bet gan kādu mitoloģisku primitivizāciju. Taču spēkā ir arī pretējais: daži, kuri noraida kristoloģijas ortodoksālās formulas tāpēc, ka viņi tās saprot nepareizi, tomēr var eksistenciēli realizēt ticību Dieva Vārda cilvēktapšanai patiesi un ticīgi. Proti, kad kāds, raugoties uz Jēzu, Viņa krustu un nāvi, patiešām tic, ka Dzīvais Dievs (*Gott der Lebendige*) Viņam ir devis pēdējo, izšķirošo, vairs neatgriežamo un aptverošo Vārdu, un kad kāds, raugoties uz Jēzu, saprot, ka ar to viņš tiek atpestīts no jebkādas [iespējas] atrasties savas noslēgtās, vainas pilnās un nāvei nolemtās šeitesamības eksistenciāļu gūstā un to tirānijas varā, tad viņš tic kaut kam, kas ir patiess un īstens tikai tad, ja Jēzus ir tas, par kuru Viņu atzīst kristietības ticība, viņš tic Dieva Vārda cilvēktapšanai – vienalga, vai viņš to zina reflektēti vai ne.

Par dogmatisko formulu nozīmi un robežām

Ja mēs sakām, ka šāds cilvēks principā tic Dieva Vārda cilvēktapšanai, pat ja viņš noraida kristietības pareizās ortodoksālās formulas, jo tās viņam – varbūt ne viņa vainas dēļ – [liekas] neizpildāmas, tad tas nemazina formulas nozīmi, kura ir priekšmetiski pareiza un veido kristiešu kopējās domāšanas un ticības eklesioloģisko bāzi. Taču šeitesamības izpildījumā jebkurš var kristoloģiski ticēt arī tad, ja viņš noteiktas objektīvas kristoloģijas jēdzienu izpildījumā nav vienisprātis ar kristoloģiju. Ne katra jēdzieniski domājama pozīcija kļūst arī par eksistenciēlu [pozīciju] šeitesamības izpildījumā. Un tāpēc: ja cilvēks Jēzū saklausa savas dzīves pēdējo patiesību un atzīst, ka Jēzū un Viņa nāvē Dievs Viņam ir pateicis pēdējo vārdu – ne visus tos priekšpēdējos vārdus, kuri mums pašiem vēl jāatrod mūsu vēsturē, bet pēdējo vārdu, par kuru Viņš dzīvo un mirst, tas pieņem Jēzu kā Dieva Dēlu, par ko Viņu atzīst baznīca, lai arī kā skanētu šā cilvēka paša savas ticībā īstenotās šeitesamības teorētiski neizdevies, pat aplamais jēdzieniskais formulējums.

Vēl vairāk (par to tiks spriests detalizētāk kādā no turpmākām nodaļām, kad būs runa par Jēzu nekristietiskajās reliģijās): daudzi jau ir sastapušies ar Kristu, kuri nezināja, ka viņi to ir sasnieguši, ielauzušies Viņa dzīvē un nāvē kā savā svētlaimīgajā, atpestītajā liktenī, ka viņi ir satikuši to, ko kristieši ar pilnām tiesībām sauc par Jēzu no Nācaretes. Kreatūriskā brīvība vienmēr ietver nepārskatāmā risku, kas – vienalga, vai to pamana vai ne – slēpjas vēlmē ieraudzīt gribēto. *Pilnībā* neredzēto un *vienkārši* citādo brīvība neapgūst, ja tā tiecas pēc noteiktā un ierobežotā. Taču neizteiktais un neformulētais tāpēc obligāti nav vienkārši neredzētais un negribētais. Dievs un Kristus žēlastība kā slēpta visas izvēlamās realitātes esence vienmēr ir klāt. Un tāpēc nav viegli tiekties uz kaut ko tā, lai nebūtu darīšanas ar Dievu un Kristu – pieņemoši vai noraidoši, ticīgi vai neticīgi. Tāpēc tas – arī vēl tālu no jebkādas vārdos skaidri formulētas atklāsmes –, kurš savu šeitesamību, tātad savu cilvēciskumu pieņem klusējošā pacietībā (labāk: ticībā, cerībā un mīlestībā), pieņem to kā noslēpumu, kas slēpjas mūžīgās Mīlestības Noslēpumā un nāves klēpī glabā dzīvību, saka – kaut arī viņš to nezina – Kristum jā. Jo tas, kurš atraujas [no zemes] un lec, krīt dziļumā ne tikai līdz tai vietai, kuru viņš pats ir izpētījis. Kas savu būšanu par cilvēku (un jo vairāk, protams, cita būšanu) pieņem pilnībā, tas ir pieņēmis Cilvēka Dēlu, jo Viņā Dievs ir pieņēmis cilvēku. Un, ja Rakstos ir teikts, ka bausli ir izpildījis tas, kurš mīl savu tuvāko, tad tā ir augstākā patiesība, jo Dievs pats ir kļuvis par šo tuvāko, un tādējādi ikvienā tuvākajā vienmēr tiek mīlēts šis reizē tuvākais un tālākais.

5. Par (teoloģiski izprastu) pirmslieldienu Jēzus dzīves un nāves vēsturi

a) Iepriekšējas piezīmes

Par iepriekšējās jautājuma nostādnes attiecību pret vēsturisko notikumu

Šajā gājumā gan pirmajā nodaļā, kurā mēģinājām kristoloģiju ievietot evolucionārā pasaules uzskata ietveros, gan arī trešajā un ceturtajā nodaļā, kurās mēģinājām padziļināt transcendentālu un esenciālu kristoloģiju, mēs interesējāmies tikai par Dievcilvēka *ideju*. Mēs jautājām: vai kaut kas tāds kā absolūtais Pestītājs vai Dievcilvēks, kas ir mūžīgā Logosa inkarnācija hipostātiskā vienībā, vispār ir doma, kas (nerunājot

par jautājumu, vai un kur šī ideja ir realizēta) kaut kādā mērā ir izpildāma? Protams, mēs ar šo "esenciālo" un "transcendentālo" kristoloģiju nodarbojamies tikai tāpēc, ka savā personiskajā dzīvē kā kristieši ticam, ka Dievcilvēku *de facto* esam atraduši Jēzū Kristū. Un tomēr: absolūtā kāda pestīšanas notikuma transcendentālā ideja, kurā par vēsturisku parādību un izpildījumu kļūst Dieva pašvēstījums pasaulei, protams, ir kaut kas cits nekā izteikums, šeit – šajā konkrētajā cilvēkā – noticis tas, ko mēs līdz šim esam aplūkojuši tikai kā ideju.

Iepriekš mēs mēģinājām no cilvēka transcendentālās būtības un viņa pašreizējās garīgās situācijas attīstīt ideju par to, ko mēs vispār varam domāt ar jēdzieniem "Dievcilvēks", "par miesu kļuvušais Logoss", "absolūtais Pestītājs". Šajā apriorajā transcendentālās kristoloģijas uzmetumā mēs apzinājāmies, ka tas vēsturiski iespējams tikai tāpēc, ka kristietība jau sniedz faktisko ticību Jēzum kā Kristum, jo cilvēcei jau ir šās transcendentālās idejas īstenības vēsturiskā pieredze. Tikai refleksijā par pieredzēto faktu šādas idejas transcendentālā iespējamība var kļūt sapratnei pieejama. Mēs sacījām, ka galējais izšķirošais jautājums kristietībai nav vis principiālā pestīšanas pastarpinātāja, Dieva absolūtā un galīgā pašvēstījuma un pašapsolījuma vēsturiskās parādīšanās pasaulē jēdziena domājamība, bet ir jautājums, vai vispār šis vēsturiskais pašapsolījums jau ir noticis, vai arī tas ir tikai neesošs asimptomātisks mūsu cerību patvēruma punkts, un, visbeidzot, vai un kāpēc var patiesi ticēt, ka šā absolūtā Pestītāja notikums absolūtā pašvēstījuma vēsturisko konkrētību guvis tieši un tikai Jēzū no Nācaretes.

Jautājums par iespēju atbildēt par mūsu ticību Jēzum kā Kristum

Šīs nodaļas tēma ir ticības attaisnošana vēsturiskajam Jēzum kā Kristum, t. i., iespējamība atbildēt par šo ticību patiesību meklējošās cilvēka sirdsapziņas priekšā, [tā cilvēka sirdsapziņas priekšā,] kas esam mēs paši mūsu konkrētajā šeitesamības situācijā. Jautājumu tikko formulētajā nozīmē mēs izvirzījām apzināti, tātad mēs nejautājām tieši: vai vēsturiskais Kristus ir ticības Kristus, un kā Viņš sevi kā tādu apliecina? Tieši tā jautājumu mēdz izvirzīt katoliskajā fundamentālteoloģijā. Tas, protams, nav neleģitīmi tiktāl, ciktāl mūsu jautājumā par mūsu ticības Jēzum kā Kristum ticamībā reizē dots ir jautājums par "objektīvo lietu kārtību". Taču jautājums, kas savā būtībā pats uzrunā un skar cilvēcisko eksistenci, no sākta gala nevar tikt statīts kā jautājums, no kura varētu tikt izslēgti jautājošā subjekta konkrētās eksistences noteikti momenti.

Ja es uzdodu kādu jautājumu, kas īsteni skar mani visu veselumā, tad šā jautājuma uzdošanā es nevaru kaut ko neņemt vērā kā nesvarīgu. Ja es jautāju par pestīšanu sev, es nepieciešami jautāju par sevi kā veselumu, jo tieši tas ir domāts ar pestīšanas jēdzienu. Tāpēc šeit kristoloģijas jautājums par Jēzu kā Kristu tiek izvirzīts kā jautājums par katra paša iespējamību atbildēt (*Verantwortbarkeit*) ticībā Jēzum kā Kristum, tātad kā jautājums pa ticības [spēju] atbildēt, kas nozīmē brīvu izvēli,– kā manas ticības jautājums, kā jautājums, kas katru atsevišķo izjautā un pārprasa viņa konkrētajā eksistencē kā cilvēku un ticīgo. Tikko it kā "objektīvi" uzdotais jautājums "Vai Jēzus ir Kristus un kā Viņš sevi pierāda?" nekādā ziņā netiek izslēgts vai nenovērtēts ar mūsu uzdoto jautājumu "Kā es varu atbildēt par savu ticību šim Jēzum kā Kristum?" Drīzāk ir iepriekšpieņemts, ka tādas ticības ietvaros, par kuras pamatu un tikumisko attaisnojumu mēs jautājam, reāli rodas arī šis objektīvais jautājums un piešķir šai ticībai pavisam noteiktu struktūru, kuras dēļ tieši "objektīvākais" sevi parāda vienīgi radikālākajam subjektīvajam aktam, un vienlaikus tieši "subjektīvo aktu" pilnvaro un attaisno objektīvā lietu kārtība. Subjektīvajā situācijā, kura no mūsu puses šeit tiek pieņemta par priekšnosacījumu un tieši kā tāda jautā par savu pamatojumu, kā priekšnosacījums ir pieņemta mūsu Vakarzemes, kristietiskā, baznīcas ticības situācija, pat īstenā un absolūtā ticība Jēzum kā Kristum. Mums vajag reflektēt tikai par mūsu konkrēto dzīvi, jo tad redzēsim, ka mēs aizvien radām kādus priekšnosacījumus – visupirms, lai varētu tos pārbaudīt. No šās cilvēka situācijas nevar izvairīties. Pārdomas "kā es varu ticēt Jēzum kā Kristum?" izriet no manas ticības iepriekšpieņēmuma. Šī ticība kā realizēta un aizvien no jauna realizējama reflektē par savu iekšējo attaisnojumu.

Ticības izziņas apļa struktūra

Dabiski, ka šis metodoloģiskais priekšnosacījums izraisa jautājumu, kā gan cilvēks, kurš netic Jēzum kā Kristum, varētu nonākt pie šīs ticības. Šo jautājumu var izvirzīt gan individuāli vēsturiski atsevišķam cilvēkam, kurš dzīvo kristietības līdzveidotā garīgajā situācijā, gan arī kolektīvi tautām, kuras visā savā garīgajā situācijā un vēsturē šķiet stāvam ārpus kristietības telpas. Attiecībā uz jautājumu, kā kāds var ienākt garīgās eksistenciēlās izziņas aplī, kura elementi savstarpēji dibinās cits uz cita un kuru galu galā nepavisam nevar "sintētiski" uzbūvēt pats cilvēks, īsumā varētu piebilst tikai šo: nepārprotami pastāv kādu zināšanu

fenomens, kas dots kā vienotais un veselais, kura elementi patiesībā pēc tam mākslīgi un refleksīvā sintēzē jāsaliek kopā, tās ir zināšanas, kuru aplī cilvēks sevi pieredz iekļautu, kaut arī viņš pats šo apli nav sintētiski refleksīvi būvējis. Turklāt netiek ne izslēgts, ne arī izskaidrots kā lieks tas, ka cilvēks savu pieredzi var attaisnot un viņam tā jāattaisno savas patiesības izjūtas priekšā, netiek arī izslēgts, ka viņa iekļautība šajā aplī ir un paliek tikumiskās izvēles jautājums. Vismaz šādā nozīmē tiek jautāts, vai šī iekļautība pirms refleksijas un brīvās izvēles tiek pieņemta, vai arī cilvēks no tās atsakās. Pēdējā gadījumā šīs cilvēkam nosūtītās [zināšanas] (*Zugeschickte*) ļoti strauji var izzust, un cilvēks atkal var kļūt akls pret viņam piedāvāto, lai gan ne īsti viņa paša producēto sintezēto atziņu. Taču, ja kopumā pastāv šāds fenomens, ja cilvēks īstenībā nevar garīgi eksistēt bez tā, ka viņš neļaujas šādām adekvāti neanalizējamām zināšanām, kas sadalāmas elementos un pēc tam atkal patvarīgi apvienojamas, tad to visnotaļ var pieņemt arī attiecībā pret to izziņu, par kuru mēs runājam.

Šeit – vismaz no kristietiskās teoloģijas viedokļa – ir jārunā par tāda veida izziņu; tas, ka mēs postulātu par šādu apli neizvirzām – raugoties no kristietiskajām dogmām – patvaļīgi, ka mēs nevis pretēji saprātīgai fundamentālteoloģijai, bet gan reizē ar to apgalvojam, ka šāds aplis nav mākslīgi uzbūvēts papildu refleksijā, – tas izriet no kristietiskās mācības par ticības žēlastīgumu. Jo tas, kas domāts ar ticības žēlastību kā ticības un ticētspējas nepieciešamu priekšnosacījumu, nozīmē arī to, ka ticībai nepieciešams arī kāds līdz galam adekvāti nereflektējams sintēzes moments, lai realizētos tāda vienība, kurā subjektīvā ticētgriba ieraudzītu ticības objektīvo pamatu, un tādējādi šis objektīvais pamats attaisnotu subjekta aizsākušos ticētgribu.

Šeit nav ne iespējas, ne arī īstā vieta aprakstīt to, kādās formās un veidolos notiek individuāla vai kolektīva ienākšana saprašanas aplī. Principā kristietis var darīt tikai šo: pieļaut, ka ticības brīvībai piedāvātā saprašana jau ir dota uzklausošā cilvēka būtības pamatā, un saprašanu, kas šim cilvēkam jau dota, izteikt jēdzieniskā artikulācijā. Uzklausošais eksplicīti pieņem kristoloģisko izteikumu, savukārt teicošais šo ticības izpratni nav savā sākotnējā vienībā īsti radījis, bet ir priekšmetiskajā jēdzieniskumā vien novedis pie sevis. Ja šāds refleksīvā veida izteikums, kas citam tiek piedāvāts kā viņa iepriekšpieņemtās ticības izpratnes interpretācija, netiek pieņemts skaidrā ticības atziņā, tad teicošajam ir jāatzīst: vai nu uzklausošais ir brīvi noslēdzies saprašanai, kas viņam

pati par sevi bija dota savā vienotībā caur žēlastību un viņam atnesto vēsturisko vēsti, vai arī jebkurā gadījumā darbīgā, viņam iepriekšdotā Kristus žēlastība Dieva pestīšanas providencē vēl nav radījusi viņā nepieciešamo "kairosu", kurā šī iekšējā žēlastības gaisma var rast savu vēsturisko objektivāciju eksplicītā ticībā Jēzum Kristum. Kurš no abiem gadījumiem faktiski ir dots, tas nav atkarīgs no tā sprieduma, kurš šo eksplicīto kristoloģisko vēsti dara zināmu.

Šim īsajam pārspriedumam vajadzēja darīt skaidru tikai to, ka – ja arī mūsu jautājums par Jēzu kā Kristu jau no sākta gala izriet no kristoloģijas, kura ir zināma baznīcai un kurai baznīca tic, – pareizi saprasta baznīcas kristoloģijas attaisnojuma iespējamība tiem, kuri vēl pārliecinoši netic Jēzum kā Kristum, nav izslēgta, bet gan joprojām ir pieņēmums.

Kristietiskās ticības vēsturiskā dimensija

Šajā piektajā nodaļā mēs nepieciešami nostājamies uz to notikumu vēsturiskās izziņas pamata, kuri kādreiz norisinājušies noteiktā telpas un laika punktā. Jo īstenā kristietības vēsts rodama tieši izteikumā, ka tas Jēzus, kas miris Poncija Pilāta valdīšanas laikā, nav neviens cits kā Kristus, Dieva Dēls, absolūtais Pestītājs. No šā vēsturiskā notikuma ir atkarīga visu laiku pestīšana, arī ikviena no mums pestīšana, tā pamatojas šajā vēsturiskajā, vienreizīgajā notikumā, kaut arī šās *visu* pestīšanas pamatotības veids Jēzus no Nācaretes nāves un augšāmcelšanās vēsturiskajā notikumā vēlāk vēl būs īsti jāapdomā. Pat ja ar pilnām tiesībām var sacīt, ka šādas vēsturiskās pestīšanas norises izziņa nenotiek neitrālas "historiskās" izziņas veidā, bet gan vienmēr visupirms ir dota caur Jēzus pašinterpretāciju, kuras attaisnojums savukārt iespējams tikai ticības aplī, pateicoties šim pašinterpretāciju uzrādošajam Jēzus darbu un augšāmcelšanās brīnumam; tomēr kristoloģijas ticības izteikums par Jēzu kā pavisam noteiktu vēsturisku personu un vēsturisku notikumu implicē vēsturiskus izteikumus. Tie kā īsteni doti vienmēr var būt atrodami tikai ticības izteikumā: tajā tie vismaz tiek domāti kā īsteni vēsturiski un tāpēc nostāda ticīgā patiesību meklējošo sirdsapziņu jautājuma priekšā, kādā nozīmē un ar kādām tiesībām viņš tos izsaka un apliecina kā vēsturiskus notikumus.

Atsevišķo vēsturisko notikumu universālās nozīmes problēma

Šā iemesla dēļ arī kristoloģiskajam izteikumam ir vēsturiska dimensija. Taču ar to tas, ja [vien] nevēlas atteikties no sava vēsturiskuma

un patverties kādā no vēstures nastas šķietami atbrīvotā eksistenciāli filosofiskā dimensijā, neizbēgami ir noslogots ar visām vēsturiski tāla notikuma izziņas grūtībām un nedrošību. Mūsu gadījumā šī situācija ir īpaši apgrūtinoša tāpēc, ka vēsturiskie notikumi, par kuriem šeit ir runa, nav tāda veida notikumi, kurus beigu beigās, neraugoties uz visu mūsu vēsturisko zinātkāri attiecībā uz to eksistenci, precīzāku dabu un skaidrojumu, varētu atstāt neaplūkotus, jo notikumiem, par kuriem šeit tiek runāts, ir izšķiroša nozīme cilvēka eksistencē. Tiem īsteni radikāli jāskar mūsu eksistence pašā tās kodolā, un tomēr tiem jābūt vēsturiskiem notikumiem. Bet kristīgā ticība aplūko šos pavisam noteiktos, telplaiciski fiksētos notikumus kā tādus, no kuriem cilvēks gan var eksistenciāli noslēgties (tajā, ko mēs saucam par neticību), taču tā, ka šie pavisam noteiktie telplaiciskie notikumi aizvien vēl visdziļākajā kodolā tūlītēji un nenovēršami skar viņa eksistenci. Tāpēc pastāv kāda neizbēgama atšķirība un nesakritība (*Inkongruenz*) starp vēsturiskās izziņas kā tādas (ne-)noteiktību un vēsturisko notikumu eksistenciālo nozīmi, jo tie pieder pagātnei un nevar vienkārši nepastarpināti tikt pārdzīvoti kā tādi to konkrētībā. Kristietība apgalvo, ka vēsturiskie notikumi, kas atrodas tik tālā pagātnē, aizvien vēl skar manu eksistenci, un vienlaikus ir patiesi, ka šie notikumi savā precīzajā norisē neizbēgami un nepārvarami sevī ietver zināmu nenoteiktības, apstrīdamības un apšaubāmības utt. faktoru.

Senākos laikos – kad tradīcija bija kaut kas vienkārši pašsaprotams, un tā vareni un nediskutējami noteica arī tagadni, – tāda atšķirība un neatbilstība starp pagājušo notikumu vēsturiskumu un eksistenciālo nozīmi nebija tik jūtama kā mūsu laikos. Bet teoloģija un filosofija kopš apgaismības vēl aizvien jautā, kā vēsturiskais varētu būt eksistenciāli viennozīmīgi nozīmīgs; vai pestīšana – proti, mēs paši mūsu dziļākajos pamatos un veselumā, – varētu būt atkarīga no kādas vēsturiskas patiesības un realitātes vai arī tikai no tādām realitātēm, kuru transcendentālo nepieciešamību vai tiešo verificējamību izgaismo eksaktās zinātnes. Protams, ticība kā tāda šos vēsturiskos notikumus pieņem kā absolūti patiesus un reālus. Taču pie ticības momentiem vismaz kaut kādā mērā (vismaz tā, kā tas tiek apjēgts katoliskajā ticības izpratnē) piederas refleksija par šo ticībā absolūti nostiprināto notikumu vēsturisko izzināmību un šās vēsturiskās izziņas kā tādas attaisnošanu cilvēka patiesības apziņas priekšā. Šajā ziņā nesakritība starp vienkārši relatīvu vēsturisko notikumu kā tādu konstatāciju, no vienas puses, un

vēsturisko notikumu absolūto eksistenciēlo nozīmi un ticības absolūtumu, no otras puses, ir principiāli neatceļama.

Neizbēgamā nesakritība starp relatīvo vēsturisko noteiktību un absolūto angažētību

Lai varētu saprast, ka šādai vēsturisko notikumu pretenzijai, neraugoties uz to vāro noteiktību, tomēr ir tiesības pastāvēt, ir svarīgi saredzēt, ka pamatos un kopumā cilvēks nevar realizēt savu šeitesamību, mierīgi kā neizbēgamu nepieņemot un neiznesot visas savas eksistences garumā nesakritību starp savas vēsturiskās izziņas relatīvo noteiktību, no vienas puses, un savas angažētības absolūtumu, no otras puses. Ja viņš šos vēsturiskos faktus drosmīgi, paļāvīgi un ar uzticēšanos pieņem, proti, ar apziņu, ka viņš pats varētu tikumiski realizēt savu šeitesamību arī tad, ja savā vēsturiskajā izziņā būtu maldījies, viņš nonāk pie atziņas, ka no šādas iespējamības nevar izvairīties ar eksistenciēlu atturēšanos attiecībā pret vēsturiskiem faktiem tikai tāpēc, ka par tiem nevar iegūt nekādu vēsturisku noteiktību. Vienmēr un visur cilvēks absolūtos un negrozāmos savas dzīves lēmumos paļaujas uz vēsturiskiem faktiem, par kuru eksistenci un dabu viņam nav nekādas absolūtas drošības, dzīvē neizbēgami vienmēr pastāv nesakritība starp absolūto angažētību, kas neizbēgami tiek prasīta no cilvēka, no vienas puses, un teorētisko pārliecību par faktiem, uz kuriem cilvēks tādā angažētībā balstās, no otras puses. Šāda situācija neizbēgami piederas pie brīvības būtības.

Brīvība, pamatojoties uz savu būtību, lēmumus vienmēr pieņem absolūti, jo arī atturēšanās akts tāpat ir absolūts lēmums. Pats lēmums tiek izdarīts uz kādas atziņas pamata, kas nav absolūta. Tas ir spēkā pat tad, ja šāds lēmums tapis uz transcendentālu, metafizisku atskārtu pamata. Jo arī šeit refleksīvo lēmumu nosaka transcendentālās pieredzes interpretācija, pirmatnējā metafiziskā atskārta, tāda interpretācija, kura šās pieredzes vēsturisko nosacītību nevar apstrīdēt. Pat ja šāda interpretācija, lai cik precīza, metafiziski asprātīga tā būtu, vēlētos izteikt tikai īstenības galējās nepieciešamības, tā sāktu strādāt ar tādu valodisko materiālu, kas ir nejaušs (*kontingent*) un nosacīts.

Ja mūsu gadījumā Jēzus, Viņa pašinterpretācijas un Viņa šim [nolūkam] dotās leģitimācijas vēsturiskā izziņa tiek apgrūtināta ar daudzām problēmām, neskaidrībām un apšaubāmiem gadījumiem, tad šāds fakts – to viegli atzīt – nav nekāds pamatojums, kas vedinātu atturēties no absolūtas angažētības Viņam un neatzīt Viņa īstenības nozīmi mūsu pestīšanā. Jo

arī šāda piesardzīga atturēšanās būtu izšķiršanās, darbīgs Nē iepretim Viņam, un tādam Nē vēsturiskajā izziņā objektivējami pamati būtu vājāki nekā pamati pozitīvai sekošanai Viņam un Viņa prasībām. Protams, šeit ir jāuzsver, ka šis spriedums vēl ir jāpierāda. Pašsaprotami ir pieļaut, ka mūsu gadījumā, neraugoties uz vēsturisko zināšanu par Jēzu un Viņa prasību labo pamatotību, attālums starp vēsturisko pamatojumu un uz Viņa prasību atbildošo angažētību ir ārkārtīgi liels. Jo šī vēsturiskā izziņa kā tāda nevar būt būtiski pārliecinošāka nekā kaut kāda cita vēsturiska atziņa, kura no mums eksistenciēli prasa būtiski mazāk. Taču tā angažētība, par kuru šeit ir runa, atšķirībā no sekām, [kas izriet] no citām vēsturiskām atziņām, ir gluži absolūta, jo tā attiecas uz cilvēka pestīšanu veselumā.

b) Hermeneitiskas un fundamentālteoloģiskas piezīmes pie pirmslieldienu Jēzus vēsturiskās izziņas problēmas

Divas tēzes

1) Ticība, kas Jēzū grib atpazīt absolūto Pestītāju, nevar neinteresēties par pirmslieldienu Jēzu un par Viņa pašizpratni. Citādi "ticība" "šajā gadījumā" Jēzu no Nācaretes padarītu par Kristu Pestītāju, kas tad būtu kāda "ticības" balstīta, nevis ticību spēcinoša un balstoša mitologēma. Pareizais atzinums, ka nevar uzrakstīt nekādu Jēzus biogrāfiju, jo visi vēsturiski pārņemtie izteikumi par Jēzu Jaunajā Derībā jau ir formulēti par Kristu kā Pestītāju, vēl neļauj secināt, ka "vēsturiski" par Jēzu nezinām neko vai arī zinām tikai ko tādu, kas teoloģiski ir un paliek nenozīmīgs. Vēsturiski par Jēzu var zināt daudz ko (protams, ar vēsturisku "ticamību" vai "varbūtību", kas nevar radīt ticības absolūtību un kam tas arī nav jādara), turklāt arī ko tādu, kam piemīt teoloģiska relevance. Cik daudz – tas vienmēr paliek aposteriori no jauna izvirzāms un atbildams jautājums. Vēlāk no priekšmeta aspekta īpaši vajadzēs aplūkot Jēzus augšāmcelšanās vēsturiskās izziņas unikālo specifiku.
2) Izskaitļojot leģitīmo atšķirību starp to, kas kāds subjekts (*kā* subjekts, nevis vienkārša lieta!) ir, un to, kā un ciktāl viņš spēj sevi verbāli reflektēt (kādai jābūt atšķirībai, lai abi lielumi netiktu saprasti kā savstarpēji absolūti indiferenti), var sacīt, ka, no vienas puses, pirmslieldienu Jēzus pašizpratne nedrīkst runāt pretim (vēsturiski raugoties) Viņa personas un Viņa kā Pestītāja nozīmes kristietiskajai

izpratnei, bet, no otras puses, nevar *a priori* un *uzstājīgi* prasīt (lai Jēzū atpazītu ticības Kristu), lai sevī un pirmām kārtām priekš mums Viņa pirmslieldienu pašizpratne jau viennozīmīgi un pozitīvi pārklātos ar kristoloģiskās ticības saturu, tātad, lai Viņa augšāmcelšanos drīkstētu saprast tikai kā kādas pretenzijas (absolūtā Pestītāja) dievišķu apzīmogojumu, kas jau pilnīgi un viennozīmīgi būtu dots *pirms* Lieldienām. Ar šo konstatāciju dogmatiķi ir pavēruši plašu spēles lauku vēsturiskam Jēzus pētījumam. Taču nav iepriekšpieņemts nekāds negatīvs vai minimālistisks priekšstats par pirmslieldienu Jēzus pašizpratni.

Tas, kas nule kā tika tēžu veidā formulēts par hermeneitiskām un fundamentālteoloģiskām problēmām kā priekšdarbs, lai risinātu jautājumu par Jēzu kā Pestītāju, ispējams, varētu tikt aplūkots vēl pamatīgāk un plašākos ietvaros, kaut arī tad tiktu skartas tēmas, kuras varētu tikt aplūkotas arī vēsturiskas atklāsmes reliģijas vispārīgākā kopsakarā.

Kristīgā ticība ir vērsta uz konkrētu Jēzus vēsturi

Mūsdienās diskusijā par Jēzu kā ticības Kristu bieži mēdz teikt, ka mēs par vēsturisko Jēzu nevaram uzzināt neko vai vismaz neko tādu, kas būtu nozīmīgs ticībai un teoloģiski: mēs zinām tikai tās ticības liecības, kuras atstājuši apustuļu laika vīri un visupirms autori Jaunās Derības rakstiem par Jēzu kā Kristu. Saskaņā ar šādu atzinumu mēs paliktu šo liecību varā, ja gadījumā mēģinātu neitrālā vēsturē noskaidrot par Jēzu kaut ko tādu, kas, no vienas puses, būtu atbilstošs mūsu ticībai un būtu nozīmīgs no teoloģijas viedokļa, un, no otras puses, būtu zināms par Viņu "pašu par sevi" un priekš mums neatkarīgi no pirmo liecinieku ticības liecībām. Mums būtu vien izvēle šo pirmo liecinieku ticību pieņemt bez kādiem jautājumiem vai arī to noraidīt. Principā to pašu varētu sacīt par vēlākajiem vēstītājiem par Jēzu kā Kristu, tātad par baznīcas liecībām. Visos šajos gadījumos Kristus, kam ticēja mācekļi, būtu absolūtais, galējais fakts, un vēlme atgriezties atpakaļ pie vēsturiskā Jēzus no sākta gala būtu neiespējama, pat neprātīga. Labākajā gadījumā varētu konstatēt pāris nenozīmīgu vēsturisku detaļu (piemēram, ka būtu bijis kāds Jēzus no Nācaretes, ka viņš īsti vairs neizprotamu iemeslu dēļ nonācis konfliktā ar sava laika reliģiskajām un politiskajām iestādēm un tāpēc beigu beigās savu dzīvi beidzis pie krusta). Taču viss, kas iziet ārpus tā, ir tik lielā mērā ticības apliecinājuma lieta, saturs un priekšmets, ka tas nav pakļauts tālākam pamatojumam, turklāt tādā mērā, ka šī

reliģija savā saturiskumā attiecībā pret vēsturiskiem notikumiem – bet visupirms attiecībā pret Jēzus augšāmcelšanos – vairs nepieļauj nekādu pamatojumu. Šī ticība savā formālajā un eksistenciēlajā struktūrā drīzāk būtu reālais un vienīgais leģitīmais kritērijs tam, kuru vēsturisko faktu saturu īsteni pieskaitīt savai būtībai un kuru ne. Viss, kas atbilstoši šādai ticības izpratnei savā vēsturiskajā saturā nebūtu pieejams, arī ticībai būtu nesvarīgs un nevarētu būt īstena ticības apliecinājuma priekšmets.

Protams, šādam uzskatam ir tāda priekšrocība, ka tas jau no sākta gala mūs atbrīvo no jebkādām vēsturiskām neskaidrībām. Šādā koncepcijā ticība nediferencētā vienībā pati sev ir pirmā un pēdējā. Tā sevī neglabā no sevis atšķirīgu pamatojuma momentu; un, ja tomēr tā gadījumā izsaka vēsturiskus izteikumus, tad arī pat radikālākajiem skeptiķiem tie nevar rosināt nekādas šaubas.

Taču šis mēģinājums emancipēties no vēstures nastas ir pirmās šaubas, kuras var izteikt. Cilvēkam *principiāli* nevar piemist viņa transcendentalitāte un eksistencialitāte (lai arī kā to precīzāk interpretētu un padarītu par viņa ticības patieso pamatu), nepievēršoties reālajai vēsturei. Pakāpe, kādā šāda vēsture īstenās transcendentalitātes un vien transcendentāli izprastas eksistenciēlas ticības realizācijā var tikt sasniegta, atsevišķā gadījumā var būt ļoti atšķirīga, taču nav neviena cilvēka, kurš savu transcendentalitāti varētu realizēt bez vēstures pastarpinājuma.

Turklāt vēl ir jāteic, ka īstenā Jaunās Derības kristietība sevi ir sapratusi citādi, nekā tas šādā mēģinājumā notiek. Tā ir apzinājusies sevi kā ticību, kura attiecas uz vienu noteiktu vēsturisku notikumu un kura ne tikai vienkārši šo notikumu pati stata, nevis to ar ticību rada, bet no kura gūst savu attaisnojumu un pamatojumu. Šo apgalvojumu te detalizētāk nepierādīsim. Tas izrietēs no visa, ko vēlāk vajadzēs pateikt par Jēzus pašinterpretāciju, Viņa nāvi un augšāmcelšanos kā kristīgās ticības saturu. Visā šajā saturā parādās Jēzus vēsturiskais notikums kopā ar to, ko mēs saucam par brīnumu un augšāmcelšanos, kurā sākotnējās kopienas kristīgās ticības pašinterpretācija parādās nevis vienkārši kā priekšmets, ko radījusi pati ticība, bet arī kā ticības *pamatojums,* ar kuru ticība dota pati sev un guvusi attaisnojumu ticīgā patiesības sirdsapziņas priekšā.

Par attiecību starp ticības priekšmetu un ticības pamatu

Tādas attiecības starp ticību un vēsturisko notikumu, kurās vēsturiskais notikums leģitimē ticību, var atmest kā neīstenojamas. Taču tad nevajadzētu arī vairs teikt, ka mums ir *tāda* kristīgā ticība, kādu to izpratusi

kristietība visos laikos. Pretējā gadījumā vajadzētu vismaz paskaidrojoši norādīt, ka viennozīmīgi būtu nepieciešams atmest šādi izprastas attiecības starp ticību un ticības pamatu. Taču tas ir neiespējami.

Lai saprastu šo ieskatu, mums jāpalūkojas plašāk. Visupirms kategoriskāk un skaidrāk nekā līdz šim atšķirsim ticības *priekšmetu* un ticības *pamatu.* Taču šī atšķiršana ir formālas, nevis materiālas dabas, jo praktiski un konkrēti visi ticības pamati ir arī ticības priekšmeti, kaut gan apgriezta attiecība tāda nav, t. i., ne katrs ticības priekšmets ir ticības pamats. Piemēram, Jēzus pašinterpretācija, ko esam aprakstījuši ar absolūtā Pestītāja jēdzienu, tomēr teju pilnībā attiecas uz ticības priekšmetu, kam tiek meklēts no tā atšķirīgs ticības pamats. Ar to netiek apstrīdēts, ka šī pašinterpretācija savā vēsturiskajā vienreizīgumā un diženumā atbilst mūsu iepriekšdotajiem transcendentālajiem vēsturiski viennozīmīgas un galīgas mūsu pārdabiski transcendentālās Dieva absolūtā pašvēstījuma pieredzes parādības meklējumiem, proti, tā, ka arī šāda Jēzus pašinterpretācija var uzrādīt ticībamības pamatu pati sevī. Taču šis pamats tomēr ir grūti pārnesams no viena uz kādu citu, turklāt nezaudējot savu nozīmīgumu (ja nekas cits nebūtu dots kā tikai ticības pamats), un tāpēc mēs, neraugoties uz šo svarīgo atrunu, ko skolas teoloģija tā īsti neaplūko, saglabājam principiālu atšķirību starp ticības pamatu un tās priekšmetu.

Atbilstoši tam, kā ticību izprata kristietība visos laikos un arī kopš Jaunās Derības, pie ticības Jēzum Kristum pamatojumiem dabiski piederas tas, ko mēs saucam par Jēzus brīnumiem un spējām, un visupirms Viņa augšāmcelšanās. Vai mēs arī vēl šodien Jēzus brīnumos un spējās, par kurām mums vēstī tradīcija (izņemot augšāmcelšanos), konkrēti varētu atzīt ticības pamatu, vai arī mums mūsu jautājumu par ticības pamatu šodien vajadzētu koncentrēt uz Jēzus augšāmcelšanos (nevis baidoties no apoloģētikas, bet gan balstoties uz teoloģiskiem apsvērumiem, kas vēl jāpierāda), tas vēl ir jautājums, kas šeit netiek izvirzīts. Vēl arī netiek jautāts, kā un kāpēc šie divi minētie ticības pamati (Jēzus brīnumi un spējas, no vienas puses, un Viņa augšāmcelšanās, no otras puses) viens no otra būtiski atšķiras. Tieši tāpat tagad neaplūkosim jautājumus, vai un kā Jēzus laika cilvēki šo ticības pamatojumu varēja atzīt par vēsturisku notikumu un vai un kādā atšķirībā no Jaunās Derības tiešo liecinieku atziņām mums būtu iespējama šāda ticību pamatojoša izziņa, kura attiecas uz Jēzus brīnumiem un augšāmcelšanos vai arī tikai uz augšāmcelšanos. Šeit būtu vien jākonstatē, kā šāda Jēzus brīnumu un spēju

un augšāmcelšanās funkcija ir dota kristīgās ticības pašinterpretācijā un ka kristīgā ticība – vismaz katoliskajā baznīcā – šīs realitātes aplūko ne tikai kā ticamas, kā ticības priekšmetu, bet arī kā ticības pamatu.

Ja mēs tātad Jēzus brīnumiem un spējām pieļaujam ticību pamatojošu funkciju, tad ar to netiek apgalvots, ka šāda atziņa zināmā mērā no ārienes inducē un attaisno ticību. Ja mēs ticību bez pamata noraidām kā nekristietisku koncepciju, tad tas nenozīmē, ka ticības pamats pats būtu ārējs ticībai un varētu tikt aptverts neatkarīgi no ticības. Šādas ārējas attiecības starp ticības pamatu un ticību nevajadzētu pieņemt, jo tās nepavisam nav vienīgais iedomājamais veids, kādā ticības pamats tiek atšķirts no ticības priekšmeta un attiecībā pret to var veikt pamatojošu funkciju. Šādai ārējai attiecību noteikšanai pretēji ir būtiski kristietiskās dogmatikas apsvērumi, un ne tikai tie, kuri balstās uz mūsdienu cilvēka faktisko pieredzi, uz viņa vēsturisko skepsi utt. Visnotaļ ir iedomājami, ka ticības pamats tiek sasniegts tikai *ticībā*, un tomēr tās ietvaros tas var veikt patiesu pamatojošo funkciju, nevis būt tikai patvaļīgi vai no ticības formālās būtības statīts ticības priekšmets.

Tātad skepse pret vēsturiskās izziņas ticību pamatojošo funkciju nav īstais pamats tam, kāpēc mēs noraidām šīs ārējās attiecības starp ticības pamatu un priekšmetu. Tam noteicošie galu galā ir dogmatiskie iemesli. Tie principiāli jau ir bijuši noderīgi un būs noderīgi arī tagad, pat tad, ja mēs attiecībā uz Jēzus no Nācaretes tīri vēsturiskas izziņas izvērtējumu būtu mazāk skeptiski, nekā tas mūsdienu situācijā būtu nepieciešams. Pret šādām ārējām attiecībām runā dogmatiskie pamatojumi, jo katoliskā dogma stingri aizstāv uzskatu, ka ticība un ticības izziņa nevarētu būt bez žēlastības un ka tā ir personāli *brīva* ticīgā piekrišana. Īstena un iedarbīga vēsturiskā ticības pamatojuma uztvere ir dota tikai žēlastības pilnā brīvas ticības norisē un veic savu ticību pamatojošo funkciju kā ticības moments savstarpējas nosacījumu attiecības aplī starp transcendentālo žēlastības pieredzi un vēsturisko ticību pamatojošā notikuma apzināšanos.

Par jēdzienu pāri "(atpestījoši-)vēsturisks/historisks"

Faktiski jau arī Svētajos Rakstos līdzās un reizē ar atsaukšanos uz vēsturiskajiem, ticību stiprinošajiem notikumiem vienmēr ir kāda atsaukšanās uz Dieva Gara pieredzi (ko mēs jau iepriekš interpretējām kā cilvēciskās eksistences finalizēšanu uz Dieva nepastarpinātību caur Dieva pašvēstījumu), bez kā galu galā nav iespējama ticības apliecināšana

(*Glaubenszustimmung*). Ja, no vienas puses, iepriekšpieņem šo daudzpusīgo nosacījumu kopsakaru, kurā ticības žēlastība atver acis un noteikti vēsturiski notikumi gūst ticamību, un, ja, no otras puses, iepriekšpieņem, ka šie notikumi savukārt attaisno mūsu pievēršanos transcendentālajai žēlastības pieredzei, tad var ieraudzīt patieso jēgu atšķirībai starp atpestījoši vēsturisko un vienkārši historisko, kaut gan šī bieži izmantotā atšķirība ir visai neskaidra un raisa šaubas. Atpestīšanas vēsturei – stingrā nozīmē kā tādai – ir jāpieder pie dimensijas, kuru mēs dēvējam par cilvēka vēsturi ļoti objektīvā un lietiskā nozīmē un kura sevi apliecina arī izteikumā par to, ka ticība aptver savu priekšmetu un vienlaikus savu pamatojumu – uz žēlastību pamatotā brīvā rīcībā un lēmumā. Taču šos atpestīšanas vēstures [notikumus] kā ticības pamatu nedrīkst saukt par "historiskiem", jo tie nepretendē un necenšas pretendēt uz to, lai tos aptvertu ticībā neieinteresēta un šādā nozīmē gluži neitrāli profāna historiskā izziņa.

Tādējādi "vēsturisks" ("*geschichtlich*") – atšķirībā no "historiskā" ("*historisch*") – "objektīvajā" realitātē, appasaulē un cilvēka vēsturē būtu tas, kas tiek izzināts (*erfaßt*) un *tikai* izzināts sevi eksistenciēli angažējošas ticības apliecināšanas ietvaros. Turpretim "historisks" būtu tas, ko arī ārpus šādas izziņas ticībā (*Glaubenserkenntnis*) var izzināt tīri profānas historijas (*Historie*) ceļā.

Pirmo liecinieku ticība un mūsu ticība

Kad mēs uzsveram, ka ticību pamatojošo vēsturisko notikumu un pašas ticības kopsakars pastāv ticības ietvaros, tas attiecināms kā uz pirmajiem lieciniekiem, kuriem bija tieša vēsturiska pieredze ar Jēzu, tā arī uz mums, vēlākajiem ticīgajiem. Šī atšķirība starp ticības priekšmetu un ticības pamatu un vienlaikus abu šo momentu imanence pašā ticībā tātad visupirms bija dota pirmajiem ticības lieciniekiem. Arī viņi tikai ticībā ieguva to īsteno atpestījoši vēsturisko [pieredzi], kas kalpo kā ticības pamats. Tā nav nekāda nožēlojama un nepatīkama ticības nelaime, bet tā izriet no ticības būtības, jo un ciktāl tā ir totāla eksistenciēla brīva izšķiršanās, un tāpēc to, kas to uztur un pamato, var gūt tikai šajā brīvībā (t. i., ticības aktā). Tiktāl ticības pieredze un ticības pamata pieredze pirmajiem mācekļiem nav citāda kā mums. Ar to mēs gan neesam nedz vienkārši pielīdzināti viņiem, nedz kļuvuši no viņiem neatkarīgi. Pamatojuma kopsakarība starp pirmo liecinieku ticību un mūsu ticību nav noliedzama, taču [tā] ir implicēta šajā koncepcijā. Pirmo mācekļu

ticība un starp viņiem un mums bijušo ticīgo paaudžu ticība mūsu ticībai nenozīmē tikai kāda vēsturiskā materiāla tālāknodošanu, kuru tad mēs atkal lietojam kādā absolūti jaunā autonomā un bezizcelsmes ticības aktā tikai priekš mums kādā ticības pamatā un priekšmetā, bet šī pirmo liecinieku ticība un to paaudžu ticība, kuras šo pirmo liecinieku ticību atnesušas arī mums, ir moments mūsu ticības kā tādas pamatošanā.

Pirmajiem lieciniekiem ticības pamatojums kā izdevusies vienība starp žēlastīgo transcendentālo ticīgumu, no vienas puses, un noteikta vēsturiskā notikuma aptveršanu kā vēsturisku šā ticīguma pastarpinājumu, no otras puses, mums, vēlākajiem ticīgajiem, visādā ziņā ir viens no mūsu pašu ticības ticībpamatojošajiem momentiem. Tomēr ar to mēs negribam teikt, ka mums būtu kļuvusi neaizsniedzamas nosacītības attiecības starp ticībpamatojošo sākotnējo pestīšanas notikumu un pirmo liecinieku ticību. Gluži pretēji: ar to, ka esam viņu ticības iedrošināti, mēs ticam viņu liecībai un tāpēc paši ieejam viņu ticības struktūrā un visnotaļ ar pilnām tiesībām kopā ar viņiem varam teikt, piemēram: *tāpēc*, ka Kristus ir augšāmcēlies, es ticu.

Pestīšanas izziņa ir iespējama tikai ticības angažētībā

Šās tēzes pamatojumu – ciktāl tā vērsta uz ticību Jēzum Kristum – var gūt tikai tad, ja mēs vēlāk jautājam, ar kādām tiesībām mēs varam attaisnot Jēzus kā absolūtā, ar augšāmcelšanos leģitimētā Pestītāja pašinterpretāciju. Saskaņā ar lietu dabu šāds pamatojuma kopsakars vispārīgi nevar tikt domāts citādi kā ticības aplis. Jo pestīšanas izzināšana *per definitionem* vērsta uz priekšmetu, kas attiecas uz visu cilvēku un prasa viņu visu. Ja vispār jābūt kādai pirms jebkuras konkrētās izziņas realizācijas dotai atbilstībai starp izziņas veidu, no vienas puses, un izziņas priekšmetu, no otras puses, tad no sākta gala ir skaidrs, ka šī pestīšanas priekšmeta pestīšanas izziņu – sauktu par ticību – var veikt tikai cilvēks veselumā savas eksistences angažētībā, tātad no sākta gala šajā gadījumā nevar tikt dots neviens viņa eksistences punkts, kas atrastos ārpus šās izziņas realizācijas. Ja šāda pestīšanas izziņa ir arī vēsturiska, tad nepieciešamā veidā tās vēsturiskais priekšmets ir tāds, kas var parādīties tikai pestīšanas vēsturiskajā izziņā, kas kā ticība angažē visu cilvēku; un tomēr šis priekšmets ir tas, kas ticībai dod spēku, jo ticībai – neraugoties uz tās žēlastīgo transcendentalitāti – jātiek stiprinātai ar vēsturi, ja vien mēs nedomājam, ka pestīšana var notikt ārpus tās dimensijas, kurā cilvēkam dota viņa dzīve un arī viņa garīgā transcendentalitāte. Šādas savstarpējo

nosacījumu attiecības nevarētu pārsteigt to, kas reiz īsteni refleksīvi un eksistenciēli skaidri ir aptvēris, ka arī profānākā historiskā īstenība nav dota īsteni, ja tā nav atpazīta un tāpēc jau tikusi pakļauta kādas garīgās aprioritātes likumam, bez kura vispār nekas nevar tikt izzināts, kaut arī šī aprioritāte ne vienmēr ir identa ar žēlastīgo transcendentalitāti, kurā un no kuras cilvēks var aptvert kaut ko, kas ir nozīmīgs pestīšanai.

Jau iepriekš tika uzsvērts: tēze, ka pestīšanas vēsturiskais priekšmets – nemazinot tā pamatojošo funkciju – dots tikai pašā ticības aktā, neatceļ ticību pamatojoša un uz neticīgo vērsta izteikuma iespējamību. Tas kļūst vēl saprotamāk, ja ņemam vērā, ka "neticīgajam" domātu ticību pamatojošu izteikumu izdara kāds ticīgais, kas to refleksīvi apzinās. Apzināti vai arī neapzināti viņš pauž savu paša ticību tās transcendentālās žēlastības ticētspējas un to pastarpinošās vēsturiskās pieredzes veiksmīgajā vienībā savos ticību pamatojošos izteikumos un tādējādi vēršas – tādā veidā, kam ir vairāk implikāciju nekā kādam ievadam zinātniskā vai vēsturiskā mācībā, – pie tādas pieredzes, kāda nereflektētā veidā jau dota citā cilvēkā (vai nu jau brīvi, kaut arī netematiski, pieņemta, vai arī brīvības piedāvāta kā tās patiesa iespēja).

Par atšķirību starp izteikumiem par ticības priekšmetu un ticību pamatojošiem izteikumiem

Kaut arī mēs uzsvērām, ka pestīšanas vēstures dati ir doti tikai pašas ticības žēlastīgajā brīnumā, tomēr (atgādināsim, lai vēlreiz pārdomātu un precizētu teikto) izteikumi par ticības realitātēm un ticību pamatojošiem pestīšanas notikumiem nav vienmēr un vienkārši identi. Šādu atšķirību uzdod ne tikai domāto realitāšu dažādās *objektīvās* kvalitātes; tādu atšķirību starp ticību pamatojošo un vēsturisko pestīšanas realitāti kā ticības priekšmetu uzdod arī mūsu pašu vēsturiskās izziņas veids, kas arī konstituē atšķirību attiecībā uz realitātēm, kuras pēc to objektīvās dabas pieder pie tās pašas vēsturiskās dimensijas.

Piemēram, Jēzus bērnības vēsture pieder pie tās pašas vēsturiskās dimensijas kā Jēzus Svētais vakarēdiens. Tā ir pat radikālāk piederoša vēsturiskajai īstenībai nekā, teiksim, Viņa augšāmcelšanās, kas ir pavisam savdabīga realitāte, jo tā savā ziņā attiecas uz konkrētu Jēzu pašu par sevi, nevis tikai uz mūsu ticības izteikumu, un tajā pašā laikā padara izteikumu par realitāti, kura kā tāda nepieder mūsu historiskās empīrijas dimensijai. Tas redzams jau no tā, ka Viņa, kurš augšāmcēlies, pieredze tika dota tikai ticīgajiem, nevis Jēzus ienaidniekiem.

Stāstījumi, no kuriem varam gūt vēsturiskas atziņas – ja vispār varam – par Jēzu no Nācaretes, ir Jaunās Derības vēstījumi, tātad kopumā un atsevišķi ticības izteikumi. Tāpēc attiecībā pret mums visnotaļ var būt tā, ka dažs izteikums šajos vēstījumos mums ir dots tikai kā ticības izteikums, turklāt pats šis ticības saturs nevar tikt sasniegts arī kā atsevišķs ticības pamatojums, kamēr cits izteikums sniedz ticības saturu un reizē ļauj saskatīt ticības pamatu. Turklāt var būt tā, ka ar izteikumu par kādu nebūt ticības saturu bez īpaša ticības pamata visnotaļ domāts kāds vēsturisks notikums, taču tāds, kuru mēs tā vēsturiskumā vairs neuztveram arī kā ticības pamata momentu. Piemēram, ticības izteikumā Jēzus nevainīgo ieņemšanu visnotaļ var domāt kā notikumu vēsturiskā dimensijā. Bet, ja mēs jautājam, vai vēstījums par to Jēzus bērnības vēsturē Jaunajā Derībā – tāpat kā, piemēram, Jēzus brīnumdarbi vai Viņa augšāmcelšanās vēstījums ticības apliecinājumā (*im Glaubenszeugnis der Berichte*) – mums ļauj ietvert arī šās ticības pamatojumu, tad uz šādu jautājumu mēs mierīgi drīkstam dot atbildi Nē. Arī ar nosacījumu, ka mēs ticam un gribam ticēt, mums ar šādu ziņu vēsturiski izvirzītā jautājumā nav iespējams diferencēt ticības pamatu un saturu.

Pat pie mūsu minētā apļa priekšnosacījumiem mums ir tiesības un pienākums Jaunās Derības vēstījumos atšķirt, vai ikreizējie vēstījumi sniedz ticības saturu vai bez tam vēl arī ticības pamatojumu. Pie šādas fundamentālteoloģiskas jautājuma nostādnes nevajag tekstu *vēsturisko* vērtību priekš mums likt uz vienas un tās pašas pakāpes. No tā kļūst pašsaprotami un mūsu pārdomām ļoti svarīgi, ka fundamentālteoloģiskas jautājuma nostādnes gadījumā tekstu skaits un to izteikumu apjoms ir daudz niecīgāks nekā to tekstu satura skaits un apjoms, kuri apliecina Jaunās Derības ticību. Šī atšķirība jāņem vērā arī tad, ja mēs visus šos izteikumus kā ticīgie lasām mūsu pašu ticības aplī.

Mēs nepametam ticības pamatojumu un ticības apli, ja jautājam: kas gan kādā vēsturiskā jautājuma nostādnē ar pietiekamu drošību var tikt konstatēts par tādiem notikumiem, kuri ir ne tikai ticības priekšmets, bet arī ticības pamatojums? Konkrēti: vai Jēzus sevi ir apzinājies kā absolūto Pestītāju un vai šāda pretenzija mūsu patiesības apziņas priekšā var tikt pietiekami droši apstiprināta kā aptverta vēsturiskā izziņā? Ar tādu fundamentālteoloģisku jautājuma nostādni mēs nepametam noteikto apli, jo mēs nenoliedzam, ka šī pietiekamā izziņa īsteni atklājas tikai tam, kurš to kādā totālā izziņas aktā aptver tā, ka tā jūtas uzņemta absolūtā ticības aktā un gūst mieru pašas ticības kopumā visai relatīvā

drošībā. Gluži pretēji, neraugoties uz minēto pastāvošo apli, jāņem vērā atšķirība starp tekstiem, kas piedāvā tikai ticības saturu, un tādiem, kas piedāvā vēsturisku ticības pamatojumu. Fundamentālteoloģiskiem un dogmatiski nozīmīgiem tekstiem pēc skaita un apjoma piemīt atšķirīgs raksturs. Fundamentālteoloģiski vēsturiskā un dogmatiski atpestījoši vēsturiskā perspektīva un jautājuma nostādne nav identiska – arī tad un tāpēc vēl ne, ka abas tiek aplūkotas vienas ticības aplī.

Šāda pamatīga atšķirība ticīgajam dod tiesības būt visai stingram savā fundamentālteoloģiskajā jautājuma nostādnē par ticībpamatojošo (un ne tikai ticības saturisko) realitāšu vēsturisko izziņu. Tā kā arī ticīgajam ir jāatšķir ticības pamats un ticības saturs, viņam visnotaļ ir tiesības stingri pārbaudīt Jaunajā Derībā dotos ticībpamatojošos izteikumus un mēģināt iztikt ar šādu atziņu minimumu. Jau tradicionālā fundamentālteoloģija un apoloģētika apgalvo, ka tai vajag un tā vēlas ar pietiekamu drošību apstiprināt Jaunās Derības izteikumu "substanci" kā vēsturisku, bet viss, kas iziet ārpus šādas "substances", stingri fundamentālteoloģiskā izteikumā nedrīkst tikt apstiprināts kā vēsturisks. Varētu domāt, ka iepriekšējos laikos šī ticībai – kura apzinājās savu vēsturisko pastarpinātību – nepieciešamā vēsturiski fundamentālteoloģisko zināšanu "substance" konkrēti tika novērtēta kā plaša – iespējams, kā pārāk plaša. Taču tā nebija principiāla kļūda. Un vienmēr ir jārēķinās arī ar iespējamību, ka šī ticībpamatojošā vēsturiskā [faktora] substance maldīgā skepsē ir pārāk sašaurināta.

Fundamentālteoloģiski gūstamie vēsturiskie minimālie priekšnosacījumi ortodoksālai kristoloģijai

No mūsu pārdomām izriet, ka mums fundamentālontoloģiski kā vēsturiski ticamas jāpierāda tikai divas tēzes, lai fundamentālteoloģiski pamatotu visu ortodoksālās kristietības kristoloģiju tās ticības pamatojumā.

1) Jēzus neuzskatīja sevi tikai par vienu no daudzajiem praviešiem, kuri principiāli veido nebeidzamu virkni, kas virzībā uz priekšu vienmēr ir atvērta, bet Viņš izprata sevi kā *eshatoloģisko* pravieti, absolūto un pēdējo Pestītāju, kaut arī precizējošs jautājums, kas ir un kas nav domāts ar pēdējo Pestītāju, prasa turpmāku iztirzājumu.
2) Šī Jēzus pretenzija mums ir ticama, ja mēs no mūsu svētā Dieva absolūtā pašvēstījuma žēlastīgās transcendentālās pieredzes ticībā palūkojamies uz Jēzus augšāmcelšanos – uz notikumu, kurš pastarpina Pestītāju visā Viņa realitātē. Ja mums turpmāk izdosies šīs abas

tēzes apstiprināt kā ticamas, tad būs sasniegts viss, kas visupirms nepieciešams fundamentālteoloģijai. Visus pārējos izteikumus par Jēzu kā Kristu kā ticības saturu var atstāt pašai ticībai.

Fundamentālteoloģiski mums nav iepriekš jāpieņem, ka Jaunās Derības liecībām visos gadījumos jāizskatās vienādi drošām. Mums ir tiesības atteikties risināt dilemmu: vai nu viena ziņa līdz pēdējam sīkumam ir ticama, vai arī tā ir vienkārši pilnībā noraidāma. Atbilde uz fundamentālteoloģiski izprastu jautājumu sakarā ar Jēzus dzīves un pašizpratnes avotu uzticamību un Viņa pretenziju leģitimāciju, protams, nevar sasniegt neko vairāk kā vien spriedumu par "substancionālo" vēsturiskumu. Šī atbilde nevar un tā nedrīkst imitēt Rakstu absolūtā nekļūdīguma ticības spriedumu, dodot vienādi augstu fundamentālteoloģisku novērtējumu visām to vietām. Tāpēc avotu diferencēšana attiecībā uz vēsturiski pierādāmu uzticamību ir nepieciešama un leģitīma. Tāpēc precīzu tā jēgu, ko esam domājuši ar avotu "substanciālo" uzticamību, var gūt tikai pozitīvā darbā ar materiālu. Tāpēc mēs mierīgi varam rēķināties ar to, ka ziņas par Jēzus vēsturisko dzīvi līdz pat Viņa nāvei – jo tās ir kerigmātiskas ticības liecības, nevis profānās biogrāfijas, – vienmēr ir līdzveidojis no augšāmcelšanās gūtais ticības spriedums par Jēzu.

c) Empīriski konkrētais Jēzus dzīves veidols

Mūsu pieejas īpatnība

Ja nu mēs tagad jautāsim, ko mēs zinām par pirmsaugšāmcelšanās [laika] Jēzus dzīvi un pašinterpretāciju, tad šādā "ievadā kristietības jēdzienā" pirmajā refleksijas pakāpē (kā mēs to nosaucām) nevar būt runa par to, ka detalizēti un ar mūsdienu vēstures zinātnes līdzekļiem [varētu] veikt ekseģēzi un šādā veidā atbildēt uz jautājumu, ko mēs ar pietiekamu vēsturisku drošību vai ticamību zinām par Jēzu no mūsu rīcībā esošajiem vēstures avotiem. Šāds uzdevums nav pirmās refleksijas pakāpes uzdevums, jo tas nebūtu pa spēkam ne šāda pirmā ievada rakstītājam, ne lasītājam, un tāpēc tas arī *nevar* būt uzdevums šādai pirmajai refleksijai par kristīgās ticības – ticības Jēzum kā Kristum – leģitimitāti. Šajā refleksijas pakāpē mums visādā ziņā ir tiesības iepriekšpieņemt šādas sākotnējās un kompetentās Jēzus dzīves ekseģēzi un vēsturi, vismaz attiecībā uz tiem rezultātiem, kurus vēstures zinātnes pasniedz kā pietiekami drošas vai iespējamas. Viss, kas turpmāk tiks pateikts, notiek ar norādi uz šīm zinātnēm un to rezultātiem, protams, ar pieņēmumu, ka šo norādi leģitimē šīs zinātnes.

Protams, ekseģētiskās zinātnes nevis vienkārši dod rezultātus, kurus tās guvušas pilnīgi viennozīmīgi un kurus pilnīgā saskaņā izteikuši visi šo zinātņu [pārstāvji]. Taču no vēstures zinātnes kaut ko tādu nevar gaidīt no sākta gala, un šo zinātņu vēsturiskās nosacītības, viedokļu atšķirības tajās un zināma robežu neskaidrība attiecībā uz to rezultātiem kā vidēji pieņemtiem nav nekāds pamats aizliegt mums kādu absolūtu angažētību attiecībā uz vēsturisko, kas izzināts tikai tādā [veidā]. Tātad mēs tikai īsumā izklāstīsim, ko par pirmsaugšāmcelšanās Jēzu, balstoties uz ekseģēzi, šeit ar pietiekami tīru sirdsapziņu var zinoši un apzināti apgalvot.

Tēžveida kopsavilkums

Tātad mūsu vēsturisko zināšanu par Jēzu momenti, kurus mēs varam pārliecinoši minēt (pagaidām iekļaujot iekavās Viņa pašizpratnes galējo savdabību):

1) Jēzus par sevi un no sevis pilnībā dzīvoja savas tautas reliģiskajā appasaulē (Viņam iepriekšdotajā vēsturiskajā situācijā), kuru (reliģisko dzīvi, sinagogas, svētkus, ieražas, likumus, priesterus, skolotājus, Svētos Rakstus, templus) Viņš kopumā pieņēma kā leģitīmu un dotu pēc Dieva gribas – turklāt kā savas dzīves daļu. Tādējādi Viņš vēlējās būt reliģiskais reformators, nevis radikāls reliģiskais revolucionārs. Kur un ciktāl Viņa vēsts un Viņa prasīgā savas reliģiskās izcelsmes un appasaules interpretācija tomēr pauž radikālu "revolūciju", jau ir cits jautājums.
2) Viņš bija radikāls reformators. Kā tāds Viņš lauž likuma varu – likuma, kas faktiski Dieva vietā liek sevi (lai arī tas nebija patiesais likuma mērķis, un – cita starpā pieminēsim – arī Pāvils to tā neinterpretēja), Viņš cīnās pret legālismu, vēršoties gan pret vienkāršu rāmu nodomu ētiku, gan arī pret tādu darbu pareizību, kas tiecas cilvēku nodrošināt pret Dievu. Viņš apzinās savu principiālo tuvību Dievam, kas Viņam nav nekāds šifrs cilvēka nozīmīgumam, bet gan ir augstākā realitāte kā pašsaprotamā un absolūti dzīvotā realitāte, un tieši tādēļ Viņš ir tas, kurš principiāli apzinās savu solidaritāti ar sociāli un reliģiski deklasētajiem, jo Viņa "Tēvs" mīl tieši tos. Viņš nešaubīgi uzņemas cīņu, kuru valdošajās reliģiskajās un sabiedriskajās aprindās provocēja Viņa paša izturēšanās un darbība. Bet pats Viņš nebija tiešs sabiedrības kritiķis socioloģiskā nozīmē.
3) Sākotnēji Viņš cer uz sava reliģiskā vēstījuma uzvaru savas tautas "atgriešanas" nozīmē, pamazām Viņā aizvien vairāk nobriest

pārliecība, ka Viņa vēstījums ievelk Viņu nāvējošā konfliktā ar reliģiski politisko sabiedrību.

4) Taču Viņš izlēmīgi iet pretim savai nāvei, Viņš vismaz to pieņem kā neizbēgamas sekas uzticībai savam vēstījumam un kā Viņam no Dieva uzliktu.
5) Viņa radikāli reformatoriskais modinošais aicinājums vēlas saukt uz atgriešanu Dieva valstības un tās tuvuma dēļ un vēlas pulcināt mācekļus, kuri Viņam "sekotu", turklāt pagaidām vēl atliekot malā jautājumu, vai mācekļi tādējādi ķeras pie darba, kas galu galā nav atkarīgs no Viņa paša, vai arī "lieta", kuru Viņš sludina, t. i., Dieva valstības tuvums, – neatņemami dota ar Viņu pašu. Jēzus netika domājis par to, ka jebkurš un ikviens jebkurā laikā Viņam var sekot, *tikai tieši* sociālkritiski iesaistoties apspiesto un beztiesisko aizstāvībā. Ar šo negatīvo konstatāciju netiek noliegts, ka *visai* cilvēku darīšanai un nedarīšanai piemīt sabiedriska relevance, turklāt arī tieši tad, ja tāda nav apzināti gribēta, un ka tāpēc visa Jēzus teoloģija varētu tikt lasīta arī kā "politiska" teoloģija.
6) *Vēsturiski* raugoties, jautājumā par pirmsaugšāmcelšanās Jēzu daudz kam jāpaliek atklātam: vai Viņam bija verbalizēta mesijas apziņa; kurš no vairāk nekā piecdesmit vārdiem, kuri Jaunajā Derībā ir doti Jēzum, visvairāk vai pilnībā atbilst Viņa pašizpratnei; vai, piemēram, Jaunās Derības kristoloģijas tituls "Cilvēka Dēls" piederas pie Jēzus *ipsissima verba*, vai arī to nav iespējams pierādīt; vai Jēzus (vismaz brīžiem) domāja par iespējamo atšķirību starp Viņu pašu un [to] Cilvēka Dēlu, kas nāks; vai un kādā mērā un kādā nozīmē pirmsaugšāmcelšanās Jēzus piedēvēja savai nāvei izteikti soterioloģisku funkciju līdzās tai implicētajai, par kuru tika teikts nedaudz iepriekš (4.); vai un kādā nozīmē Viņš pirms augšāmcelšanās savās Dieva valstības tuvās atnākšanas gaidās saskatīja savos mācekļos jaunu veidojamu un izveidotu kopienu kā Viņam ticošu jauno Israēli, vai Viņš to gribēja, un vai Viņš radīja šādu institūtu?

d) Par pirmsaugšāmcelšanās Jēzus pamatojošo pašizpratni

Patiesi cilvēciskā Jēzus pašapziņa

Jēzum piemita cilvēciska pašapziņa, kuru nedrīkst "monofizītiski" identificēt ar Dieva Logosa apziņu, no kuras tad beigu beigās pasīvi varētu tikt vadīta Jēzus cilvēciskā realitāte kā kaut kāda vienīgo aktīvo Dievsubjektu

atskaņojoša livreja. Jēzus cilvēciskā pašapziņa stāvēja Dieva priekšā kreatūrai pienācīgā attālumā, brīva, paklausīga, pielūdzoša – kā jebkura cilvēciskā apziņa. Cilvēciskās pašapziņas un Dieva atšķirība, kas nedod iespēju šo cilvēcisko pašapziņu saprast kā kaut kādu dievišķās apziņas dubultojumu, turklāt izpauž sevi faktā, ka Jēzum tikai savas sabiedriskās uzstāšanās laikā pirmoreiz vajadzēja uzzināt (mēs vienmēr runājam par objektivēto un verbalizēto Jēzus apziņu), ka Dieva valstība klausītāju siržu nocietināšanās dēļ nenāca tādā veidā, kādu Viņš bija iedomājies savas sludināšanas sākumā.

Nemazinot galējās, visā dzīves vēsturē nerefleksīvā rakstura dziļapziņas – apziņas par radikālu un unikālu tuvību Dievam (kā tas arī parādās Viņa izturēšanās īpatnībā attiecībā pret "Tēvu") – patīgumu, šai sevi objektivējošajai un verbalizējošajai Jēzus (paš)apziņai ir vēsture: tā dalās ar savas appasaules saprašanas un jēdzieniskuma horizontiem (arī pati priekš sevis, ne tikai "piezemējoties" priekš citiem), tā mācās, tā veic jaunus, pārsteidzošus atklājumus; to apdraud pēdējās pašidentifikācijas krīzes, kuras, lai gan tās tāpat aptver apziņa, ka tās atrodas "Tēva" gribas patvērumā, nekļūst mazāk asas.

"Tuvās nākotnes gaidu" problēma

Savu Viņam un (tikai) Viņā doto attiecību pret Dievu Jēzus sev un saviem klausītājiem objektivē un verbalizē ar to, ko mēdz dēvēt par apokaliptiku, tuvās nākotnes gaidām (*Naherwartung*) un tagadnes eshatoloģiju. Tā kā apokaliptika var tikt saprasta kā Jēzus laikam atbilstoši priekšstatu ietvari, bet tagadnes eshatoloģija drīzāk palīdz nekā kavē izprast Jēzus nozīmīgumu, tad galvenā problēma pastāv tajā, ko sauc par "tuvās nākotnes gaidām", ar ko pat *laiciskā* attāluma īsums līdz Dieva valstībai, kas tuvojas, tiek padarīts par šādu gaidu izšķirošo punktu, lai gan Jēzus pats [šādu viedokli] noraida un tomēr pauž tuvās nākotnes gaidas. *Ja* neņem vērā jautājumu, ko Jēzus atstāja atklātu, par "drīz" sagaidāmās Jahves dienas augstāko jēgu, jo šis "drīz" un zināšana par šīs dienas nezināmību Jēzus apziņā taču nevarētu tikt sintezēta kādā augstākā vienībā, tad varētu runāt par Jēzus "maldīšanos" tuvās nākotnes gaidās un teikt, ka šie Viņa "maldi" ir mūsu kopīgais liktenis, jo vēsturiskajam cilvēkam – un tātad arī Jēzum – šādi "maldīties" ir labāk, nekā vienmēr jau visu zināt. Taču, ja iepriekšpieņem un apstiprina eksistenciāli ontoloģiski pareizo "maldu" jēdzienu, tad nav nekāda pamata runāt par Jēzus maldiem tuvās nākotnes gaidās: īsti cilvēciskas apziņas priekšā

ir *jābūt* nezināmai nākotnei. Tuvās nākotnes gaidas Jēzum bija *īstais* veids, kādā Viņam savā situācijā vajadzēja realizēt Dieva tuvību, kas aicināja uz absolūtu izšķiršanos. Tikai tas, kurš maldīgā, nevēsturiskā eksistenciālismā domā, ka lēmumu par vai pret Dievu var pieņemt ārpus laika un vēstures, var brīnīties par šo pestīšanas lēmuma situācijas objektivēšanu, arī ja viņš pats šo situāciju var un viņam to vajag atbilstoši *savai* paša pieredzei objektivēt *nedaudz* citādi.

Jēzus vēsts par Dieva valstību kā galīga pestīšanas pasludināšana

Tādējādi Jēzus pasludina "Dieva valstības" tuvumu kā dotās absolūtās izšķiršanās situācijas uz radikālu pestīšanu vai pazudināšanu "tagad". Bet *šī* situācija ir dota tieši ar to, ka Dievs visiem kā grēciniekiem piedāvā pestīšanu un neko citu, tātad ne vienkārši konstituē kādu ilgstoši ambivalentu situāciju cilvēku brīvībai, bet gan ar saviem darbiem to izšķir par labu cilvēku pestīšanai, ar to neatbrīvojot cilvēku no paša atbildības par pestīšanu un neapvienojot kaut kādā "sistēmā" aicinājumu uz brīvu metanoiju *un* uzvarošas grēcinieka apžēlošanas valstības klātesamības proklamēšanu.

Tiktāl ir pareizi, un tam nevajag nekādu aizplīvurojumu: Jēzus pasludina Dieva valstību, nevis sevi. Šis cilvēks, Jēzus, tieši tāpēc ir (pilnīgi) (īsts) cilvēks, ka Dieva un cilvēka dēļ, kam nepieciešama pestīšana, Viņš aizmirst par sevi un tikai tādā aizmirstībā eksistē. Tāpēc Jēzus pašizteikums, kas dabiski un neizbēgami pastāv, no sākta gala ir domājams tikai tad, *ja* [parādās], un tāpēc, ka tas parādās kā *tādas* Dieva valstības tuvuma nenovēršams moments, kuru Jēzus pasludina kā tikai tagad notiekošu. Jēzus "funkcija" atklāj Viņa "būtību". Šo Dieva tuvību (kā pestīšanu, kas sevi uzvaroši īsteno) nedrīkst Jēzus apziņā domāt kā pastāvīgu cilvēka eksistenciālu raksturojumu, kā *vienmēr* vienādā veidā dotu situāciju, kura sliktākajā gadījumā varētu būt aizmirsta un nomākta un tāpēc prasa jaunu sludināšanu. Tā ar Jēzu un Viņa sludināto ir šeit jaunā, vienreizējā un nepārsniedzamā veidā. Nav viegli pateikt, *kāpēc* tas ir tā, un proti, pēc pirmsaugšāmcelšanās Jēzus sprediķa jau neatkarīgi no Viņa nāves un Viņa augšāmcelšanās (kuru iepriekšpieņemot, problēmu, protams, būtu risināt krietni vieglāk un pavisam citādi). Vai šajā Jēzus sprediķī izpaužas vienkārši Viņa attieksme pret Dievu, kuru Viņš neatrod citos, bet vēlas to pavēstīt citiem, ciktāl viņi uz to ir spējīgi? Ja valstība būtu atnākusi pavisam "strauji" pilnā spožumā, vai tad Jēzus vēsts nebūtu noliegta? Vai Viņam katrā ziņā "vajadzēja" sprediķot, balstoties uz šādu

hipotēzi? Mums nāksies sacīt, ka visa šī problēma caur Jēzus atraidījumu, nāvi un augšāmcelšanos *vienīgi* pati par sevi priekš mums vairs nav nepastarpināti eksistenciēla un ka tāpēc mēs arī nevaram gaidīt kādu viennozīmīgu risinājumu. Vēlāk mums vēl vajadzēs īsumā atgriezties pie šā jautājuma. Jēzus spredikis par visupirms ar Viņu doto Dieva valstības tuvumu kā mūsu izšķiršanās situāciju katrā ziņā ir patiess arī mums (neraugoties uz to, ka mēs – vienmēr nedroši – rēķināmies ar vēl ilgu cilvēces vēsturi), tā kā a) ar Viņa nāvi un augšāmcelšanos ir dota izšķiršanās situācija attiecībā pret tajās *neatgriezenisko* paša Dieva pestīšanas piedāvājumu, kāds tas iepriekš nebija, kaut arī visa vēsture jau vienmēr apslēptā veidā ir bijusi uz to vērsta cerībā, kas pastāvēja pretstatā pilnīgai bezcerībai, un tiktāl b) atsevišķam cilvēkam, kurš nevar sevi paslēpt cilvēcē, šī pestīšanas situācija vienmēr ir ļoti īslaicīga.

Jēzus vēsts un Viņa personas saistījums

Nevis vienmēr, bet "tagad" un no jauns dots Dieva valstības tuvums kā cilvēka pati par sevi uzvaroša pestīšanas situācija (radikāla atgriešana, metanoija) jau pirmsaugšāmcelšanās Jēzum ir nesaraujami saistīts ar Viņa personu. Šī tēze ir jāizvedina no pirmavotiem, ņemot vērā un pielietojot visus principus un metodes, visupirms formas vēstures un redakcijas vēstures metodi un arī precīzi ierēķinot draudzes teoloģiju, vismaz attiecībā pret Jēzus izturēšanos sinoptiskajos evaņģēlijos. To var izdarīt un tas jādara konkrētās ekseģēzēs, visupirms ar norādi, ka Jēzus padara pēdējās tiesas lēmumu atkarīgu no cilvēka lēmuma par Viņa personu, un šajā izpratnē mūsdienu kristietiskā ekseģēze ir vienota, kaut arī nekristietiskā ekseģēze to vai nu noliedz, vai arī izskaidro kā zemesdzīves Jēzus maldus. Priekšnosacījums šai tēzei ir vien šāds: nevajag *a priori* noteikt, ka Jēzus nekādi *nebūtu varējis* izteikties par šādu drīzās Dieva valstības atnākšanas identitāti ar savu sludināšanu un savu personu, un jāņem vērā, ka šādas funkcijas piedēvēšanu Jēzum vēlākā draudzē ir vēl grūtāk izskaidrot. Ja iebilst, ka šo piedēvēšanu izskaidro draudzes augšāmcelšanās pieredze Lieldienās, tad rodas pretjautājums, kāpēc vienkārša kāda cilvēka "būšana dzīvam" pēc nāves ļauj pierakstīt tam funkciju, uz kuru viņš pats nekad nav pretendējis. Taču ir skaidrs, ka "augšāmcelšanās" tika saprasta kā uzvara un kādas pretenzijas dievišķs apstiprinājums, – pretenzijas, kura līdz ar nāvi šķita radikāli noliegta. Taču kāda pretenzija? Vai vien kāda "pravieša" un reliģiskā pamodinātāja, kurš vēsts saturu gan sludina pats, taču pilnīgi *kā* neatkarīgu no

paša sludinātāja? Taču tad vēsts nozīmīgums jau ir iepriekšnoteikts, un, tā kā bija zināmi pietiekami daudzu praviešu likteņi, kas beidzās ar nāvi, tāpēc vien neapšaubot pašas vēsts pretenziju, tad nav iemesla domāt, ka tieši *šim* pravietim sāktu piedēvēt uzvaru, kas gūta caur nāvi, ja viņa vēsts nebūtu saistīta ar viņa personību. Taču šādām pārdomām nav jāaizstāj šīs tēzes vēsturisks pierādījums, bet ir jānoskaidro vienīgi konteksts, kura ietvaros pierādījums ir jānovērtē.

Šīs tēzes jēga un nozīmīgums vēl būtu nedaudz jāizskaidro. Mēs runājām par nesaraujamu saistību starp Jēzus kā *jaunu* pasludināto Dieva valstības tuvumu un Viņa "personu". Taču visupirms mēs varam šo tēzi formulēt vēl piesardzīgāk (ņemot vērā to, kas tika teikts iepriekš par Jēzus Dieva valstības vēsti): pirmsaugšāmcelšanās Jēzum ir viedoklis, ka šis jaunais valstības tuvums iestājas Viņa vārdu un rīcību kopuma dēļ. Ar to mēs esam "ieguvuši" divas lietas.

Pirmkārt, vieglāk kļūst saprotams, kā Jēzus varēja Dieva valstību identificēt ar sevi, pirms Viņa nāve un augšāmcelšanās ieguva vietu (Viņa) teoloģijā. Otrkārt, labāk būs saprotams, kāpēc Viņa sprediķa jēgas smaile un kodols bija Dieva valstība un nevis nepastarpināti Viņš pats. Vēl jāpiebilst, ka Jēzus sludinātais jaunais, līdz šim vēl nebijušais Dieva valstības tuvums nav vienkārši relatīvi lielāks tuvums, kas tiks pārspēts un tādējādi pēc tam nomainīts ar vēl lielāku tuvumu un Dieva aicinājuma neatliekamību. Šāds priekšstats (kas atbilstu jebkura pravieša priekšstatam, kurš vienmēr zina vai kuram atbilstoši savai Dieva pamatizpratnei vienmēr jāzina, ka viņu nomainīs citi, kuri teiks jaunu, citu Dieva vārdu) kļūst neiespējams jau ar Jēzus gaidām saistībā ar tuvojošos [valstību]. Viņš ir pēdējais Dieva aicinājums, pēc kura neseko un *nevar* sekot vairs neviens cits (tās radikalitātes dēļ, kurā Dievs – vairs neviena nepārstāvēts – apsola pats *sevi*).

Taču šādi (piesardzīgi) formulētā tēze nepavisam nav pašsaprotama. Jo kāpēc un kā pasludinātais dotums ir atkarīgs no savas pasludināšanas? Vai citādi par pasludināto neko nezina un tas nevar kļūt tik iedarbīgs, ciktāl nezināmo nevar pieņemt brīvi? Taču, ja atbild tā, vajadzētu izskaidrot, ka un kāpēc tieši bez *šā* pasludinājuma nekas nebija zināms par pasludināto. Un tālāk: *kur* vajadzētu pastāvēt jaunajai un pēdējai Dieva valstības tuvajai atnākšanai (*Nahegekommensein*), ja, proti, bez Jēzus pasludināšanas tā nebūtu zināma, taču būtu par sevi neatkarīgi no savas pasludināšanas? Kā Jēzus reliģiskās pieredzes ietvaros varētu izskaidrot, ka Viņš zina par Dieva drīzu atnākšanu kā par kaut ko jaunu,

ja Viņš pats stāsta vienkārši nezinošajiem to, kas pirms šīs pasludināšanas gan ne vienmēr jau būtu pastāvējis, taču būtu noticis neatkarīgi no tās? Bet kur, kad un kā to var uzzināt pats Jēzus? Ja ar nosacījumu, ka ir tik daudz jautājumu, uz kuriem nav atbilžu, un ja ar skaidru prātu un godīgi, ņemot vērā tīri gnoseoloģisko nepieciešamību, Jēzus sludināto par Valstību domā tālāk, vajadzētu sacīt, ka Viņš nepavisam nav sludinājis kaut ko pavisam īpaši "jaunu", bet gan tikai, kaut arī pravietiskā radikalitātē, no jauna pasludinājis veco. (Viņa oriģinalitāte patiešām ļoti bieži tiek apšaubīta.)

Tātad neatliek nekas cits, kā sacīt: Jēzus piedzīvoja tādas attiecības ar Dievu, kādas Viņš, no vienas puses, – salīdzinājumā ar citiem cilvēkiem – pieredzēja kā vienreizīgas un jaunas, un kuras Viņš, no otras puses, uzlūkoja kā paraugu citiem cilvēkiem viņu attiecībās ar Dievu; Viņš izjuta savu vienreizīgo un jauno "dēla attieksmi" pret "tēvu" kā nozīmīgu visiem tādā nozīmē, ka Dieva tuvība visiem cilvēkiem tagad notika no jauna un neatgriezeniski. Šajā savā vienreizīgajā un mums tomēr par paraugu ņemamajā attieksmē pret Dievu pirmsaugšāmcelšanās Jēzus savā personā var pieredzēt Dieva valstības jauno atnākšanu kā pamatotu un tādējādi apzināties šo atnākšanu kā tieši saistītu ar savu pasludinājumu kā tieši *savu* pasludinājumu. Ar to netiek noliegts, ka tas viss savu pēdējo radikalitāti pats par sevi un priekš mums iegūst caur Viņa nāvi un augšāmcelšanos. Taču kļūst saprotams, kā Jēzus jau pirms augšāmcelšanās varēja sevi apzināties un pieredzēt kā absolūtais Pestītājs, ja arī šī pašinterpretācija priekš mums savu galējo ticamību gūst caur augšāmcelšanos un visupirms caur to atklājas savā galējā dziļumā. Jēzus sevī izjūt to radikālo, uzvarošo Dieva pievērstību Viņam, kuras agrāk nebija starp "grēciniekiem", un sajūt to kā nozīmīgu, noderīgu un neatgriezenisku *visiem* cilvēkiem. Viņš jau kā pirmslieldienu [Jēzus] pēc savas pašizpratnes ir vēstnesis, kurš savās runās un rīcībā izteic Dieva valstību tādu, kāda tā iepriekš nebija un kāda tā kļūst *caur* Viņu un *Viņā*. Vismaz šajā ziņā pirmsaugšāmcelšanās Jēzus sevi apzinās kā absolūto Pestītāju, par kuru augstāka vairs nav.

e) Pirmslieldienu Jēzus attieksme pret savu nāves likteni

Pirmslieldienu Jēzus brīvi gāja pretim savam liktenim un novērtēja to (savā eksplicītajā apziņā) vismaz kā pravieša likteni, kas Viņam neatņēma Viņa vēsts [spēku] un šajā vēstī Viņu pašu (kaut arī Viņam nācās

[šo vēsti] pieņemt kaut kādā neizprotami jaunā un neparedzētā veidā), bet palika iekļauts Dieva nolūkā, ko Jēzus apzinājās kā piedodošu tuvību pasaulei. To var parādīt vēsturiski precīzāk citiem vārdiem, izvedināt kā kaut ko pašsaprotamu no notikumu dabas. Ja mēs turēsimies pie šā vēsturiskā minimālizteikuma, tad mums var palikt vēsturiski atklāts jautājums, vai pirmslieldienu Jēzus pats savu nāvi eksplicīti interpretēja kā "izpirkšanas upuri" par pasaules [grēkiem], vai uzskatīja to kā nepieciešamu, tēva gribas prasītu paklausību – "taisnīgā nāves" nozīmē –, vai arī tā ir tāda pēclieldienu, kaut arī pareizas teoloģijas, interpretācija, vai arī šāda alternatīva no sākta gala pati ir pārāk rupja un pārāk vienkārša.

Fundamentālteoloģiskā ziņā šāds minimālizteikums ir pietiekams. Jo: a) nāves likteni brīvi pieņemošais nodod sevi neparedzamām un neaprēķināmām savas eksistences iespējamībām; b) nāvē Jēzus saglabā savu unikālo pretenziju uz savas mācības un savas personas identitāti ar cerību, ka pašā nāvē Dievs Viņu šajā pretenzijā atbalsta. Bet līdz ar to šī nāve ir izpirkums par pasaules grēkiem, un šajā ziņā samaksāts pietiekami, ja ņemam vērā, ka Pāvila mācība par pestīšanu tiek saprasta kā attaisnojama, kaut arī sekundāra interpretācija tam, ka Jēzus nāvē un augšāmcelšanās [aktā] Dieva pestīšanas griba vēsturiski parāda sevi kā uzvarošu un neatgriezenisku, un līdz ar to ir pasaulē pilnīgi un galīgi "klātesoša", t. i., citiem vārdiem, šis "izpirkšanas upuris" tiek interpretēts arī teoloģiski pareizi, nevis nepareizi kā saniknotā Dieva "iežēlināšana".

f) Brīnumi Jēzus dzīvē un to fundamentālteoloģiskais nozīmīgums

Jautājumi par Jēzus brīnumu nozīmi mūsu ticībā Viņam

Evaņģēliju ziņās par Jēzus dzīvi tiek vēstīts par Viņa varenību, zīmēm un brīnumiem. Šeit būtu iepriekš jāpieņem, ka vēsturiska kritika šo varenību kopumā nevar vienkārši izdzēst no Jēzus dzīves kā vēlākus piedzejojumus. Jēzus kaut kādā pakāpē bija brīnumdaris, kurš savos darbos saskatīja zīmi, ka ar Viņu ir atnākusi jauna Dieva valstības tuvība.

Taču mums jautājums ir šāds: kāda nozīme šiem "brīnumiem" ir *mūsu* ticības attiecībās pret Jēzu kā absolūto Pestītāju? Šo jautājumu var sadalīt atsevišķos jautājumos.

1) Kas paliek pāri no vēsturiskiem faktiem par šiem brīnumiem, ja vēsturiskā kritikā mums ir jārēķinās ar to, ka evaņģēliju ziņās šie

Jēzus varenības apliecinājumi, kuru vēsturisko pamatu nevar apšaubīt, tomēr kaut kādā ziņā būtu "pārspīlēti"?

2) Kā precīzāk būtu jāinterpretē tas, kas nešaubīgi paliek pāri, ja, piemēram, pēkšņās slimību dziedināšanas uzreiz un bez ierunām nevajadzētu interpretēt kā tieši Dieva radītus brīnumus klasiskās fundamentālteoloģijas nozīmē?
3) Vai ar priekšnosacījumu, ka atbildam vai neatbildam uz abiem pirmajiem jautājumiem, katoliskajai fundamentālteoloģijai ir obligāti prasīts šiem brīnumiem (Jēzus dzīves ietvaros un neaplūkojot Viņa augšāmcelšanos) *priekš mums šodien* pierakstīt kādu nepieciešamu funkciju sakarā ar Jēzus pretenzijas leģitimāciju mūsu patiesības apziņai?

Vatikāna I koncilu respektējoša katoliskā fundamentālteoloģija nevar augstprātīgi apiet šos jautājumus. Tāpēc tie jāaplūko nedaudz pamatīgāk.

Oficiālā baznīcas mācība un pašreizējā izpratnes situācija

Ja mēs visupirms atbildēsim baznīcas tradīcijas, īpaši 19. un 20. gs. fundamentālteoloģijas un Vatikāna I koncila, garā, tad būtu jāsaka: leģitimācija šai Jēzus pretenzijai uz mūsu ticību Viņam kā mesijam un uz galīgo Dieva valstības atnākšanu ir dota Viņa brīnumos un Viņa augšāmcelšanās [aktā]. Tā atbild Vatikāna I koncils (sal. DS 3009). Ja tur bez visa vēl norādīts uz pravietojumiem, tad mums šī diferencēšana šeit nav speciāli jāveic. Izejot no sacītā, var arī teikt, ka šī tradicionālā mācība, nekādā ziņā neizslēdzot brīnumus no Jēzus dzīves, kategoriski neprasa šos brīnumus Jēzus dzīvē pašus par sevi vien, bez Jēzus augšāmcelšanās – proti, priekš mums šodien, – aplūkot kā kategorisku Jēzus pretenzijas leģitimāciju. Šis oficiālās baznīcas mācības izteikums ir saistīgs tiktāl, ciktāl tas globāli attiecas uz Jēzus brīnumiem, tātad ieskaitot Viņa augšāmcelšanos, un neliedz mums ieviest atšķirības attiecībā uz dažu šā veseluma momentu fundamentālteoloģisko nozīmi.

Šis tradicionālās katoliskās fundamentālteoloģijas un kristietiski katoliskās pašizpratnes, ticības kā tādas pašinterpretācijas izteikums, protams, rada problēmu pārpilnību, un – kā vaļsirdīgi jāteic – mūsdienu cilvēkam [tas ir] kaut kas vairāk nekā tikai *viens* piedauzības akmens. Šim cilvēkam – tātad mums –, protams, nav viegli Jēzus augšāmcelšanos izprast kā ticības *pamatu*, pat ja viņš ir gatavs augšāmcelšanos uztvert kā ticības *priekšmetu*, turklāt viņam arī tā var izskatīties kā ārkārtīgi pārgalvīga viņa ticības uzdrošināšanās. Šā gājuma nākamajā nodaļā mēs

par to runāsim detalizētāk. Bet, kas vispār attiecas uz brīnumiem, kādi tiek stāstīti par Jēzus dzīvi, mūsdienu cilvēkam ar visu viņa personisko reliģiozitāti un visu cilvēcisko respektu pret reliģiskajām realitātēm, pret citu cilvēku, citu laiku (līdz pat mūsdienām) ticību brīnumiem, pavisam viegli var rasties viedoklis, ka viņš nekādi nesaprot, kādam patiesībā vajadzētu būt brīnumam. Viņš varētu to izvērtēt tikai kā kādu mitologēmu, kas racionāli tehniskā pasaulē, kāda ir mūsu pasaule, pie vislabākās gribas vairs neiederas. Patiesībā viņš nevarētu iedomāties tādu Dievu, kuram, lai glābtu cilvēku, vajadzētu nodarboties ar brīnumiem. Viņš nevarētu citādi, kā vien šaubīties par Jēzus dzīvē [notikušo] brīnumu vēsturisko pierādāmību vai arī tos izskaidrot tā – nav svarīgi kā kuro reizi –, ka viņam nevajadzētu nepieciešami tos izprast kā tiešu Dieva varenības [apliecinājumu], kas lauž visus dabas likumus. Tālāk viņš sacīs, ka ir pārsteigts par to, ka [kāds] iedrošinās prasīt, lai viņš domātu, ka iepriekš ir bijis vairāk brīnumu, nekā viņš varētu atklāt visapkārt savā paša dzīvē un mūsdienu pieredzes pasaulē. Tālāk tā ir teoloģiska problēma, kā brīnumi Jēzus dzīvē attiecas pret brīnumiem kā tādiem, proti, pret Viņa augšāmcelšanos, tā kā Jaunās Derības koncepcijā šie brīnumi un augšāmcelšanās brīnums acīmredzami neatrodas vienkārši viens otram līdzās, bet gan sākotnējās draudzes ticības pamatojumā Jēzus augšāmcelšanās neapšaubāmi ieņem unikālu vietu un netiek iekļauta līdzās pārējiem vēsturiskā Jēzus brīnumiem. Šie brīnumi, par kuriem vienkārši tika stāstīts Jēzus dzīvē, apustuliskajā vēstījumā iznirst šķietami perifērijā, un patiesībā tie pat nevar tikt lietoti kā apustulisks arguments, bet tiek stāstīti vienīgi kā konkrētu Jēzus un Viņa dzīves ainu attēlojums.

Par vispārīgo brīnuma jēdzienu

Visupirms jāmēģina kaut ko pateikt par vispārīgo brīnuma jēdzienu, kaut arī tieši te noskaidrosies, ka homogēna vai pat viennozīmīga brīnuma jēdziena vispārību var aizstāvēt tikai ar daudzām atrunām un ierobežojumiem.

Visupirms Jaunajā Derībā ir ļoti skaidri pateikts, ka šos brīnumus Jēzus dzīvē no sākta gala nedrīkst aplūkot kā burvju mākslinieka demonstrācijas, kuras tai realitātei, kuru tām vajag apliecināt un leģitimēt, būtu *pavisam* ārējas. Nepavisam nav tā, ka principiāli ar katru brīnumu – ja tas savā izcelsmē nāk no Dieva – varētu apliecināt jebkuru patiesību vai realitāti, ja tikai šī realitāte un brīnumus darošais Dievs pievieno tai šo

brīnumu. Brīnums Jaunajā Derībā ir *semeion*, kāda zīme, tas nozīmē, paša Dieva pestīšanas darba izpausme žēlastībā un atklāsmē. "Zīme" tātad ir iekšējs, pie Dieva pestīšanas darba piederīgs paša šā pestīšanas darba moments, tā izpausme vēsturiskā tveramībā, savveida ārējais slānis, kurā atklāsmi sniedzošais Dieva pestīšanas darbs ietiecas mūsu ķermeniskās pieredzes dimensijā. Tātad šāda zīme savā pašas dabā un veidolā ir būtiski un nepieciešami atkarīga un nosacīta no atbilstošās tā dabas, kas ar "brīnumu" sevi grib parādīt un kas tieši – jo tas ne vienmēr ir viens un tas pats – kādā reālā pestīšanas vēsturē brīnumam ikreiz ļauj tapt pavisam citādi, kad arī brīnuma veidols ir līdzdalīgs vēsturiskajā pestīšanas un atklāsmes vēstures procesā kā tādā.

Tādējādi, pamatojoties uz Jaunajā Derībā apliecināto brīnuma būtību, no sākta gala ir jāgaida, ka brīnums – ja tāds pastāv – ne vienmēr ir viens un tāds pats. Principā to pašu var teikt par to biežumu. Brīnumiem piemīt ne tikai iekšēja variabilitāte; gluži otrādi, tie savā būtībā un tāpēc arī no sākta gala – tas ir ļoti svarīgi – pirmpamatā ir "brīnumi" *kādam noteiktam adresātam*. Tie nav *facta bruta*, bet ir uzruna izzinošajam subjektam pavisam noteiktā vēsturiskā situācijā. Būtu absurdi pieņemt, ka varētu būt tādi brīnumi, kuri tikai notiek, bet nevienam neko negrib pateikt, [brīnumi,] ar kuriem Dievs zināmā mērā koriģētu objektīvās pasaules norisi.

Brīnumi un dabas likumi

No šejienes kļūst skaidrs, ka brīnuma jēdziens kā epizodiska dabas likumu atcelšana no Dieva puses ir augstākajā mērā problemātisks. Ciktāl Dievs iepretim galīgajai pasaulei atšķiras no tās un ir absolūti brīvs, šādu brīnuma jēdzienu var pieņemt kā dabas likuma salaušanu. Ja ar šo formulu – Dievs brīnumā atceļ dabas likumu vienam noteiktam gadījumam – nevēlas izteikt neko citu kā vien kristietiskajam Dieva jēdzienam piederīgo faktu, ka Dievs stāv iepretim šai pasaulei suverēnā brīvībā, visvarenībā un pārākumā pār pasauli un *šajā* ziņā nav saistīts ar dabas likumiem, tad, protams, var sacīt: brīnumi ir kaut kas tāds kā dabas likumu salaušana. Ja tomēr šajā tradicionālajā izteikumā par brīnuma būtību arī var atrast zināmu jēgu, šis jēdzieniskums vēl nav pamatots savā nozīmē un noderīgs brīnuma kā zīmes pamatojumam un izzināmībai, nav norādīts kā Dieva pestīšanas darba izpausme mūsu pasaulīgās dimensijas pieredzē. Tas izriet jau no tā, ka lielākā daļa brīnumu, kuri faktiskajā pestīšanas un atklāsmes vēsturē pēc Jaunās

Derības un baznīcas pieredzes sastopami kā ticību pamatojošas zīmes, tur, kur tie tiek pierādīti kā vēsturiski reāli notikuši, tie nekad nav droši un pozitīvi pierādāmi kā dabas likumu atcelšana vai ļoti reti tādi ir. Te mēs pagaidām izslēdzam – jo tas ontoloģiski ir *sui generis* gadījums – Jēzus augšāmcelšanos.

Ir daudz kas jāpārdomā, lai redzētu, kāpēc un kā dabas likuma atcelšanas jēdzienu var, ja nu ne apstrīdēt, tad vismaz nelikties par to zinis, ar to nenoliedzot vai neapdraudot pareizi izprastu un ticību leģitimējošu brīnuma funkciju. Visupirms: mūsu modernajai pieredzei un pasaules interpretācijai jebkurš realitātes slānis, jebkura dimensija savā uzbūvē virzās no apakšas uz augšu, t. i., no tukšākā un nenoteiktākā līdz kompleksākajam un piepildītākajam, un ir atvērta augstākai dimensijai. Augstākā dimensija implicē savā pašas īstenībā zemāko dimensiju kā savu momentu, atceļ – taču Hēgeļa nozīmē – to sevī, saglabājot un pārspējot, turklāt nepārkāpjot zemākās dimensijas likumus, kaut arī augstāko nevajag izprast kā komplicētāku zemākā gadījumu un izskaidrot, izejot no tā. Cilvēka savdabība, [viņa] radikāla neatvedināmība un būtiska novitāte iepretim vien bioloģiskajai un fizikāli ķīmiskajai dabai neimplicē to, ka cilvēkam, ciktāl viņš savā realitātē uzņem materiālo, ķīmisko, fizikālo un dzīvnieciski fizioloģisko, tādēļ vajadzētu pārveidot šo realitāti pašā tās struktūrā. Drīzāk var teikt, ka materiālā un bioloģiskā dimensija sevi atceļ brīvībā, netiekot pārveidota savās pašas struktūrās, jo tā no sākta gala ir atvērta šai augstākajai sfērai un ir multivalenta. Tāpēc materiālā, bioloģiskā pasaule var kļūt par vēsturiskā gara izpausmēm kā tā iekšējais moments; zemākā materiālā un bioloģiskā pasaule var tikt integrēta augstākā kārtībā no savas iekšējās būtības un savas nenoteiktības un no turpmākās noteicamības, ar šo integrāciju nezaudējot savu pašas likumiskumu. Piemēram, cilvēks sava miesiskā garīguma īstenojumā nekad nav vienkārši dzīvnieks, taču tas nenozīmē, ka viņa miesiskā garīguma notikumos (kuri nevar adekvāti tikt sadalīti tīri garīgajā un bioloģiski materiālajā) pilnībā negatīvā nozīmē vajadzētu tikt atceltiem un zaudēt spēku bioķīmijas vai vispārējās bioloģijas, vai dzīvnieciskās izturēšanās likumiem. Cilvēks – pretēji tikai bioloģiskajam – īsteno brīnumu, t. i., sava miesiskā garīguma jēgas neatvedināmību, un šis brīnums pastāv tieši tajā, ka viņš īstenībai un tīri bioloģiskā [elementa] likumam liek kalpot sev.

"Brīnums" tādējādi ir augstākās sfēras neatvedinātība no zemākās dimensijas, kurā augstākā dimensija gūst savu izpausmi, turklāt

šī izpausme reizē parāda zemākās un augstākās dimensijas būtību, un šos divus aspektus nevar adekvāti nodalīt vienu no otra. Ir vajadzīga zināma intuīcija un zināma paļāvīga pašatdeve, lai saskatītu augstāko izpausmi zemākajā un neļautos kārdinājumam augstāko tomēr iekausēt zemākajā, neieraugot kvalitatīvu lēcienu.

Šī visu vēsturisko, plurālo un tomēr vienību veidojošo pasauli caurvijošā attiecība ir spēkā arī starp cilvēka "dabas" dimensiju kā dabaszinātniski konstatējamu un izteicamu realitāti, no vienas puses, un vienreizīgā, radošā un neparedzamā brīvības dimensiju, no otras puses. Šī attiecība starp divām dimensijām, no kurām augstākā nav atvasināma no zemākās un tomēr parādās tajā un tur izpaužas ar saviem līdzekļiem, ir spēkā ne tikai starp cilvēka materiālo un bioloģisko sfēru, no vienas puses, un garīgi personālo sfēru vispārīgi un abstrakcijā, no otras puses, bet arī šīs cilvēka garīgi personiskā vēsturiskuma sfēras vispār savstarpējās attiecībās ar konkrēti atsevišķo cilvēku viņa brīvībā un vienreizīgajā lēmumā. Ik reizi cilvēciskā lēmuma vienreizīgajai situācijai jāparādās vispārēji vēsturiskā un starpcilvēciskās pieredzes situācijā, jāpadara uzruna citiem cilvēkiem tverama. Tajā jābūt iespējai dot zīmes par ikkatra vienreizīgā lēmuma pareizību.

Brīnums attiecības "Dievs – pasaule" rakursā

Ja mēs šeit ievedam brīnuma jēdzienu, kas ar pilnām tiesībām ignorē jautājumu par dabas likumu atcelšanu nevis skepticisma dēļ, bet balstoties uz brīnuma būtību, tad mēs iesaistām spēlē tikai to, ko mēs jau tikām sacījuši par faktiskajām Dieva attiecībām ar Viņa radīto pasauli. Dievs nav tikai tas, kurš rada kādu no Viņa atšķirīgu pasauli ar tās struktūrām, likumiem un tai piemītošo dinamiku, un pastāvīgi no sevis, sava radošā pamata stata šo pasauli. Dievs sevi pašu savā brīvajā pārdabiskajā pašvēstījumā ir padarījis par šās pasaules un tās vēstures pēdējo un augstāko dinamiku tā, ka cita radīšana no sākta gala jāsaprot kā dievišķā pašvēstījuma moments citam, moments, kas šo Dieva pašvēstījumu pieņem kā sevis paša iespējamības priekšnosacījumu, jo tieši pasaulē, kas radīta *ex nihilo sui et subiecti*, tiek konstituēts šā Dieva pašvēstījuma adresāts. No šāda viedokļa raugoties, dabas likumi un arī vēsturiskā [faktora] vispārējās likumsakarības no sākta gala jāaplūko kā šā priekšnosacījuma struktūras – priekšnosacījuma, kuru kā savu iespējamību rada Dieva brīvais personālais pašvēstījums. Dabas un arī vēstures likums no šā sākumpunkta jāaplūko kā žēlastības moments,

t. i., dievišķā pašvēstījuma – tātad arī kā atklāsmes un pestīšanas vēstures – moments. Šādi raugoties, tātad tieši no teoloģiska aizsākuma un nevis no vienkārša modernā racionālā skepticisma [viedokļa] nav skaidrs, kāpēc šo priekšnosacījumu vajadzētu novērst un atstādināt tad, ja dievišķais pašvēstījums parādās savā priekšnosacījumā, kuru tas taču dod pats sev, t. i., ja brīnumam kā Dieva pestīšanas zīmei jāparādās atbilstoši šā pašvēstījuma vēsturiskajai fāzei.

Pēc šiem apsvērumiem mēs varam sacīt: brīnums teoloģiskā un nevis brīnumrādīšanas nozīmē ir dots tur, kur garīga, Dieva noslēpumam atvērta cilvēka skatienam notikuma konkrētā konfigurācija ir tāda, ka šajā konfigurācijā nepastarpināti ir līdzdalīgs tāds dievišķais pašvēstījums, kuru šis cilvēks savā transcendentālajā žēlastības pieredzē vienmēr jau "instinktīvi" pārdzīvo un kurš, no citas puses, parādās tieši "brīnumainajā" un tā sevi kā tādu apliecina.

Brīnums kā aicinājums

Neierastais, "brīnumainais" – šādā parādībā raugoties uz tās attiecību pret realitāti, kurā un no kuras šī parādība veidojas, – var būt ļoti daudzveidīgs atkarībā no tā nozīmes, uz ko šāda parādība aicina un kam tai ir jāleģitimē cilvēka lēmums. Pilnīgi pietiekami, ka šai parādībai, mērojot ar atbilstošā cilvēka kopējo situāciju, piemīt tāda aicinājuma funkcija, ka šis cilvēks savā situācijā [jūt] tikumisku pienākumu uzklausīt šo "mājienu". Tāpēc visnotaļ var būt tā, ka noteiktas parādības zīmes funkcija dota kādam konkrētam cilvēkam, un reizē citam cilvēkam tā varētu būt nenozīmīga. "Lūgšanas uzklausīšana" neprasa – raugoties abstrakti – pierādāmi pārsniegt fiziskās vai bioloģiskās iespējas, taču kādam noteiktam cilvēkam tā var būt zīmes funkcija par Dieva eksistenciēlu aicinājumu.

Vienmēr ir jāatceras, ka brīnums nevar būt vienkārši kāds notikums neitrālas lietu pasaules ietvaros, kas vienādā mērā būtu pieejams un jēgpilns ikvienam, bet gan ir aicinājums noteiktam cilvēkam konkrētas situācijas ikreizējībā (*Jemainigkeit*). Šādā pie paša brīnuma būtības piederīgā aicinājuma funkcijā šī funkcija nevar principiāli un vienmēr būt atkarīga no tā, ka "brīnumu" varētu pierādīt kā dabas likumu atcelšanu vai kā jebkuras statistiskās ticamības pārsniegšanu. Piemēram, pēkšņa slimības izdziedināšana kādā noteiktā situācijā konkrētam cilvēkam visnotaļ var būt eksistenciēls un saistošs arguments jautājumā par Dieva eksistenci vai Viņa mīlestību, pieņemot, ka šis cilvēks iepriekš, pirms šis

brīnums notika, nebija uzskatījis par iespējamu viennozīmīgā pārliecībā apgalvot, ka nekāda Dieva nav. Taču, ja šāds cilvēks ir pārliecināts, ka viņam jārēķinās ar Dieva eksistenci un pasaules jēgpilnu norisi un arī ar savas eksistences veidola jēgpilnību, tad šāda slimības izdziedināšana cita starpā var implicēt tikumisko pienākumu rīkoties atbilstoši jēgas aicinājumam – turklāt šāda prasība rodas, pirms vēl parādās iespēja pierādīt, ka šī dziedināšana bija pozitīvs dabas likumu atcēlums. Ja cilvēks šādā gadījumā tā nerīkotos, viņš nepieņemtu savu lēmumu, pamatojoties uz savas konkrētās klātesamības situācijas kopumu.

Ja mēs tādējādi brīnumu aplūkojam kā mūsu cilvēciskās pieredzes horizontā sastopamu notikumu, tad par šādas brīnuma kā zīmes būtības priekšnosacījumu jāuzskata tas, ka cilvēkam piemīt kāda iekšēja atvērtība savas klātesamības pēdējai nekontrolējamībai, spēja pamanīt savas šeitesamības konkrēto jēgpilnību, kas nevar adekvāti izšķīst tīri vispārīgā likumībā, bet gan saglabā jēgas prasību un jēgas jautājumu pat tur, kur, mērojot ar vispārējiem likumiem, "viss ir skaidrs". Garīgi personālās eksistences vienreizīgumu nekad adekvāti nevar aptvert kā vispārējā funkciju, kaut arī šim konkrētajam tāpēc vēl nepavisam nav jāiziet ārpus vispārējo likumsakarību ietvariem un jāizskatās pēc šo vispārējo likumu atcelšanas.

Tātad brīnums kā priekšnosacījumu pieņem cilvēku, kurš vēlas savas klātesamības dziļumos ļauties aicinājumam gribošā atvērtībā atsevišķi brīnumainajam savā dzīvē, – brīnumainajam, kas taču pastāvīgi pavada visu pārredzamo pieredzes pasauli un reizē to pārsniedz: savdabīgā iekšējā atsegtībā un savas gara veidotās dabas vispārīgajā atvērtībā, kuras dēļ cilvēkam ir principiāls uztvērīgums, kas vērsts uz viņa pieredzes pasaules viņpusību, kaimiņattiecībām ar Dievu. Protams, viņam šīs kaimiņattiecības ir jāatklāj aizvien no jauna, izlaužoties cauri visiem pasaulīgajiem nocietinājumiem un aizsegiem tādā vienkāršā savas būtības pirmatnīgā plašuma realizācijā ticībasgribā, piederībā Dievam un godīgā savas galīgās šeitesamības apliecinājumā, kas viņam ļauj apzināties savu Viņa pārvaldīto horizontu galējo svārstīgo nedrošību un viņā uztur to pazemīgi jūtīgo apbrīnu, ar kādu viņš kā aicinājumu uz atbildīgu pārbaudījumu uztver savas pieredzes pasaules notikumus to konkrētībā un pats sevi ar to apzinās kā pilnvarotu un pienākuma saistītu vēsturiskam dialogam ar Dievu. Arī Svētie Raksti zina šo fundamentālo ticību cilvēkā kā priekšnosacījumu brīnuma pieredzēšanai, jo Jēzus vienmēr saka: "Tava ticība tevi dziedinās."

Dabaszinātniekam *kā tādam* nav nepieciešama šāda gatavība brīnumainajam. Viņam metodiski ir tiesības vēlēties visu izskaidrot, t. i., izprast kā vispārīgās likumsakarības sekas, un tāpēc viņš, būdams tāds, var atstāt bez ievērības to, ko viņš nevar pozitīvi izskaidrot, atstāt to kā vēl neizskaidrotu resp. kā tādu, kas viņu kā dabaszinātnieku neinteresē. Priekšnosacījums tam visam gan ir šāds: dabaszinātnieks savā metodoloģiskajā atturībā apzinās, ka viņa metode ir apriora ierobežošanās attiecībā pret viņa unikālās eksistencielās šeitesamības kopējo horizontu un kopējo veidu, turklāt ir skaidrs, ka viņš var būt ne *tikai* dabaszinātnieks, bet, realizējot savu šeitesamību, vienmēr jau pārkāpj šo metodoloģiski aprioro robežlīniju un, būdams tikumisks savā rīcībā, var izlemt *ne tikai* pēc eksakto zinātņu likumiem.

Dažādie Jēzus brīnumi un vienreizīgais Viņa augšāmcelšanās brīnums

No šiem vispārīgajiem apsvērumiem par brīnuma būtību un funkcijām, par tā pieredzēšanas priekšnosacījumiem un tā aicinājuma raksturu ir saprotams, ka mūsu jautājumam par Jēzus pretenzijas leģitimitāti jautājums par brīnumiem Viņa dzīvē no sākta gala ir jautājums par realitātes un Jēzus dzīves *kā veseluma* notikuma zīmjveidīgi brīnumaino [aspektu]. Bet tas mums konkrēti nozīmē, ka ir jājautā par Jēzus augšāmcelšanos, jo tā – ja to pieņemam – ir *galvenais* brīnums Jēzus dzīvē, kurā radikālā vienībā koncentrējas un mums parādās patiesais jēgas skaidrojums. Ar to mēs neapstrīdam to brīnumu nozīmi, kurus Jēzus veica savā zemes dzīvē, kaut arī jāteic, ka tie savā kategoriālajā konkretizācijā mums ir atbīdīti tālākā plānā. Tie bija aicinājumi tiem, kuri šos aicinājumus nepastarpināti piedzīvoja savas eksistenciēlās situācijas veselumā, kura – attiecībā uz šādiem atsevišķiem brīnumiem – nav mūsu situācija.

Tā kā atsevišķie brīnumi Jēzus dzīvē to nozīmē un izzināmībā mums atvirzījušies tālāk nekā augšāmcelšanās, kura mūs nepastarpināti uzrunā, tāpēc ka tai piemīt totālu jēgas jautājumu atbildes raksturs, mums nevajadzēs šeit nodarboties ar atsevišķiem brīnumiem Jēzus dzīvē. Mēs varam vien teikt, ka šie brīnumi kopumā vēsturiski nav izdzēšami no Jēzus dzīves, jo tie tiek pieņemti neapšaubāmos Jēzus izteikumos un turklāt netiek noliegti arī, piemēram, talmūdiskajos avotos.

Tādējādi mēs varam ierobežoties ar jautājumu par Jēzus augšāmcelšanos un tās vēsturisko ticamību, jo tā mūs uzrunā būtiski radikālākā veidā nekā atsevišķie brīnumi Jēzus dzīvē, jo tai piemīt visaugstākā

identitāte no pestīšanas zīmēm un pestīšanas īstenības (vairāk nekā visiem citiem iedomājamiem brīnumiem) un uzrunā mūsu – ar transcendentālo nepieciešamību doto – pestīšanas un augšāmcelšanās cerību.

6. Jēzus nāves un augšāmcelšanās teoloģija

a) Iepriekšēja piezīme

Šajā nodaļā Jēzus nāves un augšāmcelšanās teoloģija nav jāapskata tā, kā tā jau skaidri izvērsta Pāvila, Jāņa [evaņģēlijos] un Vēstulēs ebrejiem, vai arī kā tā pasniegta oficiālajā baznīcas mācībā. Abi varianti tiks tematizēti tikai septītajā nodaļā. Tur abi jāaplūko reizē, jo, par spīti Jaunās Derības kristoloģijas un soterioloģijas atšķirīgumam un par spīti jaunajai un jēdzieniski citādajai oficiālajai baznīcas kristoloģijai, "vēlīnā" Jaunās Derības kristoloģija un soterioloģija (t. i., Jaunās Derības autoru teoloģija), no vienas puses, – caur skaidru Logosa teoloģiju, pirmseksistences mācību, Jāņa (*johanneische*) Es-izteikumiem, kategorisku citu diženuma predikātu lietojumu, skaidru soterioloģiju utt. – un oficiālo kristoloģiju un soterioloģiju, no otras puses, salīdzinājumā ar atšķirību starp zemes Jēzu, Viņa nāvi un Viņa augšāmcelšanos pirmo liecinieku apziņā *un* vēlākajām Jaunās Derības kristoloģijām un soterioloģijām, neuzrāda nekādas citādi veidotas vai lielākas grūtības kā pirmā atšķirība, kaut reizē otrā nosauktā ir nozīmīgākā. Savstarpējais pārcēlums turp un šurp starp Jaunās Derības kristoloģiju un soterioloģiju un oficiālo kristoloģiju un soterioloģiju, raugoties kopumā, mums šodien nav nekāda īpaši grūta problēma, lai arī cik gara un komplicēta būtu "vēlīnās" Jaunās Derības kristoloģija un soterioloģija sekojošajā oficiālajā [kristoloģijā]. "Vēlīnās" Jaunās Derības kristoloģijas un soterioloģijas pirms vēstures Jēzus un pirms Viņa personas un tās likteņa sākotnējās izziņas uzrāda tās pašas neērtības un grūtības, kā tas ir oficiālās kristoloģijas gadījumā. Tāpēc visupirms, iekams mēs pievērsīsimies vēlākajām Jaunās Derības kristoloģijām un soterioloģijām, mūs nodarbina tikai jautājums par to kristoloģiju, kura dota apustuļu pirmajā pieredzē ar krustāsisto un augšāmcēlušos Jēzu.

Tas, kas mūs šeit nodarbina, visupirms ir izpratnes priekšnosacījumu atrašana šāda Jēzus kā Kristus sākotnējās uztveres kodola radīšanai un tad paša sākotnējā pieredzes kodola radīšanai; pieredzes, kura ir sākotnējā,

neatvasinātā, pirmā kristoloģijas atklāsme, kas sevi reflektēti un artikulēti izteic "vēlīnajā" Jaunajā Derībā un oficiālajā baznīcas mācībā. Ja mēs tā jautājam [par laiku] pirms Jaunās Derības kristoloģijas, tad tas nenozīmē, ka mēs nedrīkstētu savā rīcībā ņemt vērā šo attīstīto kristoloģiju. Ziedus mācās pazīt no saknēm *un* pretēji. Tas, ka šāda atgriešanās pie sākotnējās atklāsmes (kā notikuma un ticības pieredzes) vienmēr arī neizbēgami līdzi nes savu teoloģisko nozīmi, nav nekāds ieganstspret šo nodomu. Jo apli starp sākotnējo pieredzi un skaidrojumu nevajag vis atcelt, bet gan tas jāiziet iespējami saprotami no jauna.

b) Intelektuālie priekšnosacījumi, lai izprastu izteikumus par augšāmcelšanos

Jēzus nāves un augšāmcelšanās vienība

Jēzus nāvi un augšāmcelšanos var saprast tikai tad, ja iekšējā šo abu realitāšu saattiecinātība – to vienība – tiek skaidri saskatīta, kurai iepretim "laiciskā" distance starp abiem notikumiem (ciktāl tā vispār jēgpilni var tikt domāta, ņemot vērā augšāmcelšanās [notikumā] doto nelaiciskumu) šeit gan nevar tikt noliegta, bet beidzot ir neatceļama. Jēzus nāve ir tāda, kura no sevis pašas būtības sevi atceļ augšāmcelšanās [notikumā], iemirst *tajā*. Un augšāmcelšanās nozīmē nevis jaunu – ar citu jauno piepildītu – laiku, tālāk vedošu Jēzus dzīves periodu, bet gan paliekošo, vienas, vienreizējās Jēzus dzīves glābto galīgumu, kurš tieši ar savu brīvo nāvi paļāvībā ieguva savas dzīves paliekošo galīgumu. No šejienes – ja Jēzus nāvei vispār ir soterioloģiska nozīme – šo nozīmi nevar piedēvēt nedz vienīgi nāvei, nedz augšāmcelšanās [notikumam], bet to var izgaismot te vienā, te otrā šā vienotā notikuma aspektā.

"Augšāmcelšanās" jēga

Mēs jau no paša sākuma kļūdaini sagrozīsim "augšāmcelšanās" jēgu vispār un arī Jēzus gadījumā, ja sākotnēji orientēsimies uz priekšstatu par fiziski materiālā ķermeņa atdzīvošanos. Ar to augšāmcelšanos, par kuru ir runa Jēzus augšāmcelšanās gadījumā (atšķirībā no mirušo pamodināšanas Vecajā un Jaunajā Derībā), domāta galīga konkrētās cilvēciskās eksistences glābtība (*Gerettetheit*) ar Dieva palīdzību un Dieva priekšā, paliekošais reālais cilvēka vēstures nozīmīgums, kas nedz virzās aizvien tālāk tukšumā, nedz arī izbeidzas. Šajā sakarā tieši nāve, bez kuras nav galīguma, ir būtisks noliegums un radikāla atteikšanās no izpratnes

modeļa par šī galīguma "kā", vienalga, vai tas būtu attiecināts uz kādas cilvēciskās eksistences "ķermeni" vai uz cilvēka "garīgo dvēseli". Kaps, kas atrasts tukšs esam, pats par sevi nevar apliecināt kādas augšāmcelšanās jēgu un eksistenci. Šeit var neapspriest jautājumu – tas jau no paša sākuma nav jāapstrīd –, kuram slānim Jēzus augšāmcelšanās tradīcijā pieder tukšais kaps un kāda tam tajā ir nozīme. Augšāmcelšanās no sākta gala nozīmē nevis pestīšanai neitrālu cilvēciskās eksistences palikšanu, bet gan tās pieņemtību un izglābtību (*Gerettetsein*) caur Dievu. Kas ir ar tiem, kuru galīgums nozīmē pazudināšanu, ir jau cits jautājums, kuru nevar tik vienkārši aptvert ar pestīšanai neitrāla jēdziena konstrukcijas palīdzību. No šejienes ir arī skaidrs: ja runa ir par augšāmcelšanos un šā vārda interpretāciju, nedrīkst šķirt personu un "darīšanu" (personas zemes dzīvi). Vārds "augšāmcelšanās" ir jāinterpretē – un tas notiek jau Jaunajā Derībā – tāpēc vien, ka jānovērš pārpratums par augšāmcelšanos kā atgriešanos vitālā, telplaiciskā šeitesamībā, kā mēs to pieredzam; jo nepareizi izprasta augšāmcelšanās nepavisam nevarētu būt pestīšana, kas atrodas mums neaptveramā, tikai Dieva iecerētā rīcībā. Īstenā "darīšana" – ja tā netiek ideālistiski ideoloģizēta – ir personas konkrētajā šeitesamībā īstenota darīšana; tātad kā paliekoši nozīmīga ir pašas personas nozīmība.

Tātad, ja gribētu sacīt: Jēzus augšāmcelšanās nozīmē, ka ar Viņa nāvi Viņa darīšana nav beigusies, tad – lai nodrošinātos pret ideālistisku "Jēzus darīšanas" pārpratumu, kā rezultātā šī darīšanas palikšana būtu vien kādas "idejas" nozīmīgums un iedarbīgais spēks, kas sevi vienmēr no jauna rada, – reizē vajadzētu pozitīvi un kritiski norādīt uz tikko kā sacīto. Tālāk vajadzētu vaicāt, kā tad ar sacīto kļūtu skaidrs, ka Jēzus darīšana vismaz Viņa dzīves laikā un Viņa pašinterpretācijā nesaraujami būtu bijusi saistīta ar Viņa personību, ja *Viņš* vienkārši būtu aizgājis bojā, kā šis sacītais šķietami liek domāt, un vien darīšana, kas patiesībā vairs nebūtu *Viņa* darīšana, dzīvotu tālāk. Turpinājumā ir jāuzsver: ja Jēzus augšāmcelšanās ir Viņa personas un darīšanas paliekošais nozīmīgums un ja šī persona-darīšana nenozīmē kāda cilvēka un viņa vēstures paliekamību, bet gan uzsver *uzvarošo* [raksturu] viņa pretenzijām būt par absolūto pestīšanas līdzekli, tad *ticība* Viņa augšāmcelšanās [notikumam] ir pašas šās augšāmcelšanās iekšējs moments un nevis kāda fakta konstatācija, kas savā būtībā tikpat labi varētu pastāvēt bez šās konstatācijas. Ja Jēzus augšāmcelšanās ir eshatoloģiska Dieva žēlastības uzvara pasaulē, tad to nevar iedomāties bez faktiski sasniegtas (kaut arī brīvas) ticības sev, [ticības], kurā augšāmcelšanās būtība nonāk līdz pilnībai.

Šajā ziņā var mierīgi sacīt un ir jāteic, ka Jēzus augšāmceļas savu apustuļu ticībā. Taču šī ticība, kurā Jēzus augšāmceļas, nav īsti un tieši ticība šim augšāmcelšanās [notikumam], bet ir tāda ticība, kura sevi apzinās kā Dieva veikta atbrīvotība no visiem galīguma, vainas un nāves spēkiem un caur to apzinās sevi spēcinātu, ka šī brīvība ir radusies Jēzū pašā un kļuvusi mums saskatāma. Ja – par to turpmāk vēl tiks runāts – ticība dod mums cerības uz mūsu "augšāmcelšanos", tad šī ticība tic *šo* augšāmcelšanos primāri no paša Jēzus un neaizvieto Viņa augšāmcelšanos ar [tādu] ticību, kurai vairs nevar tikt dots nekāds "saturs" (galu galā, lai cik nesaraujami saistīti būtu *fides qua* un *fides quae*, ticības akts un ticības saturs, jebkurš *fides qua* kā subjekta absolūta brīvība, kas nāk no Dieva un tiecas uz Viņu, vismaz implicīti jau ir savas augšāmcelšanās *fides quae*; sk. par to nākamajā punktā).

c) Transcendentālās augšāmcelšanās cerības kā Jēzus augšāmcelšanās pieredzes horizonts

Apkopojoša tēze

Ikviens cilvēks ar transcendentālu nepieciešamību vai nu brīvas pieņemšanas, vai brīva noraidījuma modā realizē cerību aktu uz savu augšāmcelšanos. Jo ikviens cilvēks vēlas sevi apliecināt galīgumā un pieredz šo pretenziju savas atbildīgās brīvības rīcībā, vienalga, vai viņš var šo savas brīvības realizācijas implikāciju tematizēt vai ne, vai viņš to pieņem ticot vai izmisīgi noraida. Taču "augšāmcelšanās" nav kāds papildu izteikums par kādas sekundāras cilvēka daļas likteni – izteikums, kuru no sākotnējās cilvēka izpratnes – cerot – nekādi nevarētu zināt, bet tas ir vārds, kas no cilvēka konkrētības sola paliekošu nozīmību visai cilvēka eksistencei. Ar "miesas" – kas ir cilvēks – augšāmcelšanos nav domāta ķermeņa – kas *pieder* cilvēkam kā tā daļa – augšāmcelšanās. Tātad, ja cilvēks apstiprina savu eksistenci kā paliekoši nozīmīgu un glābjamu un ja viņš turklāt nenonāk platoniski antropoloģiska duālisma gūstā, tad viņš apliecina savu augšāmcelšanos. Nevajag sacīt, ka ar to būtu iepriekšpieņemta kāda pavisam noteikta antropoloģija, kas būtu nošķirta no ārkārtīgi niecīgās cilvēka faktiskās pašizpratnes, lai tā vienkārši varētu noderēt kā priekšnosacījums atziņai par transcendentālām augšāmcelšanās cerībām. Proti, cilvēks nepavisam netiek saprasts kādā īpašā nozīmē (līdzās citām, katrā ziņā ne neiespējamām), bet gan cilvēks tiek "tverts" ļoti nefilosofiski, kāds viņš ir un kā mēs viņu *kā tādu*

uztveram. Jo ticība augšāmcelšanās [notikumam] nebūt iepriekš neparedz precīzāku jautājumu, kā cilvēka "daļas" un "momenti" (kuri pat netiek skaidri atšķirti) var savā galīgumā tikt doti; tā tikai *negatīvi* aizliedz no sākta gala nošķirt noteiktus cilvēka momentus kā nesvarīgus viņa galīgumam, pozitīvi nesniedzot tuvākus priekšrakstus par šā galīguma atsevišķu un savrupi aplūkotu "momentu" veidu.

Ar izteikumu par transcendentālām augšāmcelšanās cerībām netiek apstrīdēts, ka cilvēkiem no Jēzus augšāmcelšanās pieredzes labāk izdodas faktiski objektivēt šo pašizpratni. Aplis starp transcendentālo un kategoriālo pieredzi ir visur dots. Šī transcendentālā augšāmcelšanās cerība ir izpratnes horizonts ticībai par Jēzus augšāmcelšanos. Jo transcendentālā cerība uz augšāmcelšanos nepieciešami meklē – lai kur tā arī tiktu aizdzīta – tās vēsturisko pastarpinājumu un apstiprinājumu, ar kuru tā var kļūt kategoriska (un turklāt gūst tieši *eshatoloģisku* cerību iezīmi, kas uzliesmo, ja cerības piepildās). Tātad pamatos var būt runa, vai šīs transcendentālās augšāmcelšanās cerības vienkārši vēsturē *meklē*, ka tās varētu sastapt kādu augšāmcēlušos, vai arī tāds "jau" ir, un viņu kā tādu var pieredzēt ticībā. Ja tā ir vienīgā leģitīmā alternatīva, tātad, ja vēl neapmaksāts solījums (*Verheißung*) *vai* dzīve jau piepildījumu guvušu cerību ietvaros ir cilvēkam piemērotais, tad viņam nav skeptiski jānoslēdzas pret citu liecību, ka Jēzus ir dzīvs, ka Viņš ir augšāmcēlies.

Zināšana par savu nāvi

To, kas te īsumā tika apkopots, nepieciešams izskaidrot vēlreiz, jo vairāk tādēļ, ka mēs savos kristietiskās antropoloģijas pirmajos gājumos tikai samērā īsi – salīdzinājumā ar tās nozīmi – esam iedziļinājušies šajā tēmā.

Sākam vēlreiz pavisam no sākuma, t. i., ar mums pašiem. Ar iespējami mazāk filosofijas, ar cerību, ka tas, kas tiks pateikts, cilvēkos izraisīs pieredzi, kuru nevar ignorēt arī tad, ja to nomāc, arī tad, ja vārdi to varētu izteikt galēji neprecīzi un attālināti, un netieši. Cilvēks iet pretim savai nāvei, un viņš to zina. Šī zināšana pati ir daļa no viņa nomiršanas un nāves – atšķirībā no dzīvnieku nobeigšanās –, jo tieši zināšana izteic atšķirību starp cilvēka nāvi un dzīvnieka nobeigšanos, jo tikai cilvēks vienmēr neizbēgami eksistē konfrontēti ar savām beigām, savas eksistences kopumu, ar tās laiciskajām beigām, viņa eksistence iekļaujas šajās beigās. Jautājums var būt tikai par to, ko mums nāve, kas mūs pastāvīgi uzlūko, par mums saka, kas īsti ir ar šo nāvē [vērsto] eksistenci.

Antropoloģiski apsvērumi par nāvi un eksistences galīgumu

Protams, nāve un dzīvošana-pretim-nāvei var tikt nomākta; var paziņot, ka nodarbošanās ar šo galu būtu nepiedienīga, kam nedrīkst ļauties. Taču tieši šāds paziņojums vēlreiz – vismaz tam, kam šāds paziņojums ir vajadzīgs, – izraisa zināšanu par nāvi. Tātad jautājums ir: vai nāvē pašā ir vēl kāds, kuru viņa dzīve un nāve kaut kā skar. Uz palikušajiem, ciktāl kaut ko var "empīriski" konstatēt, mirušais vairs neattiecas: tas ir droši. Mirušais ir izslēgts no darīšanām, kam mēs nododamies. Taču kas ir ar to, kurš tādējādi ir pazudis? "Es" varu atļauties šo jautājumu aiztaupīt citiem, taču pats sev es to tā nevaru atstāt, jo es zinu, ka man būs jāmirst. Un, ja es neliekos ne zinis par to, kas tik patiesi uz mani attiecas, es esmu jau izšķīries. Taču tik skaidrs, ka "viss ir cauri", tomēr nedrīkstētu būt. Jo iepriekš minētais atlikums no traģēdijas, sauktas par cilvēka dzīvi, taču vēl nav pārliecinoša "enerģijas saglabāšanas likuma" respektēšana. Jo iepriekš, protams, bija arī vielmaiņa, kas tagad var iet citu ceļu pēc medicīniskā *Exitus*, kas nedaudz mazāk viennozīmīgi virzīts noteiktā bioloģiskās sistēmas uzturēšanas virzienā. Taču iepriekš bija vēl kas cits: tieši cilvēks ar mīlestību, uzticību, sāpēm, atbildību un brīvību. Ar kādām īsti tiesībām tiek apgalvots, ka viss ir galā? Kāpēc īsti visam jābūt galā? Vai tāpēc, ka mēs neko no tā vairs nemanām? Arguments šķiet mazliet vājš! Īstenībā no tā izriet tikai tas, ka man, palikušajam, mirušais vairs nav šeit. Taču vai viņš pats sev vairs nav šeit? Vai viņam šeit jābūt priekš manis? Vai būtu domājams, ka varētu būt kādi "iemesli" tā pārvērsties, ka no jauna tapušais vairs mūs neskar? Ja palūkosimies uz mūsu dzīvi, tad ieraudzīsim – tā pati par sevi nav tāda, lai vienmēr šeit vēlētos darboties līdzi, tā pati no sevis tiecas uz sava šeitesamības stila noslēgumu. Laiks būtu nejēdzība, ja tas sevi nevarētu pabeigt. Mūžīga iespēja turpināt darīt būtu tukšas bezjēdzības elle. Nevienam mirklim nebūtu svara, jo visu varētu atlikt un pārcelt uz tukšu "vēlāk", kura nekad netrūks. Neviens neko nevarētu palaist garām, un viss virzītos absolūta bezsvarīguma tukšumā. Tātad nekas nevarētu būt pašsaprotamāks, ja kāds aiziet. Taču, ja mirstošais aiziet, vai gan īstenais nevarētu pārveidotā [veidā] palikt stāvam pāri fiziskajam telplaikam, jo viņš jau vienmēr bija [kas] vairāk nekā tikai fizikas un bioķīmijas "elementārdaļiņas", jo viņš bija mīlestība, uzticība, varbūt arī bija vien nelietība un kas līdzīgs, kas šajā telplaikā top, taču netiek pabeigts?

Ko nozīmē "dzīves turpināšanās" un "mūžība"?

Mēs nedrīkstam eksistenci, kura rodas līdz ar nāvi, saprast tikai kā "turpināšanos tālāk" tajā savdabīgajā un nenoteiktajā, aizvien no jauna nosakāmajā un līdz ar to patiesībā tukšajā laiciskās šeitesamības atvērtībā. Šajā ziņā nāve ir gals visam cilvēkam. Tas, kurš ļauj laikam pēc cilvēka nāves "turpināties" viņa "dvēselei" tā, ka rodas jauns laiks, noved sevi nepārvaramās domāšanas un cilvēka patiesā galīguma, kas norisinās nāvē, eksistenciēlās realizācijas grūtībās. Bet tas, kurš domā, ka "ar nāvi viss ir galā", jo cilvēka laiks patiešām neiet tālāk, jo tam, kas reiz sācies, reiz arī būtu jābeidzas, jo galarezultātā bezgalībā ritošs laiks savā tukšajā gaitā uz vienmēr jauno, kas ilgstot anulē veco, patiesībā būtu nerealizējams un briesmīgāks par elli, tas tāpat ir pakļauts mūsu empīriskā laiciskuma priekšstata shēmai kā tas, kurš ļauj "turpināties" "dvēselei". Īstenībā laikā kā tādā kā paša laika auglis nobriest "mūžība", kas patiesībā nevis turpina šo laiku pēc mūsu telplaiciski bioloģiskās dzīves nodzīvotā laika, bet gan atceļ šo laiku, atbrīvojoties no laika, kas *kļuvis* laicisks, lai brīvi varētu realizēties galīgums. Mūžība ir nevis nepārredzami tālu ilgstošs tīrā laika veids, bet gan laikā realizēts garīguma un brīvības veids un tāpēc aptverama tikai to pareizā izpratnē. Laiks, kas neilgst kā gara un brīvības pieaugums, nerada arī mūžību. Tā kā mums garā un brīvībā veiktās cilvēka klātesamības laiku pārvarošo galīgumu nākas gūt no paša laika, savukārt to savā priekšstatā gandrīz neapzināti domāt kā bezgalīgu turpināšanos, mūs pārņem apmulsums. Mums vajag, līdzīgi kā modernajā fizikā, mācīties domāt, nebalstoties uz vērojumu un nemitoloģizēti, un teikt: caur nāvi notiek cilvēka brīvi laiciskotās šeitesamības galīgums. Ir tas, kas tapis kā bijušā laiciskā atbrīvots nozīmīgums, kas tapa kā gars un brīvība, lai būtu. Vai tādējādi tas, ko saucam par savu dzīvi, nevar būt tapšanas brīvībā un atbildībā kaut kā tāda īss uzliesmojums, kas ir, ir galīgi, jo tas ir vērts, lai tas būtu tāds? Tā ka tapšana apstājas, kad sākas esamība, un mēs neko nepamanām, jo mēs paši vēl topam?

Jūs patiešām nevarat ierobežot īstenību ar to, kā eksistenci pat visglupākajiem un virspusīgākajiem nav ne vēlēšanās, ne iespēju apšaubīt. Protams, ir kaut kas vairāk. Tāpat kā ir zinātniski aparāti, lai konstatētu materiālās pasaules jomā vairāk realitātes, tāpat bez aparatūrām (taču ne bez augstāk attīstīta garīguma) pastāv pieredzes, kas tver to mūžību, kas velkas "aiz" mūsu dzīves nevis kā laiciska turpināšanās, bet gan ir gremdēta brīvās atbildības laikā kā tās tapšanas telpā un sevi realizē savā

pilnībā totāli sevi pabeidzošā dzīves laikā. Ja kāds reiz pieņēmis kādu tikumiski labu lēmumu, no kura atkarīga dzīvība vai nāve, radikālu un bezkompromisa lēmumu, tā ka no tā viņam absolūti nekas neizriet kā pašas izšķiršanās pieņemtais labums, tas jau ir pieredzējis to mūžību, kuru te domājam. Ja viņš tad sāk par to reflektēt un mēģina šo sākotnīgo pieredzi pārcelt teorijā, viņš var nonākt pie nepareizas interpretācijas, pat pie šaubām vai "mūžīgās dzīves" nolieguma. Viņš, iespējams, pat var domāt, ka savas brīvās izvēles, kura viņam neko nedod, absolūto radikalitāti viņš realizē tikai tad, ja necer uz mūžīgo dzīvi. Tad, protams, viņš šo mūžīgo dzīvi ir sapratis nevis kā savas brīvības galīgumu, bet gan kā turpināšanos, kurā viņš būtu atalgots ar kaut ko citu nekā visas savas eksistences brīvu veikumu (*Tat*).

Ja kāds visdažādāko iemeslu dēļ mūžības pieredzi, kuru viņš ieguvis, brīvi izrīkojoties ar laiku, vēlāk nav spējīgs interpretēt vai, objektīvi raugoties, interpretē nepareizi (bet varbūt tomēr eksistenciēli pareizi pats savā brīvības aktā), tad tas ir nožēlojami, jo tas nes sev līdzi briesmas izvairīties no tādiem totāliem tikumiskiem lēmumiem, bet sākotnējā pieredzē pašā par sevi tas neko nemaina.

"Dabiskā" vai "žēlastīgā" nemirstība?

Te nav nepieciešami ar refleksijas palīdzību izšķirt, kas šajā pieredzē piederas pie cilvēka garīgi nemirstīgās būtības, kas tajā ir tā žēlastība, t. i., tā mūžīgā Dieva līdzāsesamība (*Dabeisein*), kura kristietiskajam šeitesamības skaidrojumam savu augstāko punktu gūst Jēzū Kristū, krustāsistajā un ar to uzvarošajā. Mēs varam pieņemt (jau ar to izklāstītās pārdomas izvairītos no nepareiza "dvēseles nemirstības" racionālistiska pierādījuma šķietamības), ka šeit pieminētā pieredze savu spēku un dzīvību gūst no tā pārdabiski žēlastīgā Dieva pašvēstījuma, kas mūžību iedibinošajam tikumiskās brīvības veikumam piešķir tā pēdējo radikalitāti un dziļumu. Tādējādi ar savstarpējām, kaut arī variablām nosacījumu attiecībām starp transcendentālo žēlastības pieredzi un atpestījoši vēsturisko pieredzi no sākta gala ir dots tas, ka mums ir tiesības un pienākums vismaz palūkoties un jautāt, vai šī transcendentālā žēlastīgā mūsu mūžīgā nozīmīguma pieredze attiecībā uz tikumisko personu ir kļuvusi atpestījoši vēsturiski konkrēti aptverama. Vai gan no pestīšanas vēstures kategoriālās pieredzes neapstiprinās tas, kas dabiski – tā kā mums vēl jāmirst – var tikt dots tikai kāda cita cilvēka galīgās pabeigtības pieredzē? No konkrēta cilvēka īstenas antropoloģijas

pozīcijas mēs šajā jautājumā neesam ne tiesīgi, ne mums ir pienākums šajā jautājumā cilvēku no sākta gala dalīt divās "sastāvdaļās", no kurām šo galīgumu var gūt tikai viena. Mūsu jautājums par cilvēka galīgumu ir visnotaļ idents ar jautājumu par viņa augšāmcelšanos, vienalga, vai grieķiski platoniskā baznīcas mācības tradīcija to skaidri saskata vai nesaskata. Protams, jāpieņem, ka mēs šo augšāmcelšanos tieši nedomājam kā atgriešanos mūsu telplaiciskumā, kurā *per definitionem* nepastāv un nevar pastāvēt cilvēka pabeigtība, jo šī telplaiciskā pasaule kā tāda ir personālās brīvības un atbildības tapšanas pasaule, nevis šās personālās atbildības galīguma telpa.

Ja mēs lietu aplūkojam tā, tad jāteic: no cilvēka būtības sasniedzamā savas augšāmcelšanās transcendentālā gaidu pieredze ir saprašanas horizonts, kura ietvaros vispār var gaidīt un pieredzēt kaut ko tādu kā Jēzus augšāmcelšanās. Protams, šie abi mūsu eksistences momenti – transcendentālā savas augšāmcelšanās gaidu pieredze un atpestījoši vēsturiskā Jēzus augšāmcelšanās pieredze – sevi nosaka savstarpēji. Iespējams, ka mēs faktiski nespētu pareizi interpretēt paši sevi šajās mūsu pašu gaidās, ja nezinātu par Jēzus augšāmcelšanos, taču taisnība ir arī pretējam: Jēzus augšāmcelšanos īsti var pieredzēt, ja ir cilvēks, kam jau ir šāda veida pieredze.

d) Pie Jēzus augšāmcelšanās izpratnes

Ticība Jēzus augšāmcelšanās [notikumam] kā vienreizīgam faktam

Pastāv ticība tam, ka Jēzus ir augšāmcēlies. Proti – kā vienreizīgs fakts. Tas jau pats par sevi ir pārdomu vērts. Šāds vienreizīgums pastāv, kaut gan ir pietiekami daudz cilvēku – līdz pat nogalinātajiem "praviešiem" –, par kuriem cilvēki vēlētos zināt, ka viņi dzīvo. Vai šim vienreizīgumam nav pamats tur, ka pats pamats ir vienreizīgs un vienkāršs un līdz ar to "patiess", ka tas tādējādi nav tāda nejauša izkaisītu pieredžu un pārspriedumu tikšanās, kurā sakņojas maldu cēloņi? Tam, kurš noliedz Jēzus augšāmcelšanos, ja vien šis cilvēks jau iepriekš to nesaprot nepareizi un tādā gadījumā ar pilnām tiesībām noraida šādu nepareizu izpratni, vajadzētu uzdot jautājumu, t. i., atbildēt uz jautājumu, kāpēc maldi, par kuriem viņš ir pārliecināts, nav sastopami biežāk, kaut gan tos priekšnosakošie cēloņi ir sastopami pastāvīgi.

Apustuliskās un mūsu pašu augšāmcelšanās pieredzes vienotība

Kristietiskās mācības tradīcija, sākot no Jaunās Derības, ar pilnām tiesībām apgalvo, ka mēs visi attiecībā uz ticību tam, ka Jēzus augšāmcēlies, esam un paliksim atkarīgi no iepriekšnoteiktiem lieciniekiem, kuri ir "redzējuši" augšāmcēlušos Kungu, un tikai caur šo apustulisko liecību un atkarībā no tās varam ticēt Jēzus augšāmcelšanās [notikumam], tā ka, piemēram, pat mistiskā teoloģija liedz vizionāriem, kuriem "parādās" Jēzus, [iespēju] tikt uzlūkotiem par augšāmcelšanās lieciniekiem, bet viņu vīzijām – līdzību ar to, kā augšāmcelšanos redzēja apustuļi. Tas viss ir pareizi un izšķiroši svarīgi: mūsu ticība joprojām ir saistīta ar apustulisko liecību. Taču šī atkarība tomēr dažādu iemeslu dēļ tiktu nepareizi interpretēta, ja to gribētu saprast pēc parastās "ticības" profānā modeļa kā notikumu, kurā cilvēks pats nebija līdzdalīgs, bet kuru pieņem kā notikušu, jo kāds, kurš pats apgalvo, ka ir to piedzīvojis, šķietami ir "pelnījis uzticēšanos". Jo visupirms, *no vienas puses*, šādas profānās liecības svars taču ir atkarīgs no mēra, kādā liecības saņēmējs no līdzīgām pieredzēm, kuras viņš pats piedzīvojis, spēj novērtēt liecinieka ticamību. Ja pēc profānā modeļa tiktu apspriests *tikai* apustuļu augšāmcelšanās liecības izteikums, to vajadzētu noraidīt kā neticamu, pat ja nevarētu izskaidrot, kā tas radies, pieņemot liecinieku neapšaubāmu godīgumu un neieinteresētību. Bet attiecībā uz mūsu jautājuma risinājumu priekšnosacījums šā modeļa lietojumam nepastāv. Mēs paši neatrodamies ārpus apustulisko liecību pieredzes. Jo tālāk, *no otras puses* (un tas šeit ir izšķiroši), mēs šo apustuļu liecību uzklausām ar to transcendentālo augšāmcelšanās cerību, par kuru jau bija runa; mēs nekādā ziņā neuztveram kaut ko tādu, kas ir pavisam negaidīts un atrodas pavisam ārpus mūsu pieredzes horizonta un mūsu verifikācijas iespējām. Mēs turklāt vēl dzirdam augšāmcelšanās vēsti, kurai ar Dieva "žēlastību" ticam, pateicoties mums iekšēji piemītošai garīgās pieredzes liecībai. Tam gan nav nekāda sakara ar aizdomām par mitoloģisku teoriju. Drīzāk tā vēlas teikt: cilvēks pieredz drosmi pacelties pāri nāvei, ticot un cerot uz savu "augšāmcelšanos", proti, raugoties uz apustulisko liecību par Augšāmcēlušos, kas bijis pirms mums. Un šajā (brīvi realizētajā) drosmē Augšāmcēlušais pats sevi apliecina kā dzīvs veiksmīgajā un nesaraujamajā saistībā starp transcendentālo augšāmcelšanās cerību un kategoriāli reālo šādas augšāmcelšanās dotību. Šajā aplī abi savstarpēji balsta viens otru un mums apliecina sevi kā patiesību.

Tātad nav tā, ka mēs nekādi nevarētu nonākt pie apliecinātās lietas. "Garā" mēs paši pieredzam Jēzus augšāmcelšanos, jo mēs Viņu un

Viņa lietu pieredzam kā dzīvu un uzvarošu. Ar šo atzinumu mēs sevi nepadarām neatkarīgus no apustuliskās augšāmcelšanās liecības un nenoliedzam to, kas tika akcentēts šās sadaļas sākumā. Jo pat tad un jo *īpaši* tad, ja mēs pieņemam, ka pastāv kādas transcendentālas augšāmcelšanās cerības un tās vienmēr meklē savu kategoriālo tveramību un apliecinājumu (kādu pieņēmumu izdara tas, kurš tic *visu* [cilvēku] *kristīgās* pestīšanas iespējamībai pat tad, ja to lielākā daļa nav dzirdējusi skaidru evaņģēlisko aicinājumu), tad šīs transcendentālās augšāmcelšanās cerības savam pamatam un priekšmetam var dot to kategoriālo vārdu tikai ar apustulisko liecību par augšāmcēlušos Jēzu. Kategoriāli kristietiski pastarpināt sevi attiecībā pret sevi pašu transcendentālā augšāmcelšanās cerība ļauj tikai caur apustulisko liecību. Bet tieši tas arī nozīmē, ka šāda gara ietekmē radusies augšāmcelšanās cerība pastāv, un šī nepārvaramās dzīves (mūsu dzīves un Jēzus dzīves) garīgā pieredze tikpat labi balsta *apustuliskās* liecības ticamību, kā arī pretēji – tikai šajā liecībā tā nonāk pie sevis. Arī šo visu varētu konkretizēt, balstoties uz to, kas tiek teikts par garīgās pieredzes un ticības augšāmcelšanās *savstarpējo* nosacītību. To varētu izdarīt vēl skaidrāk, ja precīzāk varētu attēlot sākotnējo vienotību un homoloģiju starp atklāsmes procesu un ticību atklāsmei, tomēr tas šeit nav iespējams.

e) Pirmo mācekļu pieredze par augšāmcelšanos

Lai parādītu apustuliskās liecības par Jēzus "augšāmcelšanos" ticamību, tagad, kā priekšnosacījumu ņemot vērā līdz šim teikto, jāanalizē pati šī liecība. Turklāt var mierīgi pieņemt, ka ziņas, kas mums tiek piedāvātas kā augšāmcelšanās (respektīvi parādīšanās notikuma) detaļas, pirmajā mirklī neļaujas līdz galam harmonizēties, tātad drīzāk skaidrojamas kā (sekundāra rakstura) plastisks un dramatizējošs ietērpums mūžīgajai pieredzei – "Jēzus ir dzīvs", nevis kā šās pieredzes apraksts tās patiesajā un sākotnīgajā būtībā, kas – ciktāl tas mums ir pieejams – drīzāk ir skaidrojams saskaņā ar mūsu pieredzi par dzīvā Kunga vareno garu, nevis tādā veidā, kas šo pieredzi vai nu pārāk tuvina vēlāko laiku (imaginatīva rakstura) mistiskajām vīzijām, *vai* arī to saprot kā gandrīz masīvu juteklisku pieredzi, kura attiecībā pret īsteni Pilnīgo nepastāv arī tad, ja pieņem, ka Viņam sevi vajadzēja brīvi parādīt, bet pēc tam visam vajadzēja iekļauties profānās jutekliskās pieredzes jomā.

Augšāmcelšanās tekstu analīze, sākot no vienkāršām ticības formulām ("Viņš ir augšāmcēlies"), līdz tekstiem, kas Lieldienu pieredzi dramatizē ar dažādām teoloģiskām zīmēm, rāda, ka Lieldienu pieredzes specifika bija apzināta jau tolaik: tā bija dota no "ārienes", tā nebija kāda paša radīta [pieredze] atšķirībā no visnotaļ pazīstamajām vizionārajām pieredzēm, stingri attiecoties uz Krustāsisto ar Viņa pavisam noteikto individualitāti un Viņa likteni, tā ka tieši *tas* tiek pieredzēts kā nozīmīgs un glābts (ne tikai kāda eksistējoša persona, ar kuru iepriekš kaut kas gadījies), dots tikai ticībā un tomēr tāds, kas dod šai ticībai pamatu un tiesības, nekad vairs nav gaidāms un radāms, bet gan paliek saistīts ar kādu noteiktu pestīšanas vēstures fāzi un tāpēc nepieciešami kā liecība nododams tālāk citiem un tādējādi izvirza šiem lieciniekiem kādu vienreizīgu uzdevumu. Tātad tiek radīta kāda pieredze stingri *sui generis*, un tas ir kaut kas cits nekā reliģiskā entuziasma, mistikas pieredzes, kas ir pamodināmas un atkārtojamas. Var atteikties ticēt šiem lieciniekiem. Bet to nevar darīt, izliekoties, ka labāk izprotam viņu pieredzi, savukārt šie liecinieki nepareizi interpretēja arī mums zināmu reliģisko fenomenu.

Var sacīt, ka "vēsturiski" mums varētu būt pieejama nevis Jēzus augšāmcelšanās, bet gan vienīgi Viņa mācekļu pārliecība, ka Viņš ir dzīvs. Ja ar vēsturiski pieejamiem faktiem saprot tādus, kas paši savā stāvoklī piederas mūsu laiktelpiskajai, normālajai, t. i., tādai empīrijai, kurā *bieži* sastopami vieni un tie paši fenomeni, tad ir pašsaprotami, ka Jēzus augšāmcelšanās nevar un nepretendē būt nekāds "vēsturisks" notikums, jo tā citādi nekā nevarētu būt mūsu plūstošās vēstures atcelšana savas gūstamības galīgumā. Ja teic, ka vēsturiski aptverama ir tikai mācekļu subjektīvā atklāsme, tad katrā ziņā nedrīkst domāt kaut kādu patvaļīgu "pieredzi", bet [vajag domāt] tieši to, ko apraksta mācekļi, un vajag norobežoties no tā, ko mēs sliecamies domāt, un *pēc tam* sev jautāt, vai mums ir tiesības liegt mācekļiem ticību arī tad, ja mūsu konkrētajā situācijā šī liegšana būtu konkrēts Nē mūsu pašu transcendentālajai augšāmcelšanās cerībai.

Abstraktā jēdzienu teorijā Jā mūsu augšāmcelšanās cerībai *un* Nē šās augšāmcelšanās apustuliskajai pieredzei attiecībā uz Jēzu būtu domājami kā koeksistējoši. Un tāpēc var pastāvēt nevainīga neticība Jēzus augšāmcelšanās [notikumam]. Vai tas iespējams *pie mums* un *šodien* attiecībā uz divtūkstošgadīgu ticības vēsturi un mācekļu liecības priekšā katram atsevišķi – ir izšķiršanās jautājums, un tas vērsts uz katru atsevišķi, kas

šodien uzklausa vēsti par Jēzus augšāmcelšanos. Ja šī vēsts tiek atraidīta tā, ka līdz ar to neapzinātā izmisumā tiek noliegta arī transcendentālā cerība uz augšāmcelšanos – atzīstam mēs to vai neatzīstam –, tad šis Nē kļūst par kontingentu notikumu, kuru nevar apriori deducēt un tāpēc viegli apšaubīt, taču kļūst par tādu Nē, kas – vienalga, vai to grib vai negrib, vai to zina refleksīvi vai nezina – kādu dienu vēršas pret paša eksistenci.

Ar šo savstarpējo mūsu pašu transcendentāli neizbēgamās augšāmcelšanās cerības un ticības uz Jēzus augšāmcelšanos sakrustošanos, protams, nevajag aizēnot to atšķirību, kura pastāv starp Jēzus augšāmcelšanos un mūsu cerību uz augšāmcelšanos. Saskaņā ar Jaunās Derības Jēzus augšāmcelšanās izpratni Viņa augšāmcelšanās no mūsu atšķiras ar to, ka Jēzus caur to tika padarīts par "Kungu" un "Mesiju" (neapstrīdot to, ka saskaņā ar vienmēr jau realizēto Dieva nolūku Viņš tas bija jau kopš pašas savas cilvēciskās eksistences sākuma, bet reāli un mums tas vēsturiski guva piepildījumu Viņa augšāmcelšanās [notikumā]). Neatkarīgi no jautājuma par Jaunās Derības izteikumu par augšāmcelšanās parādību harmonizējamību Jaunajai Derībai piemīt kopīga pārliecība, ka augšāmcelšanās ir Jēzus paaugstināšana un Viņa iecelšana par pasaules Tiesnesi vai Kungu un tiktāl atšķiras no mūsu cerētās augšāmcelšanās (šeit valda – atzīmēsim garāmejot – līdzīga atšķirība tai, kādu mēs jau agrāk pieminējām, proti, atšķirība starp mūsu pašu apžēlojumu ar Dieva pašvēstījumu, kam jātiek izteiktam arī no Jēzus puses, un īpašajām attiecībām starp Dievu un Jēzu, ko mēs saucam par hipostātisko vienību).

Vēl būtu jāpiebilst, ka sinoptiķu skatījumā Jēzus nemācīja par augšāmcelšanos kā par kaut ko jaunu, ko vajadzētu atnest Viņam – šāda mācība svinēja uzvaru jau makabejiskajās jukās Israēlī simt piecdesmit gadus pirms Jēzus, un Jēzus laikā tā bija kļuvusi par vispārēju tautas ticību –, bet gan to apgalvoja kā pašsaprotamu iepretim liberālajiem saduķejiem. Šajā sakarībā mums nav jāizpētī jautājums, ciktāl šāda ticība (īpaši attiecībā uz iespējamo kāda pravieša augšāmcelšanos) deva visnotaļ jēgpilnu saprašanas horizontu Jēzus mācekļiem un viņu pieredzei saistībā ar Augšāmcēlušos [Jēzu]. Taču mums šķiet, ka vispārēja ticība nākamam un cerētam visu [cilvēku] augšāmcelšanās [notikumam] Jaunajā Derībā leģitimējas arī ar to, ka mēs pastāvam uz garīgu krustošanos starp mūsu transcendentālo augšāmcelšanās cerību un Jēzus augšāmcelšanos.

f) Par sākotnējo Jēzus augšāmcelšanās teoloģiju kā kristoloģijas aizsākumu vispār

No jauna ņemot vērā iepriekšējās piezīmes, šai sestā gājuma sestajai nodaļai jāartikulē augšāmcelšanās "sākotnīgā" teoloģija, t. i., jāatbild uz jautājumu, kas tieši ar Jēzus augšāmcelšanos tiek pieredzēts, apliecināts un ticēts. Turklāt kā priekšnoteikums nedrīkst tikt pieņemtas jau "ticošas" zināšanas par šā Jēzus "metafizisku" Dievdēlību (*Gottessohnschaft*), kas labākajā gadījumā padarītu Jēzus augšāmcelšanos par vienkārši faktisku Viņa dzīves nobeigumu un Dieva fundamentālteoloģisku apliecinājumu Viņa pašizpratnei, kura vairāk vai mazāk eksplicīti un skaidri būtu ietverta jau pirms Lieldienām Viņa metafiziskās Dievdēlības jēdzienā. Tā mēs šeit nevaram rīkoties, jo vairāk tāpēc, ka saskaņā ar Jauno Derību pieredzētā augšāmcelšanās *saturiski* Jēzus personai un Jēzus darbībai piešķīra [jaunu] būtisku skaidrojumu, un tā nebija tikai dievišķs to zināšanu apstiprinājums, kuras jau pirms Lieldienām bija skaidri izteicis Jēzus.

Jēzus pretenzijas būt par absolūto Pestītāju apstiprinājums un pieņemšana

Šis Jēzus ar savu *konkrēto* pretenziju un savu augšāmcelšanās pieredzes vēsturi tiek uztverts kā paliekoši nozīmīgs un Dieva pieņemts. Kura reālā un no Viņa neatdalāmā pretenzija tādējādi tiek uzskatīta par nozīmīgu? Tā, kuru Viņš izvirzīja savā dzīvē. Varbūt vēsturiski mēs esam šo pretenziju noteikuši pārāk minimālistiski. Taču pietiek ar to, ko esam sasnieguši: tā ir pretenzija uz to, ka ar Viņu ir dota jauna, nepārspējama, no Viņa neatraujama Dieva tuvība, kura realizējas pati par sevi un kuru Viņš dēvē par atnākušo-nākošo Dieva valstību, kas pieprasa no cilvēka eksplicītu izšķiršanos, vienalga, vai viņš *šādi* atnākušo Dievu pieņem vai ne.

Līdz ar to Jēzus caur augšāmcelšanos ir apstiprināts kā absolūtais Pestītājs. Mēs varam arī sacīt – sākotnēji piesardzīgi: kā *pēdējais* "pravietis". Jo ar augšāmcelšanos apliecinātā Jēzus pašinterpretācija Viņa vēstī dara Viņu savā ziņā par "pravieti", t. i., par Dieva vārda nesēju konkrēti vēsturiskai eksistencei (pāri visām "mūžīgajām patiesībām"), lēmuma pieņemšanai. Taču šis pravietis uzskata savu vārdu par pēdējo un nepārspējamo. Pirmajā mirklī tas šķiet esam pretrunā eksplicīti dotajam vai ar brīva Dieva pravietiska aicinājuma patiesīgumu postulētajam – jebkura

cita īstena pravieša pašapziņai, [tāda pravieša,] kuram savā vārdā augstāk par sevi jāieliek Dievs ar Viņa neierobežotajām iespējām; pravieša, kurš izteic Viņa vārdu noteiktā situācijā, kura pastāv tagad, bet pēc tam dod vietu citai, jaunai situācijai, un kuram savs vārds būtiski jāuztver un jāpasludina kā solījums, kas vērsts uz atklātu, neierobežotu [horizontu]. Tātad Jēzus ir pravietis, kas ar sava vārda pretenziju tieši atceļ pravieša būtību. Turklāt ir jāņem vērā, ka Viņa vārds kā Dieva pēdējais vārds ne tāpēc var tikt domāts kā galējais, ka Dievs patvaļīgi atsakās turpināt runāt, kaut arī Viņš varētu turpināt runāt ("noslēdz" atklāsmi, lai arī varētu to turpināt, ja vien gribētu); tas ir Dieva pēdējais vārds, kas Jēzū ir klātesošs, jo vairāk par to nekas nav sakāms, jo Dievs īsteni, stingrā nozīmē *sevi* izteicis Jēzū.

No šejienes ir saprotams Jēzus radikālisms: Viņš nelikvidē reliģiskās un tikumiskās kategorialitātes (radniecību, laulību, tautu, likumu, templi, sabatu, reliģisko autoritāšu izcelsmi utt.) vienkārša, vienmēr iespējama fanātisma vadīts, to nepietiekamības dēļ, bet gan izlaužas tām cauri un atceļ tās aizvien no jauna, jo tagad tās *ir* uzlauztas caur jaunu reālu, no Dieva paša nākušu Dieva nepastarpinātību, un līdz ar to tām vairs nepiemīt *tā* Dievu pastarpinošā funkcija, Viņa pārstāvniecības funkcija, uz ko tās kādreiz ar pilnām tiesībām pretendēja.

Jēzus tātad ir Dieva pašatslēgšanās pēdējā, nepārspējamā vārda vēsturiskā tagadne: tāda ir Viņa pretenzija, un kā tāda tā tiek caur augšāmcelšanos apstiprināta, mūžīgi nozīmīga un pieredzēta kā mūžīgi nozīmīga. Šādā nozīmē Viņš katrā ziņā ir "absolūtais Pestītājs".

Aizsākums "vēlīnajai" Jaunās Derības kristoloģijai

Tādējādi Jēzus ir tas, par ko Viņu vēlas saukt vēlīnā Jaunās Derības teoloģija un baznīcas kristoloģija. Viņš ir īstenais Dieva Dēls un Dieva Vārds (visupirms tādā nozīmē, kas pastāv pirms (*vorausliegt*) priekšstata par pirmseksistējošu Logosu-Dēlu un par Viņa *cilvēcisko* realitāti kā tādu – protams, tās pieņemtības dēļ caur Dievu kā *Viņa* izteikumu –, un var tikt izteikta un kam jātiek izteiktai, ar to neslavinot nekādu adopciju vai dubultdēlību, kā tas noraidīts klasiskajā kristoloģijā). Jo Viņš nav "kalps" nebeidzamajā praviešu virknē ar viņu aizvien nākamo un nākamo uzdevumu; praviešu, kuri nedrīkst sevi identificēt ar Dievu, jo Viņš nāk pilnībā *no* Dieva; tātad Viņš ir "Dēls"; Viņš nenes *kādu* Dieva vārdu, ko varētu nomainīt un kas būtu jānomaina citam vārdam, jo tajā Dievs kā Viņš pats vēl nepavisam un galīgi nav sevi atdevis; Viņš

tātad ir *pats* Dieva Vārds, kas mums ir pateikts visā tajā, kas Viņš bija, ko sacīja, un kas *tādējādi* tika augšāmcelšanās [notikumā] pieņemts galīgi un apstiprināts.

Attiecības vienreizīgumu starp Dievu un Jēzu var nosaukt, kā kurš vēlas. Klasiskā baznīcas kristoloģija ir *viens* šāds veids, varbūt skaidrāks un baznīcai kopumā visvieglāk aptverams, un tajā, ko tā vēlas pateikt un saka, arī patiess. Taču (par to vēlāk būs jārunā detalizētāk) tā nav *a priori* jāaplūko kā vienīgā iespējamā, jo, no vienas puses, tā neizsmeļ noslēpumu, tātad tās izteikumos vismaz papildinoši var tikt pievienots tas, kas nepieciešami nav tās formulu izvērsums, un tāpēc, ka, no otras puses, dialektiku starp atsevišķiem izteikumiem tajā no iekšienes vēsturiski var turpināt tālāk. Pie tā jāpiebilst, ka jau Jaunajā Derībā ir vairākas (pat ja, iespējams, arī rudimentāras) kristoloģijas, kas nav vienkārši viena un tā paša pamatmodeļa verbālas variācijas, – modeļa, kurā tiek izteikta ticības pārliecība, ka konkrētais augšāmcēlies [Jēzus] ar savu pretenziju ir vienreizīgā, nepārspējamā *paša* Dieva esamība mums līdzās. Tātad var būt dažādi priekšstatīšanas modeļi, terminoloģijas, sākumpunkti, lai izteiktu Tā, kurš ir augšāmcēlies, pieredzi ar Viņa unikālo pretenziju. Visu kristoloģiju priekšnosacījums vienmēr ir tas, ka šis vienreizīgums tiek saglabāts un joprojām ir skaidrs, ka šī vienreizīgā attiecība tiek saprasta kā tāda starp Dievu un Augšāmcēlušos Viņa realitātē un Viņa reālajā vēsturē (un ne vien teiktajā "vārdā"), jo Viņš *šajā* realitātē un vēsturē tika pieņemts un joprojām ir nozīmīgs.

Ar to ir dots aizsākums (šeit nekas vairāk netiek domāts) kristoloģijai, kas balstītos uz Jēzus (vēsturiski tveramo) pretenziju un Viņa augšāmcelšanās pieredzes vienību. Aizsākums "kristoloģijai no apakšas" (kā tā daudzās Jaunās Derības vietās *vēl joprojām* ir uztverama), kura sāk ar vēsturisko Jēzu ne tikai tādā ziņā, ka tā dzird ar Viņa muti izteiktu Dēla-Logosa descendences teoloģiju un Viņa augšāmcelšanās [notikumā] atzīst to par ticamu, un veido *mūsos* šā pestītā Cilvēka un Viņa pretenziju pieredzi, un šajā pieredzē uztver to, ko metafiziski priekšmetiski izteic klasiskā kristoloģija. Šis aizsākums no sākta gala novērš dilemmu starp "funkcionālu" un "esenciālu" kristoloģiju kā šķietamu problēmu. Tas paver arī vietu kristoloģijas verifikācijas problēmas atrisinājumam, jo šis aizsākums ir faktiska un tieši tādēļ laimīgā kārtā pieredzēta transcendentālās pieredzes (transcendentālā kristoloģija, transcendentālā augšāmcelšanās cerība) un tai atbilstošās vēsturiskās pieredzes vienība.

g) Par Jēzus nāves teoloģiju, pamatojoties uz Viņa augšāmcelšanos

Jēzus nāves kā pestīšanas cēloņa interpretācija

Vismaz "vēlīnajā" Jaunās Derības soterioloģiskajā kristoloģijā tiek atzīts, ka Jēzus nāvei ir atbrīvojoša nozīme, kas Dieva priekšā dzēš mūsu grēcīgumu un atjauno atpestījošu attiecību starp Dievu un cilvēku. Turklāt ar to nevarētu sacīt, ka pēc Jaunās Derības (kā veseluma) Jēzus nāve mūs tikai pārliecina par kādu no šās nāves vienkārši neatkarīgu Dieva piedodošu pestītgribu. Jēzus nāve acīmredzami tiek aplūkota kā mūsu pestīšanas cēlonis patiesā nozīmē (bet kurā tieši?). Šis cēloniskums cita starpā tiek pasniegts kā tāda upura cēloniskums, kuru nesa Dievs, Viņa asiņu upuris, kas tiek izliets mūsu vai "daudzu" labad.

No vienas puses, var teikt, ka Jaunās Derības aprisē šādi izteikumi Jēzus nāves pestīšanas nozīmīguma izpratnei bija visai noderīgi, jo tolaik Dieva samierināšanas ideja caur upuri bija visai populārs, par nozīmīgu uzskatīts priekšstats. No otras puses, tomēr jāteic, ka, pirmkārt, šodien šāds priekšstats mums visai maz palīdz, lai gūtu meklēto izpratni, un, otrkārt, Jēzus nāves idejas kā samierinoša upura kopsakars ar pirmslieldienu un augšāmcēlušos Jēzus pamatpieredzi vēl ir papildus jāskaidro.

Proti, pie pirmā punkta ir jāteic: vispārēju reliģiski vēsturisku upura ideju nav viegli un bez verbāliem samākslojumiem darīt iespējami saprotamu, ja skaidri pieturas pie tā, ka Dievs nevar "pārdomāt" un visas pestīšanas iniciatīvas (kā tas tika apzināts jau Jaunajā Derībā) nāk no paša Dieva, un ka jebkura īstena pestīšana var tikt domāta kā tāda, kas notiek, realizējot savu brīvību. Savukārt, ja teic, ka šis "upuris" būtu jāsaprot kā Jēzus brīva paklausība (arī pēc Jaunās Derības, kas tādējādi upuri "desakralizē") un Dievs pats ar savu brīvu iniciatīvu, ar kuru Viņš šo paklausību dara iespējamu, dod pasaulei iespēju apmierināt Dieva taisnīgo svētumu, un Kristum dotā žēlastība būtu tieši nosacījums, lai cilvēks, brīvi tverot Dieva žēlastību, atbrīvotu sevi, – tas ir pareizi teikts, taču tas ne tikai izskaidro priekšstatu par izpirkšanas upuri, bet arī to kritizē. Jo šajā izskaidrojumā tieši Dievs, kurš sākotnīgi un bez iemesla mīl grēcinieku, kļūst par savas samierināšanās iemeslu, tātad Viņš samierina kā jau pats samierinājies, un kā tāds Viņš turklāt acīmredzami tomēr vēlas *to pašu* žēlastību, ko atnes Kristus *un* kura mums dod iespēju brīvi vērsties pie Dieva, turklāt tad vēlreiz rastos jautājums, uz kuru vēl nav atbildēts: kā precīzāk jādomā kopsakars (kas nedrīkst

tikt apšaubīts) starp Kristus nāvi (kā Dieva žēlastību) un mūsu caur žēlastību atbrīvoto brīvību un kā *tādējādi* mums saprotamāk var tikt atbildēts jautājums par Jēzus nāves atpestījošo cēlonību.

Par otro punktu jāteic, ka vēsturiski nav stingras pārliecības par to, vai pirmslieldienu Jēzus savu nāvi (kā, piemēram, var saprast no izpirkuma ciešanu [māktā] Dieva Deiterojesajā un no taisnīgā [tēla], kas nevainīgs cieš izpirkuma labad vēlīnā jūdaisma teoloģijā) pats jau interpretēja kā izpirkšanas upuri; turklāt vēl nav skaidrs, ko tam precīzi vajadzētu nozīmēt, ja pirmais jautājums pēc nelielas vilcināšanās tomēr tiktu mums saprotami atbildēts.

Un visbeidzot ir jāizvirza jautājums (papildus abiem nosauktajiem punktiem), vai var sasniegt pietiekamu izpratni par Jēzus nāves atpestījošo nozīmi, kas būtu rodama no Jēzus augšāmcelšanās un kas padarītu saprotamu gan jēgu, gan robežas soterioloģiskajiem izteikumiem par Jēzus nāvi (iespējams, ar Jēzus muti un pavisam noteikti vēlākajā Jaunās Derības soterioloģijā).

Jēzus nāves soterioloģiskās interpretācijas pamats

Kā no Vecās un Jaunās Derības rakstu mentalitātes, tā arī no cilvēka pašizpratnes kopumā var pieņemt, ka cilvēku vēsture ir *vienota*, ka viena cilvēka liktenis ir nozīmīgs citam (lai arī cik detalizētāk šo vēstures un cilvēka solidaritāti interpretētu). Ja tādējādi Dievs vēlas un virza tādu Cilvēku, kas savā īstenībā (pie kuras piederas arī Viņa vārds!) ir Dieva pēdējais, neatgriezeniskais un nepārspējamais apsolījuma vārds (*Zusagewort*), kas tiek uztverts pašā vēsturē un ne tikai transcendentālajā cerībā; ja šis apsolījums tikai tad ir un var būt pēdējais, kad tas sevi uzvaroši īsteno, tātad vismaz kā pieņemts eksistē šajā Cilvēkā; ja šāda pieņemšana var notikt tikai šā Cilvēka vienotās veselās dzīves vienotā vēsturē, kāda gūst galīgumu tikai nāvē; ja vēl pie visa šis Dieva apsolījuma vārds turklāt ir pabeigts tikai tad, kad Cilvēks pieņem atbildi uz to kā no Dieva pieņemts un, nonācis pie Viņa, parādās vēsturiski (tieši tajā, ko mēs saucam par "augšāmcelšanos"), *tad* var sacīt un ir jāteic, ka šis Dieva eshatoloģiskais apsolījuma vārds nāk no Viņa brīvas iniciatīvas, reāli īstenojas Jēzus dzīvē un mums ir vēsturiski klātesošs, un caur brīvi pieņemto nāvi guvis piepildījumu, turklāt šī nāve *kā* brīvā paklausībā veikta un dzīvi bez atlikuma nododoša Dievam kļūst pabeigta un ir mums vēsturiski aptverama tikai caur augšāmcelšanos. Tīri iniciatīvā Dieva pestītgriba veido šo nāvē sevi pabeidzošo Jēzus dzīvi un tādējādi

realizē un apliecina sevi kā neatgriezenisku īstenībā un parādībā. Jēzus dzīve un nāve (tverta vienībā) līdz ar to ir Dieva pestītgribas "cēlonis" (ciktāl abi lielumi tiek aplūkoti kā atšķirīgi) tādā ziņā, ka tieši tajos šī pestītgriba reāli un neatgriezeniski pieņem pati sevi; citiem vārdiem, tajā attiecībā, ka Jēzus dzīvei un nāvei (vai nāvei, kas sevī aptver dzīvi un piešķir tai pabeigtību) piemīt kvazisakramentāla, reālsimboliska veida cēlonība, kurā apzīmējamais (šajā gadījumā Dieva pestītgriba) pats pieņem savu zīmi (Jēzus nāvi ar Viņa augšāmcelšanos) un caur to iedarbojas pats uz sevi.

Ja Jēzus nāve tiek aplūkota tādā veidā, tad kļūst skaidrs, ka tās soterioloģiskā nozīme (to pareizi saprotot) ir dota līdzi jau Jēzus augšāmcelšanās [notikumā], kā arī tas, ka "vēlīnā" soterioloģija Jaunajā Derībā (pareizi saprasta) ir attaisnojams, taču tomēr nedaudz sekundārs, atvasināts izteikums par Jēzus atpestījošo nozīmi, jo tā strādā ar jēdzieniem, kas šīs pestīšanas nozīmes sākotnējai pieredzei (vienkārši: mēs esam glābti, jo šis cilvēks, kurš piederas pie mums, ir Dieva glābts, un caur to Dievs vēsturiski reāli un neatgriezeniski ir padarījis klātesošu savu pestītgribu pasaulē) pievienoti no ārpuses kā interpretācijas (iespējamas, taču ne stingri nepieciešamas). Arī šajā punktā Jaunajai Derībai un vēlākajai teoloģijai (kā rāda tās vēsture) rodas principiālas iespējas [realizēt] dažādus attaisnojamus soterioloģijas modeļus, jo vairāk tāpēc, ka soterioloģijas priekšnosacījumi (piemēram, vēstures vienotības būtība un visu solidaritāte), kaut arī īstenojas netematiski sākotnējā atklāsmes pieredzē, paši skaidri netematizējas, un tāpēc tos var izklāstīt dažādi.

7. Klasiskās kristoloģijas un soterioloģijas saturs, paliekošais nozīmīgums un robežas

a) Klasiskās kristoloģijas un soterioloģijas saturs

Iepriekšēja piezīme

Klasiskā kristoloģija un soterioloģija veidā, kā tā tika izteikta senās baznīcas lielajos koncilos (Nīkejas, Efesas, Halkēdonas) un ar samērā nelieliem padziļinājumiem un papildu jautājumiem nodota tālāk tradicionālajā skolas teoloģijā, šeit, izmantojot šos avotus, nebūtu jāaplūko no jauna. Tas šā "ievada" mērķim nav nepieciešams, un to viegli var – ja tas būtu

vēlams – apgūt no H. Denzinger und A. Schönmetzer, "*Enchiridion symbolorum*" (1976, 36. Ausg.[; DS]) vai J. Neuner und H. Roos, "*Der Glaube der Kirche in der Urkunden der Lehrverkündigung*" (1971, 8. Ausg.). Te var būt runa tikai par īsu šīs klasiskās kristoloģijas kopsavilkumu.

Jau iepriekš tika teikts, ka "vēlīnā" Jaunās Derības kristoloģija, kura jau teoloģiski reflektē mācekļu sākotnējo pieredzi ar Krustāsisto un Augšāmcēlušos, šeit jāaplūko kopā ar baznīcas klasisko kristoloģiju un jākonfrontē ar [mācekļu] sākotnējo pieredzi saistībā ar Augšāmcēlušos [Jēzu] ("vēlīns" domāts iepretim šai sākotnējai pieredzei, nevis kā apgalvojums, ka tā Jaunās Derības kristoloģija, kura dota jau vecākajās Pāvila vēstulēs, laika ziņā rakstiski būtu tapusi vēlāk nekā evaņģēliji, kuri mums vēstī par pirmo mācekļu pieredzi ar Augšāmcēlušos). Protams, ar to netiek apgalvots, ka starp "vēlīno" Jaunās Derības kristoloģiju un klasisko baznīcas kristoloģiju attiecībā uz terminoloģiju, saprašanas horizontu, "metafiziskajiem" priekšnosacījumiem utt. vispār nepastāvētu nekādas atšķirības. Bet, ja mēs šeit drīkstam pieņemt, ka arī pestīšanas vēsturiskie un "funkcionālie" kristoloģiskie izteikumi neizbēgami (implicīti vai eksplicīti) nozīmē ontoloģiskus izteikumus, pieņemot kaut vai to, ka var domāt onto-loģiski un nedrīkst aplami priekšmetiskot ontiskus izteikumus par garīgi personālu realitāti, tad šeit ir visnotaļ attaisnojami neņemt vērā neapstrīdamo atšķirību starp vēlīno Jaunās Derības kristoloģiju un baznīcas klasisko kristoloģiju. Tas jo vairāk ir attaisnojami tāpēc, ka jau Jaunās Derības izteikumi, ja tie tiek uztverti nopietni un par zemu nenovērtē patieso nozīmi ("un Vārds tapa miesa"), par Jēzu izsaka to, par ko tālāk nesniedzas arī klasiskā kristoloģija savā metafiziskajā terminoloģijā, vismaz ne tad, ja pati klasiskā kristoloģija savā "metafizikā" netiek absolutizēta tādā veidā, kāds netiek prasīts arī no tā, ko šī kristoloģija atzīst par savas ticības nepieciešamu normu. Neko vairāk kā šādu klasiskās kristoloģijas kopsavilkumu te nevajag piedāvāt arī tāpēc, ka sestā gājuma ceturtajā nodaļā mēs jau aizsākām mēģinājumu sniegt esenciālu descendences kristoloģiju.

Oficiālā baznīcas kristoloģija

Oficiālā kristoloģija ir izteikta descendences kristoloģija, kura izvērš pamatizteikumu: Dievs (Viņa Logoss) kļuva par cilvēku. Tas ir pamatizteikums, kurš tiek izvērsts un ar dažādu precizējumu palīdzību nodrošināts no pārpratumiem (kuri neizbēgami draud), bet pie kura vienmēr atgriežas, uz kuru atkal un atkal atsaucas kā uz izteikumu, kas ir saprotams un skaidrs.

Descendences jeb inkarnācijas kristoloģija par savu priekšnosacījumu pieņem klasisko *Trīsvienības* teoloģiju, kaut gan vēsturiski abas ir attīstījušās savstarpējā nosacītībā: Dievā ir trīs atšķirīgas "Personas", no kurām viena – otrā – no sākta gala un neatkarīgi no inkarnācijas ir "Dēls", "Logoss", kurš caur Tēva [veikto] mūžīgo "radīšanu" ir vienesošs ar Viņu un tajā pašā laikā, saglabājot dievišķās būtnes patību, atšķirīgs no tās relacionālā pretējībā, dzemdēts, izteikts, rodas (ar pirmo, iekšēji dievišķo iziešanu – *processio*) un, pateicoties šai dzemdēšanai, gūst no Tēva dievišķo būtību, dievišķo "dabu".

Logosa dievišķā persona "hipostātiskā" "vienībā" (t. i., tādā vienībā, kas nepastāv kā "dabu" sajaukšana, bet attiecas uz "Dēla" kā tāda hipostāzi) pieņem pilnu cilvēcisko realitāti (proti, Jēzus realitāti) – sauktu par cilvēcisko "dabu" – kā savu. Logoss saista šo cilvēcisko dabu ar savu hipostāzi tā, ka tā kļūst par šīs "dabas" substancionālo "nesēju", pēdējo "subjektu" (esamībā un izteikumā), kam cilvēciskā daba neatņemami pieder tā, ka par šo Logosa hipostāzi (Personu) kā par pēdējo "nesēju" un subjektu pa īstam, patiesi var tikt izteikti šīs cilvēciskās dabas predikāti, un tieši tāpēc, ka šī daba ir "substanciāli" vienota ar šo Personu-subjektu, tam tā pieder, un tā var tikt predicēta, un tai jābūt šī subjekta predicētai.

Šās substanciālās vienošanās un vienības ar Logosa dievišķo hipostāzi būtība oficiālajā baznīcas mācībā netiek plašāk skaidrota. Tajā ir tikai skaidri pateikts, ka tā kā savu ontoloģisko priekšnosacījumu pieļauj un pieprasa to, ka cilvēks patiesi un īsti balstās uz pašu Logosu. Viduslaikos un baroka teoloģijā tika mēģināts attīstīt precīzākas šās hipostātiskās vienības teorijas, kuras tomēr baznīcas oficiālajā mācībā neguva ne vispārēju atzinību, ne arī iekļaušanu tajā.

Hipostātiskā vienība ļauj pastāvēt Logosa vienas dievišķās hipostāzes abu "dabu" reālajai atšķirībai; tās netiek sajauktas kādā trešajā "dabā", bet gan pastāv "nedalīti" (no Logosa) un "nesajaukti" (savā starpā). Līdz ar to īstenais subjekts (ontiski un loģiski) ir nevis radies no "dabām" to savienošanās rezultātā, bet gan ir pirms savienošanās eksistējošais Logoss-subjekts (kas jāņem vērā sakarā ar [aplamo] "nestoriānisko" vārda "Kristus" izpratni). Atbilstoši dabu nesajauktībai Logosa aktīvo ietekmi uz cilvēcisko "dabu" Jēzū nedrīkst domāt principiāli citādi, kā tas ir Dieva attiecībā pret jebkuru brīvu radījumu, par ko bieži aizmirst monofizītiski ietonēta reliģiozitāte un teoloģija, kad tā Jēzus cilvēcību pārāk lietišķi domā kā "instrumentu", ko vada Logosa subjektivitāte.

No dabu nesajauktības un cilvēciskās dabas nemazinātā veseluma tad ("antimonotelētiski") tiek apstiprināts vai (pret monofizītiski ietonētu reliģiozitāti un teoloģiju, kurā atkal tiek piemirsts cilvēka Jēzus īstais subjektiskums attiecībā pret Dievu) atkal no jauna gūts ieskats, ka Jēzus cilvēciskā daba ir radīta, apzināta, brīva īstenība, kurai (vismaz kreatūriskas gribas, kreatūriskas *enérgeia* jēdzienā) tiek atzīts kreatūrisks "subjektiskums", kas ir atšķirīgs no Logosa subjektiskuma, un radījumam [pienācīgā] attālumā (paklausībā, lūgšanā, ne visa zināšanā) brīvi pretstatīts Dievam.

Visa mācība par *unio hypostattica* sasniedz savu mērķi, no kura tā reliģiskā ziņā arī bija izgājusi, [proti,] mācībā par *communicatio idiomatum* (saprotot to ontiski un ontoloģiski): tāpēc, ka viens un tas pats Logoss-subjekts (Persona, hipostāze) substanciāli ir abu "dabu" īpašnieks un nesējs, var nosaukt vienu no Viņa divām dabām un izteikt otras dabas īpašības. Tātad, piemēram, ne tikai "mūžīgais dievišķais Dēls ir viszinošs", bet arī "mūžīgais Dieva Dēls ir miris"; "Jēzus no Nācaretes ir Dievs" utt. Un pretēji: tā kā ticības pieredze par unikālo Dieva klāt-esamību Jēzū nevar iztikt bez šādas īpašību paziņošanas (*Idiomenkommunikation*), tad šī pieredze aizvien no jauna attaisno mācību par hipostātisko vienību kā nepieciešamu priekšnosacījumu un tiesību aizsardzību uz tādiem diženuma izteikumiem par Jēzu ([kas redzams] jau Jaunajā Derībā).

Klasiskā soterioloģija

Klasiskā soterioloģija gandrīz nav attīstījusies tālāk par Jaunās Derības izteikumiem, un, iespējams, tā pilnībā nav apguvusi pat tos. Ja mēs abstrahējamies no grieķu patristikā esošās mācības par "fizisko atsvabināšanu", kurā pasaule parādās kā glābta jau tāpēc, ka tā Jēzus cilvēciskumā ir fiziski un nesaraujami saistīta ar Dievību, un patristikā atstājam malā dažus vairāk figurālus priekšstatus (Kristus izpērk cilvēku no sākotnēji likumiskās sātana varas; Kristus viltībā pārspēj sātanu, kurš netaisni uzbrūk Viņam, utt.), tad [tikai] viduslaikos, kopš Kenterberijas Anselma, tiek mēģināts biblisko atsvabināšanas ideju par izpirkuma upuri ar Jēzus "asinīm" paskaidrot tādējādi, ka krusta upurī apliecinātā Jēzus paklausība reprezentē – ņemot vērā bezgalīgo (jo dievišķo) Viņa personas cieņu, – bezgalīgo apmierinājumu (*satisfactio*), kas sagādāts grēka aizvainotajam Dievam un ir samērojams ar aizvainotā Dieva cieņu; tādējādi Jēzus paklausība mūs atbrīvo no

šā grēka, apmierinot arī Dieva "taisnīgumu", ja un ciktāl Dievs pieņem šo Kristus satisfakciju par cilvēci. Mācība par satisfakciju kopš viduslaikiem ir visai izplatīta (un ģermāniskajai domāšanai viegli saprotama), tā parādās arī oficiālo baznīcas izteikumu perifērijā, kaut arī baznīcas ekstraordinārais maģistērijs (*Lehramt*) tai nedod īpašu vērtējumu.

b) Klasiskās inkarnācijas mācības attaisnojums

Klasiskajai kristoloģijai ir savs attaisnojums un paliekošs nozīmīgums, jo tā (ja tiek pieņemta) negatīvā ziņā viennozīmīgi kavē salīdzinoši iekļaut Jēzu vienkārši kā vienu [no daudziem] praviešu, reliģisko ģēniju un modinātāju virknē reliģijas vēstures atklātajā norisē, bet pozitīvā ziņā ienes skaidrību tajā, ka Dievs vienreizīgā, nepārspējamā veidā Jēzū ir vērsies pie mums tā, ka Viņā Dievs ir devis sevi pašu, turklāt Jēzus nav kaut kas cits, vienkārši no Dieva atšķirīgs līdzīgi jebkurai kreatūrai, kas tādai pastarpinātībai liegtu pastarpinājuma nozīmi tiešajās attiecībās ar Dievu kā tādu. Ja kāds to, kas *šajā* minētajā nozīmē katrā ziņā ir pateikts ar hipostātisko vienību un īpašību paziņošanu, nekādi nevar domāt citādi kā vien ar šās klasiskās inkarnācijas teoloģijas jēdzieniem, tas aizstāvēs to tieši kā *vienīgi* iespējamo ticības izteikumu par patieso Jēzus attiecību pret Dievu un par mūsu attiecību pret Viņu; turklāt viņš tomēr nedrīkst nepamanīt – un tieši šodien – to, kas vēl varētu tikt pateikts ārpus šās klasiskās kristoloģijas ietvariem, un viņam jāmācās izteikt šo klasisko kristoloģiju un pirmām kārtām izskaidrot (nepavisam ne viegls uzdevums, kā daudzi iedomājas, spriežot pārāk tradicionāli) *tiem*, kurus šajā mācībā kaut kas mulsina un kuros tas izraisa aizdomas par mitoloģiju, kaut gan viņi kristietiski atzīst, ka viņiem Jēzus ir neaizvietojams un galīgs ceļš pie Dieva. Tas, kam liekas, ka klasiskajā inkarnācijas kristoloģijā domāto varētu pateikt arī citādi, nesabojājot tur domāto, var arī runāt citādi, pieņemot, ka viņš respektē oficiālo baznīcas mācību kā kritisku normu saviem paša izteikumiem un ka viņš zina: viņam šī mācība tad, kad viņš runā baznīcas sabiedrības priekšā, nepārstāj būt par nepieciešamu – kaut arī ne absolutizētu – mērauklu. Šāda atzīšanās tāpēc nepavisam neizraida viņa paša teikto no šīs sabiedrības, jo baznīcas oficiālajai mācībai arī jātiek skaidrotai un tuvinātai mūsdienīgai izpratnei, bet tas nevar notikt, vienkārši atkārtojot šo oficiālo mācību.

c) Klasiskās kristoloģijas un soterioloģijas robežas

Ar baznīcas absolūti saistīgas ticības mācības raksturu nebūs pretrunīgi, ja pievērsīsim uzmanību robežām, kas piemīt noteiktiem dogmatiskiem izteikumiem.

Saprašanas horizonta problemātika

Senākos laikos, kad mēdza domāt tieši "mitoloģiski" (tāds bija saprašanas horizonts), ar *vienu vienīgu* descendences-inkarnācijas mācību iztika vienkāršāk nekā mūsdienās. Eksplicītā izteikumā par Jēzu *pieejai* Viņa pēdējam noslēpumam (ko izteic inkarnācijas mācība) tiek pārlēkts: Viņš jau *no sākta gala* tiek atzīts par iemiesojušos Dieva Vārdu, kas nolaidies pie mums, un tādējādi viss tiek aplūkots un domāts *no augšas, nevis uz augšu*, virzībā uz Viņu. Bet tādā gadījumā pareizai ortodoksālai mācībai patiešām jau vairs nav tik viegli izslēgt mitoloģiskos pārpratumus reliģiskā apziņā: cilvēciskais Jēzū nerefleksīvi tiek uztverts kā Dieva livreja, kurā Viņš reizē sevi parāda un paslēpj; tas, kam tomēr vēl šajā Dieva pārģērbšanās un pārmiesošanās (*Verleiblichung*) [notikumā] jātiek ieraudzītam un uztvertam kā cilvēciskam, parādās kā tīra Dieva akomodācija un katabāze.

"Ir" formulas problemātika

Kad ortodoksālā descendences-inkarnācijas kristoloģija saka: šis Jēzus "ir" Dievs, tad tā ir paliekoša ticības mācība, *ja* šo izteikumu pareizi saprot; tomēr tādā veidā, kā šis izteikums skan, to var saprast arī monofizītiski – tātad ķecerīgi. Jo šajos teikumos, kuri kā tādi ir veidoti un domāti pēc *communicatio idiomatum* regulām, nekas tieši neliecina, ka šis "ir" kā saiklis parādās pavisam citā nozīmē un tas jāsaprot pavisam ne tā, kā tas mums ierasts saistībā ar citiem teikumiem, kur šķietami tiek lietots tas pats saiklis – "ir". Jo, kad mēs sakām: "Pēteris ir cilvēks", teikums nozīmē subjekta un predikāta saturiskuma reālu identifikāciju. Turpretim *communicatio idiomatum* teikumos "ir" jēga kristoloģijā tieši pamatojas *nevis* uz kādu šāda veida reālidentifikāciju, bet gan uz vienreizīgu, nekur vairāk nesastopamu un visdziļākajā noslēpumā palikušo reāli dažādo, bezgalīgā attālinājumā esošo īstenību vienību. Jo Jēzus savā cilvēcībā un pēc savas cilvēcības, kuru mēs redzam, kad sakām "Jēzus", nenozīmē – "ir" Dievs, un Dievs savā dievišķumā un pēc sava dievišķuma nenozīmē – "ir" cilvēks reālidentifikācijas nozīmē. Halkēdonas *adiairétōs* (nedalīti), kas vēlas izteikt šo "ir" (DS 302), to izsaka tā, ka

asynchýtōs (nesajaukti) tajā pašā formulā izrādās nepateikts, bet tādēļ viss izteikums pastāvīgi riskē tikt saprasts monofizītiski, t. i., kā formula, kas vienkārši identificē subjektu un predikātu.

Šīs formulas, kas pilda ortodoksijas savveida paroļu (*Schibboleth*) lomu ("vai Jēzus jums ir Dievs?", jā!), netiecas uz nepareizu izpratni, bet tās arī pozitīvi nevēršas pret to. Tradicionāli reliģioziem cilvēkiem šādi iespējamie pārpratumi nekaitē, viņi drīzāk sliecas tajos saskatīt ortodoksālās ticības radikalitāti. Mūsdienu cilvēki bieži vien drīzāk sliecas saprast šos pārpratumus kā ortodoksālās ticības momentus un noraidīt tos kā mitoloģiju, kas ar *tādiem* priekšnosacījumiem ir tikai attaisnojami. Vajadzētu atzīt un pastorālajā darbā pievērst uzmanību tam, ka ne katram, kuru mulsina izteikums "Jēzus ir Dievs", jau tāpēc vien ir jābūt neortodoksam.

Kristoloģiskās "ir"-formulas – Dievs un cilvēks ir "viens un tas pats" – tātad vienmēr kā šķietamas paralēles ar "ir" izteikumiem no ikdienas valodas lietojuma – saistītas *ar nepareiza izklāsta briesmām*, kuras izraisa šīs paralēles: tur insinuētā, bet nepavisam ne domātā identitāte caur kaut kādu *papildu* paskaidrojumu nekļūst *skaidra* un *sākotnīgi* pietiekami izslēgta, nerunājot nemaz par to, ka tas kā papildu skaidrojums atkal drīz tiek aizmirsts. Ar to nekas nav pateikts pret šo kristoloģisko "ir" izteikumu pamatotību un paliekošo nozīmīgumu. Taču būtu jāredz, ka tajos saglabājas monofizītiska un pat mitoloģiska pārpratuma iespējamība. Kad, piemēram, kāds saka: es tomēr nevaru ticēt, ka cilvēks ir Dievs, ka Dievs ir (kļuvis par) cilvēks, tad pirmā pareizā kristietiskā reakcija uz šādu izskaidrojumu būtu nevis konstatācija, ka te tiek noraidīta kāda kristietiska pamatdogma, bet gan atbilde, ka noraidītajam izteikumam šķietami dotais izklāsts arī neatbilst šā izteikuma īsteni kristietiskajai jēgai. Proti, Logosa patiesā "*inkarnācija*" ir noslēpums, kas aicina uz *ticības* darbu. Bet tas nedrīkst tikt apgrūtināts ar mitoloģiskiem pārpratumiem. Kaut arī kristietiskajai dogmai pašai par sevi nav darīšana ar antīkās pasaules cilvēkdievu mītiem, tomēr droši var pieļaut, ka noteikti dogmas formulējumi, kas atrodas šā konkrēti vēsturiskā saprašanas horizonta telpā (piemēram, Dievs "nokāpj", Viņš "parādās" utt.), agrāk pašsaprotamāk tika izmantoti un pieņemti kā izklāsta palīglīdzekļi, nekā tas mums iespējams šodien. Kristoloģijai *arī šodien* ir aktuāls uzdevums, kuru, no vienas puses, nevar vienkārši izpildīt ar verbālu veco formulu atkārtošanu un to izskaidrošanu (kas lielākoties tiek praktizēts tikai mācītu teologu vidē) un kas, no otras puses, ļoti daudzu iemeslu dēļ,

kurus šeit nevaram aplūkot tuvāk, nevar realizēties kā veco formulu likvidācija. Taču zināma senās kristietiskās dogmas izteikumu horizonta, izteiksmes veida un aspekta paplašināšana ir aktuāla nepieciešamība.

Vienības punkta nenoteiktība hipostātiskajā vienībā

Vienības punkts (*Einheitspunkt*) hipostātiskajā vienībā (*Union*) (tādā nozīmē, ka tas veido vienību starp personu un dabām un reizē ir izveidojusies vienība, proti, Logosa "persona") kā tāds tradicionālajā kristoloģijā paliek ļoti formāls un nenoteikts. Šo vienības punktu var saukt par Logosa "hipostāzi" vai "personu". Ja izmanto *hipóstasis* apzīmējumu, ar kuru domāts konkrēti viens (*konkret Einen*) dievišķās un cilvēciskās īstenības ("dabas") "nesējs" (Dievs un cilvēks "ir"), tad [atzinums] par hipostāzes nesēju un īpašnieku paliek visai formāli abstrakts, proti, plašāka izskaidrojuma gadījumā viegli atkrīt atpakaļ pie vienkāršākajiem kristoloģijas pamatizteikumiem, tā ka neizdodas radīt neko vairāk kā verbālu nodrošinājumu pret tendenci racionālistiski aizskaidrot projām (*wegzuerklären*) šos pamatizteikumus. Bet, ja šo vienības punktu sauc par *personu*, tad nepieciešams vai nu skaidri konstatēt, ka šis vārds būtu jāsaprot kristoloģiski izprastā "hipostāzes" nozīmē (kas, cita starpā, atkal viegli aizmirstas), vai arī vārds "persona" ar savu *moderno lietojumu* nes sev līdzi ilgstošas briesmas aplami saprast kristoloģiskos izteikumus monofizītiski vai monotelētiski, jo tad tiek domāts vairāk tikai *viens* akta centrs, proti dievišķais. Tad nepamanīts paliktu apstāklis, ka cilvēks Jēzus savā *cilvēciskajā* īstenībā tiek pretstatīts Dievam ar savu kreatūras, aktīvo un "eksistenciēlo" akta centru absolūtā atšķirībā no Dieva (lūdzošs, paklausīgs, vēsturiski topošs, brīvā izvēlē, pieredzēs, kuras, kā apliecina Jaunā Derība, Viņš veica patiesā vēsturiskā attīstībā). Bet šajā gadījumā būtu dota kāda pamatos mitoloģiska inkarnācijas izpratne – vienalga, vai šis pārpratums kā mitoloģija tiktu noraidīts, vai tam "noticētu". Visbeidzot, pie tā vēl jāpiebilst, ka vienības punkts "hipostāze" vai "persona" šās vienības *pestīšanas* nozīmi "priekš mums" tikai ar ļoti lielām grūtībām vai labākajā gadījumā netieši dara uzskatāmu un saprotamu.

Kristus notikuma soterioloģiskās nozīmes nepietiekamā izpausme

Klasiskā inkarnācijas kristoloģija savos kategoriskajos formulējumos skaidri un tieši neizpauž Kristus notikuma *soterioloģisko* nozīmi. Īpaši tas attiecas uz Rietumu izpratni, kam ideja par *visas* cilvēces "uzņemšanu" Jēzus individuālajā cilvēciskajā realitātē ir visai sveša (iespējams,

Rietumu individuālisma dēļ). Tāpēc šim saprašanas horizontam hipostātiskā vienība ir personības konstitūcija, [tādas] personības, [kura] – ja tā rīkojas tikumiski un ja tās veikumu Dievs pieņem kā tādu, kas pārstāv visu cilvēci, – *realizē* pestīšanas darbu, nevis pati jau savā *esamībā* nozīmē glābšanu kā tādu (Atsvabinātājs, apmierinājums). Taču, raugoties no Rakstu izteikumiem un no mūsu šodienas izpratnes – jau pirms jebkuriem eksplicītiem un speciāli soterioloģiskiem izteikumiem –, ir vēlams kristietiskās dogmas formulējums, kas tieši norāda uz *pestīšanas* notikumu, kas *ir* pats Jēzus Kristus, un izteic Viņu – tas savukārt vieglāk ļautu izvairīties no vēlāk izvēlētiem aplamas, monofizītiskas un līdz ar to mitoloģiskas izpratnes formulējumiem.

8. Pie jautājuma par ortodoksālās kristoloģijas jauniem pamatojumiem

Šeit mūsu uzdevums nevar būt sistemātiski attīstīt kādu jaunu kristoloģiju ārpus tā, kas par to jau norādījumu veidā tika sacīts iepriekš. Šeit par šo tēmu iespējamas tikai dažas nedaudz patvarīgi izvēlētas atsevišķas piezīmes. Domājot par jauniem pamatojumiem mūsdienu kristoloģijas sakarā, *cita starpā* varētu pievērst uzmanību lūk, šādiem jautājumiem.

1) Vajadzētu no jauna pārdomāt mūsdienīgai teoloģijai būtiski svarīgus kristoloģijas pamatojumus, kurus var atrast Jaunās Derības kristoloģiskajās koncepcijās.
2) Vajadzētu tiekties pēc lielākas vienotības starp *fundamentālteoloģisko un dogmatisko kristoloģiju*, tieši tāpat tas attiecas uz fundamentālteoloģiju un dogmatiku kopumā. Turklāt no jauna vajadzētu atgriezties un izvērst tās pārdomas par "transcendentālo kristoloģiju", kuras šā sestā gājuma trešajā nodaļā tika norādītas tikai ļoti abstrakti un formāli, un tāpēc tās būtu nedaudz jāpaplašina.

a) Fundamentālteoloģiskās un dogmatiskās kristoloģijas lielākas vienotības nepieciešamība

Izdzīvotās šeitesamības realizācijas prioritāte pār refleksiju par to

Pestīšana un ticība kā vienota un vesela cilvēka totāla norise no sākta gala nevar tikt adekvāti uzbūvēta tikai refleksijas ceļā (reģionālas zinātnes stilā), jo refleksija (ikdienas un zinātnes) būtībā nevar adekvāti aptvert

nereflektēto šeitesamības realizāciju, un cilvēks nekad nedzīvo tikai no savas refleksijas. Tāpēc tas attiecas arī uz kristoloģiju, kad tā pievēršas kādam centrālam kristietiskās pestīšanas un ticības momentam. Fundamentālteoloģiska kristoloģija tātad nedrīkst darīt un tai arī nav jādara tā, it kā tā tīri refleksīvi sintētiskā veidā ticību Kristum (kā *fides qua* un *fides quae*, ticības aktu un ticības saturu) uzbūvētu zinātnes retortē. Tas nenozīmē, ka kristoloģiska fundamentālteoloģija varētu būt tikai kā *apologia ad indra*, t. i., kā pašnodrošinājums ticībai Kristum priekš ticošā paša, nevis kā "ticības atskaite" cita priekšā, kā *apologia ad extra*. Tomēr tas nozīmē, ka fundamentālteoloģijas *demonstratio christiana ad extra* vēršas pie cilvēka, par kuru tā *pieņem* – novērtējot kā tikumiski labas gribas nesēju un tāpēc pakļautu Dieva iekšējai žēlastībai Kristū –, ka viņš jau ir izteicis kādu iekšēju, nereflektētu Jā Kristum, turklāt ir vienalga ne tikai tas, vai viņš to zina vai nezina, bet arī tas, vai *demonstratio christiana* viņa pūliņos skaidri par to reflektē vai ne, ja viņa pūliņiem ir panākumi.

No tā izriet, ka kristietis visupirms drīkst mierīgi un drosmīgi pieņemt "kristoloģiju" (un viņam tā jādara), kuru viņš īsteno savā dzīvē: ticībā baznīcai, tās Kunga, kurš augšāmcēlies, kultā, lūgšanā Viņa vārdā, līdzdalībā Viņa liktenī līdz nāvei ar Viņu. Šai globālajai, nepārprotami adekvāti nereflektējamajai, bet pašai par sevi liecinošajai pieredzei joprojām noder Gal 1:8 un sek. [izteiktais] atzinums, un tā sakarībā kristietis vienmēr, arī šodien, var sacīt: "Kungs, pie kā mēs iesim? Tev ir mūžīgās dzīvības vārdi .." (Jņ 6:68). Refleksija par atbrīvojošo, dzīvību nesošo un visu, kas ietverts slēptā un neizdibināmā jēgā, kas ticīgajam nāk no Jēzus Kristus, sākotnēji (kā refleksija!) var uztvert ticību Jēzum Kristum tikai kā *vienu* līdzās citām abstrakti domājamām iespējām tikt galā ar dzīvību un nāvi. Bet refleksijai kā tādai arī nevajag neko vairāk paveikt: tā aplūko *šo* iespēju kā dotu, kā jau realizētu un dziedinošu; tā neredz citu, labāku par konkrēti iespējamo; un ar to ir pietiekami, lai ticīgais, pacēlies pāri refleksijas iespējām, ļautos būt pārņemtam no Jēzus pretenzijām uz absolūto, kurām nevis refleksija, bet gan *ticība* atbild ar absolūtu un ekskluzīvu Jā.

Apelācija pie "meklējošās kristietības"

No sacītā tālāk izriet, ka *mūsdienu* fundamentālteoģiskā kristoloģija bez tā, kas vienmēr un arī šodien ir sakāms par tradicionālo pamatojumu, var trejādā veidā kā "apelācija" vērsties pie tās globālās, adekvāti

nereflektējamās, bet tomēr uzrunājamās šeitesamības izpratnes, kas iepriekšgūtās žēlastības rezultātā jau ir kļuvusi kristietiska (izstrādājot vienu no "transcendentālās kristoloģijas" šķautnēm ar nedaudz lielāku refleksijas elementu un saturisko piepildījumu). Šīs trīs "apelācijas" ir vienotas tajā ziņā, ka cilvēks savā šeitesamībā, ja viņš to izlēmīgi pieņem, īstenībā jau nodarbojas ar kaut ko līdzīgu "meklējošai kristoloģijai". Šīs apelācijas nemēģina neko citu, kā šo anonīmo kristoloģiju darīt nedaudz skaidrāku. Protams, apelācija pie "meklējošās kristoloģijas" katra cilvēka šeitesamībā ir jāpavada pārliecībai, ka šī "meklējošā kristoloģija" sastopas ar to, ko tā meklē tieši Jēzū no Nācaretes, un nevis "gaida to, kas varētu atnākt". Šajā sakarībā varētu vienkārši jautāt, *kur* gan citur šī meklējošā kristoloģija varētu atrast to, ko tā meklē un ko vismaz apgalvo kā nākotnes cerību, un vai Jēzus un Viņa draudzes ticība nedod tiesības uz ticības aktu, ka tieši *Viņā* var atrast to, ko cilvēks katrā ziņā meklē.

Apelācija pie absolūtās mīlestības pret tuvāko

Šeit būtu jāuztver nopietni un radikāli (proti, no "apakšas", no konkrētas mīlestības uz tuvāko, nevis no "augšas") jāskaidro tas, kas lasāms Mt 25. Ja Jēzus vārdus, ka jebkurā tuvākajā cilvēki patiesībā mīl *Viņu* pašu, nepadarītu par vienkāršu "it kā" vai tikai juridiskas pieskaitāmības teoriju, tad šis no pašas mīlestības pieredzes izlasītais vārds teic, ka absolūta mīlestība, kas radikāli un bez ierunām vērsta uz cilvēku, implicēti ticoši un mīloši apliecina Kristu. Un tas ir pareizi. Jo tikai galīgais un vienmēr neuzticamais cilvēks nevar kā jēgpilnu attaisnot uz viņu vērsto, absolūto mīlestību, kurā viena persona sevi pašu pilnībā "angažē" un iedrošinās vērsties pie citas; šādu cilvēku pašu par sevi varētu mīlēt vienīgi ar atrunām tādā mīlestībā, kurā mīlošais vienmēr atstāj sev vietu vai arī iedrošinās uz kaut ko iespējami bezjēdzīgu.

Ja šo dilemmu varētu pārvarēt, *tikai* atsaucoties uz Dievu kā tādu un tādējādi kā uz šādas mīlestības garantu un robežu, tad "spekulatīvi" un abstrakti vispārējais absolūtās mīlestības jēdziens to varbūt darītu iespējamu. Bet mīlestība, kuras absolūtumu mēs pieredzam (pat ja tā pilnībā nonāk pie sevis pašas ne no sevis pašas, bet gan tieši raugoties uz tās radikālo vienību ar Dieva mīlestību caur Jēzu Kristu), vēlas vairāk nekā tikai tai transcendenti paliekošu dievišķu "garantiju": tā vēlas Dieva un tuvākā mīlestības vienību, kurā tuvākā mīlestība – kaut arī, iespējams, pavisam netematiski – ir mīlestība uz Dievu, un tikai tas dara to pilnīgi absolūtu.

Bet tas nozīmē, ka tā meklē Dievcilvēku, t. i., tādu, kuru varētu mīlēt ar mīlestības pret Dievu absolūtumu, taču nevis kā ideju (jo ideju nevar mīlēt), bet gan kā īstenību, vienalga, vai tā jau būtu šeit vai tikai gaidāma. Priekšnosacījums šādām pārdomām, protams, ir tas, ka cilvēki veido kādu vienību, ka patiesa mīlestība nenoslēdzas individuāli, bet gan ar visu savu nepieciešamo konkrētību vienmēr ir gatava aptvert visus – un pretēji, mīlestībai pret visiem vienmēr ir jākonkretizējas mīlestībā pret konkrētu atsevišķo, un līdz ar to Dievcilvēks vienotā cilvēcē dara iespējamu mīlestības absolūtumu pret konkrētu atsevišķo.

Apelācija pie gatavības nāvei

Vidusmēra spredikis Jēzus nāvē pārāk daudz meklē (pie visas tās pestīšanas nozīmes) kategoriska veida partikulāru notikumu, kas uz pasaules skatuves risinās līdzās daudziem citiem, kam ir sava īpatnība, taču kas patiesībā ne pārāk daudz atklāj – un noved līdz būtiskam īstenojumam – no pasaules un cilvēka šeitesamības dziļākās būtības. Tas tā ir jau tāpēc, ka pārāk ātri skatās uz nāves ārējiem apstākļiem un vardarbīgumu un to, sekojot "satisfakcijas" teorijai, vērtē kā vien ārēju pestīšanas nopelnu cēloni.

Nāves teoloģija var tuvāk saistīt Jēzus nāvi un cilvēciskās šeitesamības pamatkonstitūciju. Nāve ir notikums (*Tat*), kas caurvij visu cilvēka dzīvi, kurā cilvēks kā brīva būtne pārvalda sevi kopumā, proti, tā, ka šis pārvaldījums ir (respektīvi tam jābūt) absolūtas pārvaldītības pieņēmums radikālā bezspēcībā, kas parādās un ir pārdzīvojams nāvē. Bet, ja mēs nevēlamies, lai radikālā bezspēcības pieņemšana no būtnes puses – būtnes, kura brīvi pārvalda sevi un grib pārvaldīt; pieņemšana, kura tiek veikta brīvi un pilnīgā gatavībā, – kļūtu par absurdā pieņemšanu, kas pēc tam ar tieši tādām pašām tiesībām varētu tikt ar protestu noraidīta, tad cilvēkam, kas visdziļākajā veidā kā savas šeitesamības pamatu apliecina nevis abstraktas idejas vai normas, bet gan vēsturisko (jau bijušo vai nākamo) realitāti, tāda pieņemšana implicē kaut vai neskaidras gaidas vai tādas nāves apliecinājumu (jau dotas vai tādas, kas dod cerības uz nākotni), kurā – savu spēku saglabājusī – notikuma un bezspēcīgu ciešanu dialektika nāvē sasniegtu savu samierināšanos. Bet kaut kas tāds iespējams tikai tad, ja šo reālo dialektiku "atceļ" tas, ka tā ir Tā paša realitāte, Kas ir šās divējības galvenais pamatojums.

Apelācija pie cerības uz nākotni

Cilvēks cer, viņš virzās – plānojot un reizē sevi nododot neparedzamā varā – pretim savai nākotnei. Viņa gājums uz nākotni ir pastāvīgas pūles mazināt savus iekšējos un ārējos pašatsvešinājumus un atstatumu starp to, kas viņš ir, un to, kas viņš vēlas būt un kam viņam vajag būt. Vai absolūtā samierināšanās (individuāli un kolektīvi) ir tikai mūžīgi tāls, vienmēr tikai asimptotiski izvirzīts, tikai distancē kustīgs mērķis vai arī mērķis, kas sasniedzams kā *absolūta* nākotne, kura nenovērš galīgo un neaprij to Dieva absolūtībā? Ja Dieva absolūtā nākotne patiešām ir mūsu nākotne, vai šī samierināšanās ir tāds vēl īsti nenoteikts mērķis, vai arī tas ir tāds mērķis vēsturei, kura jau sevī pašā nes nenovēršamu šā mērķa apsolījumu, tātad vēsture jau tagad – kaut arī tā turpinās – šajā ziņā virzās sava mērķa *virzienā*? Cilvēkam, kurš patiesi cer, ir jācer, ka šie jautājumi šās alternatīvas otrās daļas nozīmē tiks atbildēti ar vēstures patiesību. No šīm cerībām kristietis ir guvis izpratni par to, ko atzīst ticība uz Jēzus Kristus inkarnāciju un augšāmcelšanos kā neatgriezenisku Dieva atnākšanas kā pasaules un vēstures absolūtās nākotnes aizsākumu.

Šo mūsdienu kristoloģijas trīs apelāciju saturu var apvienot arī tādā ziņā, ka cilvēks meklē absolūto Pestītāju un apliecina Viņa notikušo vai nākamo atnākšanu katrā aiz žēlastības (kaut vai netematiski) uz Dieva nepastarpinātību vērstajā savas finalizētās šeitesamības totālajā aktā.

b) Uzdevums "kristoloģijai no apakšas"

Līdz šim uzmanība ne reizi vien tikusi pievērsta ascendences kristoloģijas, kristoloģijas "no apakšas", nepieciešamībai. Mūsdienu kristoloģijai vairāk vajadzētu pievērsties šim uzdevumam. Šāda kristoloģija varētu izvērsties apmēram šādos soļos.

Cilvēks kā būtne, kas vērsta uz nepastarpinātību ar Dievu

"Transcendentālajā kristoloģijā" var tikt izvērsts ieskats, ka cilvēks ir būtne ar "dabisku" vēlmi svētlaimīgi uzlūkot (*desiderium naturale in visionem beatificam*) Dievu. Turklāt šeit nav svarīgi, cik tālu un kādā nozīmē ontoloģiskā tiecība (*desiderium*) uz nepastarpinātību ar Dievu piederas pie cilvēka "dabas" kā abstrakts lielums vai pie viņa (caur pārdabisko eksistenciāli, kas savukārt ir ontoloģiska pamatizjūta) žēlastīgi paaugstinātās vēsturiskās dabas. Tajā pašā laikā, tā kā cilvēks savu augstāko būtību var pieredzēt un īstenot tikai vēsturiski, šai vērstībai ir jārod

sava vēsturiskā izpausme, un cilvēkam šajā vēsturiskajā dimensijā ir jāgaida un jāmeklē Dieva apsolījums viņam, ja vēlamies, ka šāda vērstība – kā tāda, kas īstenojama tikai brīvā Dieva veikumā (*Tat*), – gūtu neatgriezenisku nozīmīgumu un īstenojumu.

Eshatoloģiskā pestīšanas notikuma un absolūtā Pestītāja vienība

No šejienes var aptvert "absolūtās pestīšanas norises" un "absolūtā Pestītāja" jēdzienu (kā vienas norises abus aspektus): vēsturiski personiskā norise – ne vienkārši vārds, kas papildina realitāti, un tīri verbāls paziņojums –, norise, kurā cilvēks izzina savu būtību (iepriekš norādītajā nozīmē) kā tādu, ko reāli apstiprinājis Dievs ar savu absolūto, neatgriezenisko ("eshatoloģisko") pašapsolījumu, turklāt ar to izrādās skartas visas cilvēka dimensijas, jo tikai tādā veidā var tikt dāvāta pestīšana kā cilvēciska pabeigtība. Šim personālajam absolūtajam pestīšanas notikumam un notiekošajam Pestītājam (kurš ir pati Pestīšana, nevis tikai to māca un sludina) vienoti jābūt reālajam Dieva pašapsolījumam cilvēcei, kas ir neatgriezenisks, nevis iepriekšējs un nosacīts; šai eshatoloģiskā pestīšanas notikuma un absolūtā Pestītāja vienībai ir jābūt vēsturiskai, jo viss "transcendentālais" kā tāds nevar kļūt galīgs, ja vien tas jau nebūtu paša Dieva redzējums vai arī ja cilvēka transcendentalitātes piepildījums varētu norisināties neatkarīgi no viņa vēstures; reizē tam jābūt *brīvai* Dieva pašapsolījuma pieņemšanai, kuru nosaka pats šis pašapsolījums un norisinās ne vienkārši domā, bet caur dzīves veikumu (*Lebenstat*) (arī tas piederas pie absolūtā pestīšanas notikuma). Turklāt šādu absolūtā Pestītāja pestīšanas eshatoloģisko notikumu nedrīkst savā struktūrā uztvert kā "absolūtu" tādā nozīmē, ka tas būtu idents cilvēces pilnībai *visio beata* nepastarpinātībā, jo pretējā gadījumā vēsture jau sasniegtu savu galu; šim notikumam ir jābūt *tādam* uz šo galu ejošam procesa neatgriezeniskumam, lai atsevišķa cilvēka kā tāda nākotne paliktu atklāta pat tad, kad šis atsevišķais cilvēks, pateicoties tikai līdz ar Jēzu atnākušajam Dieva valstības tuvumam, jau stāvētu Dieva solījuma priekšā, kurā Dievs atkal izrādās pārsniedzis brīvības situācijas ambivalenci.

Protams, mēs šeit jau pieņemam, ka – pirmām kārtām – Jēzus no Nācaretes sevi apzinājās kā absolūto Pestītāju un ka Viņa augšāmcelšanās [notikumā] realizējās un izpaudās tas, ka Viņš tas reāli ir. Protams, Jēzus neizmantoja šo abstrakto formalizāciju, ar kuru mēs šeit mēģinājām īsi un aptuveni iezīmēt absolūtā Pestītāja jēdzienu. Taču, protams, Viņš sevi neizprata kā kādu pravieti, pēc kura kādā nākotnei atvērtā vēsturē

varētu notikt citas atklāsmes, kas principiāli pārspētu līdzšinējās un apšaubītu Dieva atklāsmes veikumus un kas līdz ar to atklātu radikāli jaunus pestīšanas vēstures laikmetus. Attiecībā pret Viņu drīzāk izšķiras cilvēka pestīšana vispār, un uz Viņa nāves pamatojas jauna un mūžīga derība starp Dievu un cilvēkiem. Turklāt – otrām kārtām – mēs pieņemam, ka ne tikai šī pašizpratne ir apliecināta kā ticama, bet ka arī pats Jēzus nonāk pie savas pestīšanas pastarpinātājfunkcijas pabeigtības un tādējādi pie sava piepildījuma.

Šo pārdomu pastarpinājums ar baznīcas mācību par inkarnāciju

Viena Cilvēka absolūtais pestīšanas notikums un absolūtā pestīšanas pastarpinātība (*Heilsmittlerschaft*) nozīmē tieši to, ko baznīcas mācība izsaka kā inkarnāciju un hipostātisko vienību ar nosacījumu, ka šis jēdziens tiek radikāli pārdomāts, netiek monofizītiski mitoloģiski pārprasts, un ir skaidrs, kāda ir Dieva "reālās" atklāsmes veikuma pasaulē specifika: šim veikumam piemīt nevis vienkārši lietisks, bet gan allaž ontoloģisks raksturs, t. i., tam jāeksistē kā "pie-sevis-esamības", vārda kreatūriskai realitātei un līdz ar to kā tādam, kas ar sevi pašu guvis attiecību ar Dievu. Dieva atpestījošā rīcība, Viņa "izturēšanās" (atšķirībā no Viņa "metafiziskajām īpašībām") ir brīva un kā tāda atrodas kādā patiesi bezgalīgā iespēju telpā: tāpēc pestīšanas vēsture par sevi no sākta gala ir atvērta tā, ka jebkurš notikums tajā vienmēr ir pārsniedzams, tas vienmēr ir nosacīts ar jaunu notikumu, jo vairāk tāpēc, ka pestīšanas vēsture ir arī radošās brīvības vēsture, kas vērsta uz neplānotu nākotni, kura nav pakļaujama uz pagātni balstītiem viennozīmīgiem aprēķiniem, tāpēc arī iepriekš nevar noteikt, kas izdosies no [dažādo] brīvību saspēles. *Vienkārši* "pravietis" (vai vienkārši "reliģiskais ģēnijs" kā produktīvs paraugs noteiktām reliģiskām attiecībām starp Dievu un cilvēku) principā nekad nevar būt "pēdējais". Ja tomēr Dievam vajag statīt savu ārkārtējo, nepārspējamo pestīšanas veikumu, tiesa, galīgo (*endliche*) (jo Viņš atrodas citu iespēju telpā), taču pabeigto (*endgültige*), tad šim veikumam nevar piederēties tāda pati principiāla, epohāla kādas vēl atvērtas vēstures iepriekšējība (*Vorläufigkeit*) kā citiem atklāsmes "vārdiem" (atklāsmes vārds pats sevi ir konstituējis ar veikumu un vārdu). Šo iepriekšējību arī tāpēc nevar atcelt vienkārši tikai ar Dieva vārdisku "izskaidrojumu", ka Viņš "tālāk nerunās", bet paliks pie šā vārda kā pēdējā. Tas ir tā ne tāpēc, ka šāds "skaidrojums" pats atkal būtu nosacīts un ierobežots ar tāda vārda iepriekšējību, bet arī tāpēc,

ka šāds izskaidrojums pasludinātu pestīšanas vēsturi par pabeigtu, kaut arī tā pati par sevi īsteni nebūtu novesta līdz pabeigtībai, bet gan tai būtu ļauts vienlaikus turpināties kā vienkāršam pagātnes izpildījumam (*Exekution*), un tādējādi tā atceltu savu patieso vēsturiskumu.

Absolūtam ("eshatoloģiskam") pestīšanas veikumam tātad jāpiemīt reāli citādai attiecībai pret Dievu nekā citai Dieva pestīšanas rīcībai vēl atvērtā pestīšanas vēsturē. Tas nevar pastāvēt – kā parasti ir ar to, kas šķirts no Viņa – tīrā atšķirībā starp kreatūriskumu un Dievu respektīvi atšķirībā starp "šaurāko" īsteno un "lielāko" iespējamo. Tas nevar būt vienkārši vēsture, kuru, Dievam pakļautu un vadītu, darām tikai mēs; absolūtajā pestīšanas notikumā Dievam ir jādara šī vēsture kā sava paša un galīgi jāsaglabā kā brīvi izdarīta, citādi tā Viņam paliktu nesaistīga un iepriekšēja. Tikai tad, ja šis notikums ir Viņa paša vēsture, kas galīgi nosaka pašu notikumu (kā veiktu dievišķajā un, protams, arī kreatūriskajā brīvībā) un tādējādi kļūst neatgriezenisks, var būt runa par absolūtu ("eshatoloģisku") pestīšanas notikumu. Vēsturē nonākušajam Dieva pašapsolījumam kā neatgriezeniskam jābūt Viņa paša realitātei tās kreatūriskumā (ne tikai pēc tās dievišķās izcelsmes). Bet tieši šai Viņam pašam raksturīgajai realitātei, kuru Viņš nevar novērst kā novecojušu, jāstāv mūsu pusē kā mūsu reālajai pestīšanai viņpus atšķirības starp Dievu un kreatūru. Ar to ir dots pirmais pamats kristoloģijai "no apakšas", kas rod savu priekšmetisko identitāti ar klasisko baznīcas kristoloģiju "no augšas" un vienlaikus var izskaidrot inkarnatoriskās (esenciālās) kristoloģijas un soterioloģiskās (funkcionālās) kristoloģijas vienību.

Par attiecībām starp ascendences kristoloģiju un mūžīgās Dievdēlības jautājumu

Tikko teiktajam būtu jāpievieno vēl dažas skaidrojošas piezīmes: teiktais implicē priekšstatu, ka ascendences kristoloģija, ja un ciktāl tā iesavina absolūtā Pestītāja jēdzienu (no transcendentāliem vai vēsturiskiem apsvērumiem), iesavina arī dievišķa veida mūžīgās Dēlības kristoloģiju, turklāt šī Dēla kristoloģija nenozīmē kādu jaunu, papildu atziņu, kura vēlreiz uzlabojoši pārspētu absolūtā Pestītāja kristoloģiju. Protams, mēs atrodam šo Dēla kristoloģiju visupirms jau bibliskajos avotos, īpaši Jāņa [vēstījumos], un nebūtu jāapgalvo, ka *mēs* Tēva mūžīgā Dēla un Logosa Jēzū kristoloģiju *faktiski* attīstītu tīri no absolūtā Pestītāja abstrakta jēdziena, ja vien šī kristoloģija jau nebūtu attīstīta Jaunajā Derībā. Bet tas savukārt nenozīmē, ka mums – ņemot vērā Jaunās Derības Dēla

un Logosa kristoloģiju – nebūtu atļauts atzīt, ka šī kristoloģija jau ir ietverta absolūtā Pestītāja jēdzienā, turklāt šī mūsu skaidrojuma patiesumu apliecina Jaunā Derība.

Šeit mēs to visu sīkāk neskaidrosim un necentīsimies parādīt tā attaisnojamību. Būtu tikai īsi jānorāda uz divām lietām. Pirmkārt, ja iepriekšpieņem pareizu un arī kritisku klasiskās Trīsvienības teoloģijas izpratni, ja kļūst skaidrs, ka mēs par "imanento" Trīsvienību kaut ko zinām, ciktāl mēs izzinām Dieva "atpestījoši ekonomisko" Trīsvienību un ciktāl abas ir identas, var kļūt principiāli skaidrs, ka zināšanas par mūžīgo Dēlu un Logosu ir dotas un pamatotas ar to, ka mēs Dieva vēsturisko pašizteikumu izzinām tā vēsturiskajā īstenībā un līdz ar to tā mūžīgajā iespējamībā. Bet tieši tā arī ir absolūtā, eshatoloģiskā Pestītāja pieredze. Mums ir tiesības un pienākums "vēlīno" Jaunās Derības kristoloģiju saprast un pamatot kā tādu, kas dota Jēzus pasludinājumā par Dieva valstības eshatoloģisko tuvumu un Viņa darbībā kā tādu, kas dota caur Viņu un no Viņa. Mums nav vajadzības kā kaut kādā bibliskā pozitīvismā visus Jaunās Derības izteikumus izprast kā nākušus no viena un tā paša avota. Bet, ja tas ir tā, tad var un vajag jautāt: no kurienes vēlīnā Jaunā Derība savā kristoloģijā (Jāņa un Pāvila [vēstījumos]) zina, ka Jēzus ir mūžīgais Dēls, mūžīgais Logoss? Uz šo jautājumu acīmredzot var atrast atbildi tikai tad, ja atzīst tēzi, ka Dēla un Logosa kristoloģija bija implicīti ietverta absolūtā Pestītāja jēdzienā, nevis vienkārši pievienojas absolūtā Pestītāja kristoloģijai.

c) Atsevišķas dogmatiskas problēmas

"Apziņas kristoloģijas" ortodoksāla iespējamība

Jaunas ortodoksālas kristoloģijas izveides [gadījumā] līdzās klasiskajai kristoloģijai mierīgi var atzīt "apziņas kristoloģijas" iespējas. Tiesa, 20. gs. sākumā protestantiskajā teoloģijā bija kāda apziņas teoloģija (kas bija sava veida nestoriāniskās "pārbaudījuma" kristoloģijas jauns izdevums), tā faktiski bija ķecerīga. Proti, visur tur, kur vienīgi uz cilvēciskās realitātes pamata rodas un sāk kombinēties sekundāri un tādējādi no kāda cilvēka atvasināti apziņas saturi (piemēram, īpaši spēcīga paļaušanās uz Dievu) un šos izturēšanās [veidus] respektīvi saturus pasniedz kā vienīgo patiesi kristietībā domāto, tur ir darīšana ar racionālistisku un līdz ar to ķecerīgu kristoloģiju. Līdzās "*ontiskai*" kristoloģijai, t. i., kristoloģijai, kas savus izteikumus izdara ar jēdzienu ("daba", "hipostāze") palīdzību,

kurus vajadzētu nolasīt lietiskajā realitātē, varētu arī visnotaļ principiāli pastāvēt kāda *ontoloģiska* kristoloģija, t. i., tāda, kuras jēdzieni, saprašanas modeļi utt. ir orientēti uz stingri onto-loģiskām realitātēm un to sākotnīgo patīgumu esamībā un apziņā. Priekšnosacījums šādai "ontoloģiskai kristoloģijai" ir jau tomismā dotais ieskats, ka esamība un apziņa galīgā izpratnē ir viens un tas pats, ka esamība ir dota tādā pakāpē, kādā esošais ir "pats pie sevis", "atgriežas" pie sevis paša un caur to pats ir atbildīgs par sevi izziņā un brīvībā un tieši tā kļūst atvērts realitātes kopumam, kurā viņš ir *intelligens et intellectum (ens et verum convertuntur; in tantum aliquid est ens actu, in quantum est intelligens et intellectum actu; reditio inseipsum* pakāpe ir identa *ar esse actu* pakāpi un otrādi).

Protams, šeit nav iespējams tālāk [nodarboties] ar šā priekšnosacījuma attaisnošanu. Bet, ja tas ir leģitīms, tad var sacīt: ontiskam kristoloģiskam izteikumam principiāli ir jābūt pārtulkojamam ontoloģiskā izteikumā. Šim pamatprincipam bija "praktiska" nozīme, piemēram, skaidrojot jēgu un pamatojot sholastisko mācību par to, ka Jēzum vienmēr piemita nepastarpināts Dieva redzējums. Saskaņā ar "apziņas kristoloģiju" varbūt ekseģētiski un priekšmetiski kaut ko varētu darīt saprotamāku Jāņa kristoloģijā (piemēram, "Es-izteikumus"); tāpat varētu būt labāk parādīts kopsakars starp "transcendentālo" un "kategoriālo" kristoloģiju.

Precīzāk uzrādīt šos kopsakarus varētu šāda analīze: cilvēks Jēzus atrodas gribas vienībā ar Tēvu – vienībā, kas no sākta gala un totāli pārvalda visu Viņa realitāti, "paklausībā", uz kuras dibinās visa Viņa cilvēciskā realitāte; Viņš vienkārši ir tas, kurš vienmēr sevi saņem no Tēva un kurš vienmēr visās savas eksistences dimensijās sevi bez atlikuma ir nodevis Tēvam; šajā sevis nodošanā Tēvam Viņš var, īsteni pateicoties Dievam, veikt to, ko mēs nevaram; Viņš ir tas, kura "pamatizpratne" (kā sākotnīga esamības un apziņas vienība) ir radikāli pabeigta izcelsme no Dieva un sevis dāvāšana Dievam utt. Ja šos izteikumus konkrēti eksplicētu, tie visnotaļ būtu iztulkoti atpakaļ klasiskajā ontiskajā kristoloģijā (to, protams, vajadzētu parādīt precīzāk). Pie minētajiem un īsti saprastiem priekšnosacījumiem šie izteikumi būtu ne vairs ķecerīgas apziņas kristoloģijas, bet gan iespējamas ontoloģiskās kristoloģijas izpausme. Ontiskā kristoloģija vienmēr virzītu šo ontoloģisko kristietību uz galējas radikalitātes sasniegšanu, bet tā sniegtu ontiskās kristietības priekšmetiskās puses leģitīmu tulkojumu un varētu vest pie labākas ontisko izteikumu izpratnes.

Pirmseksistences problēma

Jaunajai kristoloģijai vajadzēs jautājumu par Kristus "pirmseksistenci" (*Präexistenz*) aplūkot skaidrāk un piesardzīgāk, nekā tas ir ticis darīts līdz šim. Šajā sakarībā būtu jāsaka, lūk, kas.

Jautājums par Kristus "pirmseksistenci" ortodoksālajā kristietībā šodien (dažkārt šauboties) tiek izvirzīts no jauna, vismaz ciktāl tas parādās kā nepieciešama kristietiskās dogmas implikācija un vēlas būt kaut kas vairāk nekā priekšstata modelis. Bet, ja Jēzus Kristus ir absolūts eshatoloģisks Dieva pašizteikums un pašapsolījums – un bez tā kristietība ir nekristietiska un vienībā ar to ir brīva, apsolījuma formālā priekšnoteiktībā raisīta kreatūriska pieņemtība, un tikai tā var būt absolūts atpestīšanas notikums –, tad Paš-apsološais un pats sevi Izteicošais, t. i., Dievs, "pirmseksistē", turklāt radikāli citā veidā nekā tajā gadījumā, kad Dievs eksistē pirms kādas citas (laikā esošas) kreatūras, kas nav Viņa pašizteikums. Taču ekseģētiem drīkst un pat vajag dot brīvu iespēju nekautrējoties izpētīt, vai patiešām tas, ko Jēzus *pats* domā ar Tēva "Dēlu", ir vienkārši idents ar sevi *pašu* izteicošu laikā un tādējādi arī kā pirmseksistējoši izteicošu Dievu vai satur *arī* kādu momentu, kas ar šo Dievu nav idents un tādējādi nav "pirmseksistējošs". Arī otrā iespējamība neizslēdz, ka sevi izteicošais dievišķais subjekts, kuru klasiskā terminoloģija sauc par "Dēlu" (līdzās Logosam), ir pirmseksistējošs. Citādā ziņā šis jautājums drīzāk ir Trīsvienības teoloģijas, nevis kristoloģijas problēma un ir saistīts ar neizbēgamību un grūtībām runāt par Dievu trijās "personās". Ja ar trijām personām, t. i., precīzāk, ar "personas" veidojošajām un "personas" atšķirošajām formalitātēm, saprot viena Dieva subsistences veidus, no kuriem viens ir tieši idents ar Dieva *izteicamību*, kas tieši tā, imanenti un būtiski piederoša Dievam, ir imanenti trinitāra, tad var un vajag runāt par Jēzū Kristū sevi izteicošo subjektu, turklāt tas neved pie tām problēmām, no kurām acīmredzami vēlas izvairīties, kad šaubās par pirmseksistenci, liekot to zem jautājuma zīmes.

Runas par Dieva nāvi

Jaunajai ortodoksālajai kristoloģijai vajadzētu parādīt, kas patiesībā slēpjas ķecerīgajā Dievs-ir-miris-teoloģijā. Nevis tāpēc, lai veicinātu kādu virspusēju modes "Dievs-ir-miris-teoloģiju", bet gan lai pēc lietas būtības mūsdienu kristoloģijā Jēzus nāvi precīzāk pārdomātu ne tikai tās atpestījošajā iedarbībā, bet arī pašu par sevi. Jo vairāk tāpēc, ka šī nāve ir ne

tikai bioloģisks, bet arī vispārcilvēcisks notikums. Ja teic, ka par miesu kļuvušais Logoss ir miris "vien" savā cilvēciskajā realitātē, un to klusuciešot saprot tā, ka šī nāve neskar Dievu, tad būs pateikta tikai puse patiesības un īsteni kristietiskā patiesība pazaudēta. Protams, "nemainīgajam Dievam" "pašam par sevi" nav nekāda likteņa un tādējādi nekādas nāves, bet Viņam *pašam* (un nevis citam) caur inkarnāciju citā ir liktenis. Tādējādi šī nāve (kā Kristus cilvēcība) izteic Dievu tādu, kāds ir *Viņš* pats un attiecībā pret mums vēlas būt savā brīvajā lēmumā, kas vienmēr paliek nozīmīgs. Tāpēc *Dieva* nāvei savā esamībā un tapšanā citā – pasaulei piederīgā – vajag piederēt jaunas un mūžīgas derības vēstures likumam, ar kuru mums jādzīvo. Mums jādalās ar Dieva likteni pasaulē. Un nevis ar to, ka, sekojot modei, atzīstamies bezdievībā – Dieva neesot –, vai arī ar to, ka mums ar Viņu nav nekāda sakara, bet gan ar to, ka mūsu Dieva "guvums" aizvien atkal iziet caur nāves dievatstātību (*Gottverlassenheit*), – nāves, kurā Dievs viens radikāli nāk mums pretim, iziet caur to, jo Dievs pats savā nāvē atdeva sevi mīlestībā un kā mīlestība, un tas kļūst par realitāti un izpaužas Viņa nāvē. Jēzus nāve piederas pie Dieva pašizteikuma.

9. Kristieša personiskā attieksme pret Jēzu Kristu

"Eksistenciēlas" kristietības nepieciešamība

Ierastajā dogmatikā šī tēma vispār neparādās. Dīvainā kārtā tā ir atstāta īpašam lietojumam garīgās dzīves un kristietiskās mistikas skolotājiem.

Mūsu pārdomu ietvaros šī tēma ir nozīmīga un nepieciešama ne tikai tāpēc, ka kristietība savā kategoriskajā un pilnīgajā veidolā nav tikai abstrakta teorija un kāda objektīva un beigu beigās lietiski domāta realitāte, pret kuru mēs turklāt ieņemam arī zināmu personisku pozīciju. Kristietība sevi reāli izprot kā savā pamatbūtībā eksistenciēlu norisi, kā tieši to, ko mēs dēvējam par personisku attieksmi pret Jēzu Kristu.

Tas, kas būtu jāpasaka par šo "eksistenciēlo kristietību", protams, jāteic ar zināmu piesardzību un atrunām. Pastāv implicīta, anonīma kristietība. Mēs savu pārdomu gaitā jau ļoti bieži esam uzsvēruši, ka pastāv un ir jāpastāv zināmā mērā anonīmām un vienlaikus reālām attiecībām starp atsevišķu cilvēku un pestīšanas vēstures konkrētību, tātad arī Jēzu Kristu tajos, kuriem ar šo pestīšanas vēstures realitāti vēl nav bijusi visa konkrētā vēsturiskā un skaidri atspoguļotā pieredze vārdā

un sakramentā, bet tikai netieši pastāv eksistenciēli reālas attiecības paklausībā Viņa žēlsirdīgajai atsaucei uz absolūtas, vēsturiski pastāvošas pašsaziņas Dievu, jo tāds cilvēks bez iebildumiem pieņem savu paša šeitesamību, turklāt tieši tajā, ko, iedrošinoties šo brīvību, nevar ignorēt un ko nevar pārvaldīt. Līdzās tam pastāv pilnīga, eksplicīti pie sevis nonākusi kristietība ticīgā Evaņģēlija vārda uzklausījumā, baznīcas apliecinājumā, sakramentā un skaidrā kristietiskā dzīvesvedumā, kas apzinās savu saistību ar Jēzu no Nācaretes.

Taču starp šīm divām galējībām ir plūstošas pārejas. Tās rodamas arī tādā cilvēkā, kurš kā bērns ticis kristīts un sabiedriskajā ziņā audzināts kā baznīcai piederīgs kristietis un tā arī dzīvo. Arī viņam paliek uzdevums, kas nav pilnībā paveicams, – savas šeitesamības vēsturē pakāpeniski eksistenciēli aptvert to, ko viņš zina savā visupirmām kārtām jēdzieniskajā ticībā un kas viņš caur savu pārdabisko eksistenciāli, t. i., caur vienmēr savā brīvībā piedāvāto Dieva pašvēstījumu un tā parādīšanos sakramentā, šā cilvēka piederībā pie baznīcas un brīvprātīgā baznīcas dzīves praksē, jau ir. Cilvēks vienmēr ir kristietis, lai par tādu taptu, un tieši tāpat var teikt par to, ko mēs šeit saucam par personisku attieksmi pret Jēzu Kristu ticībā, cerībā un mīlestībā. Šāda attieksme nevis vienkārši ir vai nav, bet gan kā eksistenciēla realitāte kristietī – caur Dieva pašvēstījumu cilvēka sirdsapziņas dziļumos, caur situāciju, pieņemot sakramentus, uzklausot Evaņģēlija vēsti un brīvu kristietisko un baznīcas praksi – vienmēr jau ir dota kā kaut kas tāds, kas cilvēkam vēl tikai jāsasniedz un jānoved līdz radikālam piepildījumam, īstenojot visu savu eksistenci visā savas dzīves garumā, plašumā un dziļumā.

Bet, ja kaut kas no tā, kas jāpasaka par šo atsevišķa kristieša personisko attiecību pret Jēzu Kristu, kādam var likties pārmērīga prasība vai nereāla ideoloģija kā kaut kas, pie kā viņš pirmajā mirklī savā reliģiskajā pieredzē nevar atrast nekādu pieturas punktu, tad tas nav nekāds arguments pret izteikuma patiesību. Tas izsaka kristietiskās šeitesamības īsto patiesību un realitāti, un cilvēciskā pieredze nav nekas cits kā aicinājums pacietībā, atvērtībā un uzticībā ļauties savas kristietiskās šeitesamības attīstībai, līdz šī dzīve lēni, varbūt caur sāpēm un sakāvēm pamazām attīstās līdz personiskas attieksmes pieredzei pret Jēzu Kristu. Tad tā ir pieredze, kas pati par sevi aptver un apstiprina to, ko te neizbēgami var izteikt vien bālā abstrakcijā, kaut gan domāts ir konkrētākais, kas reizē ir absolūtākais, proti, mēs paši mūsu ikreiz unikālajā attieksmē pret Jēzu Kristu.

Individuālā, konkrētā attieksme pret Kristu

Nav vienkārši atrast kādu viegli saprotamu pieeju tam, kas šeit ir domāts. Proti, te runa ir par absolūto Dievu, kā Viņš konkrētajā Jēzus Kristus vienreizīgumā mums pievēršas tā, ka Dievs reāli kļūst par *absolutum concretissimum*. Runa ir par ikreiz unikālo atsevišķa cilvēka pestīšanu, kuram ticībā un mīlestībā jāuztic sevi Dieva pašvēstošajam absolūtajam noslēpumam, – nevis par kādu vispārēju, visiem līdzīgu cilvēcisko dabu, kādu abstraktu cilvēcisku šeitesamību, bet gan reāli par sevi pašu savā nepārstāvamajā vienreizīgumā, kas cilvēkam kā vēsturiskai brīvai būtnei neizbēgami un neaizstājami pienākas. Bet gan ar vienu, gan otru jau ir principiāli pateikts, ka ikvienā atsevišķajā gadījumā ir jābūt vienreizīgai, pilnīgi personiskai, abstraktās normās un vispārējās prasībās neizsķīstošai atsevišķa cilvēka attieksmei pret Jēzu Kristu šā cilvēka ticībā, cerībā un vienreizīgajā mīlestībā un ka šai ikreiz unikālajai attieksmei pat pašsaprotami piemīt individuāla vēsture šeitesamības konkrētībā; šī vēsture ir neaprēķināma un galu galā neatrodas cilvēka rīcībā, tā galu galā ir identa ar likteni un veikumu, kas tiek prasīts no cilvēka visā viņa dzīvē un par ko viņš atbild. To, ka šāda katra atsevišķa cilvēka unikāla attieksme pret Jēzu Kristu pastāv un var pastāvēt, to, ka atsevišķā kristietī jābūt pilnīgi personiskai, intīmai mīlestībai pret Jēzu Kristu, un to, ka šī mīlestība nav vienkārši ideoloģija, neskaidrs reliģisks noskaņojums vai kādas zāles citu starpcilvēcisko attiecību izraisītu frustrāciju sāpju remdināšanai, – to teoloģija var parādīt no diviem skata punktiem – no augšas un no apakšas.

Teo-loģiskas pārdomas

Visupirms no apakšas: kristietiskā mācība sludina par Jēzu Kristu, ka Viņš ir absolūtais Pestītājs, konkrētais vēsturiskais pastarpinājums mūsu nepastarpinātajām attiecībām ar Dieva noslēpumu kā sevi pašu pastarpinošo. Turklāt šī ticība apzinās, ka Dievcilvēks kā Dieva un cilvēka absolūtās vienības notikums neizbeidzas ar laiciski norisošās vēstures galu, bet gan paliek un veido būtisku pasaules mūžīgās pilnveides momentu. Tas izriet jau no kristietiskās pamatpatiesības par Kristus augšāmcelšanos. Jēzus Kristus cilvēciskā realitāte kā mūžīgā Logosa realitāte pati paliek mūžīga. Šī laikam pāri stāvošā Kristus *cilvēcības* pilnība, kura pati kā dievišķā Logosa pilnība bauda nepastarpinātu Dieva redzējumu, nevar tikt uztverta tikai kā individuāla pilnība un cilvēka Jēzus balva Viņa paša cilvēciskajā šeitesamībā priekš Viņa paša.

[Izteikumam] "Jēzus Kristus ir tas pats vakar, šodien *un mūžos*," par ko runā Vēstule ebrejiem (sal. 13:8), ir jābūt ar soterioloģisku nozīmi mums pašiem. Kristus cilvēciskajai realitātei vienmēr ir jābūt paliekošam pastarpinājumam Dieva nepastarpinātībai priekš mums. Mēģinot pamatot šo personisko attieksmi pret Jēzu Kristu no apakšas, t. i., no specifiskās konkrētās mīlestības pret tuvāko un mīlestības pret Dievu (*Nächstenliebe und Gottesliebe*) vienības, mēs vēl labāk sapratīsim, ka personiskā mīlestība uz Jēzu Kristu kā eksistenciēli reālākais šās pret Dievu pastarpinošās mīlestības pret tuvāko īstenojums un pamatojums var būt paliekošais pastarpinājums Dieva nepastarpinātībai. Tātad, vai pastāv kāda paliekoša Kristus cilvēcības – vēl labāk: Cilvēka Kristus – pestīšanas nozīme? Ja šis Cilvēks un Viņa cilvēciskā realitāte kā tāda ir iekšējais moments arī mūsu pašu pestīšanas kā tādas pilnveidē un ne tikai tās laikā norisošajā vēsturē un ja mūsu pestīšana ir kaut kas ikreizēji unikāls, tad nevar noliegt, ka personiska attieksme pret Jēzu Kristu personiska rakstura intīmā mīlestībā būtiski piederas pie kristietiskās šeitesamības. Ar to, ka cilvēks atrod Dievu, ka viņš it kā ielaužas absolūtajā, bezgalīgajā, neaptveramajā visas esamības bezdibenī, viņš nesadegs vispārīgajā, bet tikai kļūs par absolūti vienreizīgo, jo tikai tā viņam būs vienreizīgas attiecības ar Dievu, kurās Dievs ir *viņa* Dievs un ne tikai vispārīgs [Dievs], Pestītājs vienādā mērā visiem. Turklāt vienmēr ir jāatceras, ka pestīšana nav objektīvs stāvoklis (*Zuständlichkeit*), bet nozīmē personālu ontoloģisku realitāti, ka tātad pestīšana un pilnība norisinās radikālākās subjektivitātes objektīvi reālākajā īstenībā, tātad subjekta izzinošajā un mīlošajā subjekta [sevis] nodošanā nepastarpināti atnākošajā un tikpat radikāli paliekošajā Dieva noslēpumā. Tas notiek tieši caur paliekošo personālo attiecību pret Dievcilvēku, kurā un vienīgi kurā tagad un mūžībā tiek sasniegta Dieva nepastarpinātība, turklāt tieši ar šo attieksmi pret cilvēku Jēzu Kristu netiek atcelta interkomunikācijas atpestījošā nozīmība pret kādu citu cilvēku, arī pret cilvēku vispār.

Konkrētas mīlestības pret tuvāko un mīlestības pret Dievu vienība

Atbilstoši kristietības mācībai par mīlestības pret Dievu un mīlestības pret tuvāko vienību kā galarezultātā vienu, visaptverošu un abos gadījumos uz Dieva pašvēstījumu balstītu šeitesamības realizāciju, kas raisa pestīšanu, mīlestība pret tuvāko nav tikai bauslis, kas jāpilda, ja cilvēks vēlas būt ar Dievu pestīšanas attiecībās, bet tā ir pašas kristietības kā tādas realizācija, kā priekšnosacījumu pieņemot, ka mīlestība pret

tuvāko ir attīstījusies visā savā pilnībā un skaidri pieņem savu Pamatu un savu noslēpumaino līdzpartneri, proti, pašu Dievu, bez kura personiski mīlošā interkomunikācija starp cilvēkiem vispār nevar nonākt līdz radikālam dziļumam un galīgumam. Protams, ir neapstrīdami, ka pavisam noteiktai, ķermeniski sastopama Tu personālai interkomunikācijai pavisam konkrētā telplaiciskā un starpcilvēciskā pieredzē ir pamatojoša, nepieciešama un ne ar ko citu neaizstājama nozīme. Tomēr šāda nepastarpināti starpcilvēciskas sastapšanās mīlestība taču vēlas tieši absolūtu uzticību, tā nozīmē garīgu šeitesamības īstenojumu, kam, vismaz ciktāl tas ir Dieva žēlastības balstīts, piemīt absolūts dziļums un kāds moments, kas ir uzņemts "mūžīgajā dzīvē" starp Dievu un cilvēku, kas visbeidzot vienmēr transcendē šo nepastarpināto, telplaicisko, miesisko sastapšanos un izprot sevi kā tādu, ko nāve nevar atcelt, pieņemot, ka kristietiskajā šeitesamības izpratnē nāvi saprot un realizē nevis kā visu izbeidzošu galu, bet gan kā pilnību. Tāpēc šāda mīlestība nevis ir ietverta vienkārši miesiski nepastarpinātas pieredzes robežās, bet gan visupirms nonāk pie savas radikāli kristietiskās būtības un pie savas cilvēciskās pilnības, ja tā mīlestībā un cerībā transcendē šīs robežas. Un tāpēc šāda mīlestība pret kādu cilvēku, kura ir pastarpinājums mīlestībai pret Dievu un ar kuru tā atrodas augstākā nesaraujamā vienībā, var vērsties uz *Jēzu*. Viņu var mīlēt kā īstu cilvēku šā vārda patiesākajā un dzīvākajā nozīmē. Šī mīlestība, ņemot vērā Dievcilvēka būtību, ir mīlestības absolūtais gadījums, kurā mīlestība pret atsevišķu cilvēku un mīlestība pret Dievu gūst savu radikālāko vienību un savstarpēji pastarpinās. Jēzus ir *absolutum concretissimum* un tāpēc ir tas, pret kuru mīlestība sasniedz savu absolūtāko konkrētību un viennozīmīgumu, ko tā meklē savā būtībā, jo tā ir virzība nevis uz kādu abstraktu ideālu, bet gan uz konkrētu, individuālu, nesaraujamu vienreizību, un tieši šī mīlestība rod savā Tu neaptveramā Noslēpuma absolūto plašumu.

Drosme sastapties

Mēs jau uzsvērām, ka šajā sakarībā vēlreiz ļoti abstrakti jārunā par pašu konkrētāko. Sacīto īsti saprast var tikai tas, kurš mēģina un iedrošinās personiski mīlēt Jēzu Rakstos un sakramentos un Viņa nāves triumfā, dzīvē savu ticīgo draudzē; kurš iedrošinās Viņu satikt personiski, kurš turklāt žēlastībā gūst drosmi vairs nebaidīties, ka, sakot "Jēzus", viņš tomēr domā tikai kāda bezgalīga Dieva ideju; viņš uzzina, ka tikšanās ar konkrēto evaņģēlisko Jēzu šās noteiktās vēsturiskās figūras konkrētībā

un neatvedināmībā nesašaurina Dieva absolūtā Noslēpuma bezgalību meklējošo cilvēku līdz konkrētībai, kas (mīlestības vai muļķības dēļ) pārvērsta elkā, bet gan patiesi atklāj šo cilvēku Dieva bezgalības priekšā. Un tas ir tāpēc, ka jebkura sastapšanās ar konkrēto cilvēku Jēzu ir unikāla sekošana Viņam, tā nav atdarināšana, bet ir unikāls Viņa konkrētās dzīves aicinājums līdzdalībai Jēzus dzīves mistērijā no Viņa dzimšanas līdz nāvei, kas vienmēr un visur vienlaikus ir iesvētīšana Viņa nāves un augšāmcelšanās [notikumā]. Viss galīgais ietveras Dieva bezgalībā, kuras nepastarpinātajā pieredzē šis galīgais Jēzū un mūsos nepazūd, bet gan paceļas savā pilnveidē.

Šeit vairs nav iespējams detalizētāk runāt par šajā nozīmē izprastu sekošanu Jēzum, par līdzdalību Jēzus dzīves mistērijā un visupirms Viņa nāvē nepastarpinātā Dieva mīlestības un šā pavisam noteiktā Cilvēka mīlestības vienībā. Taču ar teikto ir vērsta uzmanība vismaz uz to, ka kristietiskā dzīve ir nevis vienīgi oficiālās baznīcas pasludināto vispārējo normu izpilde, bet gan šajā pasludinātajā un ārpus tā ir unikāls Dieva aicinājums, kas tomēr ir pastarpināts ar konkrēti mīlošu satikšanos ar Jēzu mīlestības mistikā, kura vienmēr ir gluži vienreizīga un neatvasināma un tomēr realizējas ticoši mīlošo kopienā, kas saucas baznīca, jo Jēzus kā Kristus, bet Viņā Dievs nepastarpināti atdod sevi tajā, tās evaņģēlijā, tās kerigmā, kas pāri visām pamācībām vērsta uz atsevišķā [cilvēka] nesamaināmo sirdi, sakramentā un Kunga nāves triumfā, bet arī vientuļā lūgšanā un pēdējā sirdsapziņas izvēlē.

Protams, ar to tiek nevis apstrīdēts, bet gan pozitīvi implicēts, ka cilvēks, kurš vēl nav saticis Kristu skaidrā vēsturiskā un no vēstures nākušā liecībā, var satikt Viņu savā brālī un mīlestībā pret viņu, kurā Jēzus Kristus it kā anonīmi ļauj atrast sevi, jo Viņš pats ir teicis: "Visu, ko jūs esat darījuši vienam no šiem maniem vismazākajiem brāļiem, jūs esat man darījuši" (Mt 25:40); [var satikt] Viņu, kurš savu dzīvi dzīvo starp nabagajiem, izsalkušajiem, ieslodzītajiem un mirstošajiem.

10. Jēzus Kristus nekristietiskajās reliģijās

Ko precīzi un konkrēti nozīmē tas, ja teic, ka Jēzus Kristus ir dots arī nekristietiskajās reliģijās? Tas ir jautājums, ar kuru vēlas nodarboties šīs pārdomas. Šis jautājums varētu būt – vairāk vai mazāk implicīti – paralēli

aplūkots jau līdz šim. Taču tas likumsakarīgi vēlreiz skaidri tiek aplūkots šā gājuma beigās. Jo nekristiešiem Jēzus universālās pestīšanas nozīmes atzīšana visiem laikiem un visiem cilvēkiem, ņemot vērā Viņa telpiski laicisko ierobežotību, vienmēr ir raisījusi neizpratni. Šajā nodaļā vairs netiks aplūkots vispārīgāks jautājums par savstarpēju un nesaraujamu nosacītības attiecību starp cilvēka transcendentālo būtību un viņa vēsturiskumu un vēsturi. Par to kaut kas jau ir teikts vairākkārt.

Ierobežojums ar dogmatiskām pārdomām

Visupirms ir jāuzsver, ka te runa ir par dogmatiskām, nevis reliģiski vēsturiskām vai reliģiski fenomenoloģiskām pārdomām. Kristīgais dogmatiķis šā jautājuma risinājumā nevar aizstāt aposteriori strādājošu reliģijas vēsturnieku jau tāpēc vien, ka viņa paša, viņu saistošie ticības avoti to tapšanā Vecajā un Jaunajā Derībā un pat uz tiem būvētajos oficiālās baznīcas skaidrojumos (iespējams, izņemot Vatikāna II koncila skaidrojumus par nekristietiskajām reliģijām) radušies bez jebkāda tieša kontakta ar lielāko daļu nekristietisko reliģiju, un tāpēc reliģiski vēsturiskais materiāls, kas mūsu jautājumā tiek aplūkots, no šādas puses nekādā veidā nav apstrādāts. Pie tā vēl jāpiebilst, ka visi šie avoti, ciktāl tie ar nekristietiskajām reliģijām nodarbojas pa gabalu, dažādu iemeslu dēļ to dara drīzāk ierobežojošā un aizsargājošā veidā, un tāpēc lielos vilcienos un kopumā mūsu jautājuma risinājumā dod visai maz. Tāpēc šeit sniegtās dogmatiķa pārdomas – atšķirībā no reliģijas vēsturnieka uzdevuma Kristu, cik vien iespējams, nekristietiskās reliģijās atklāt *a posteriori* – ir aprioras, un tikai tā var pastāvēt kaut kas līdzīgs iepriekšējai norādei reliģijas vēsturniekam, kurš varbūt var savu meklējošo skatienu vērst un asināt, lai risinātu uzdevumu, ko viņam dogmatiķis neatņems.

Tātad jautājums ir vienīgi šāds: ko no dogmatiskiem principiem un pārdomām pirms reliģiski vēsturiska pētījuma šķietami vajadzētu postulēt, lai izvirzītu jautājumu un izdarītu iespējamus secinājumus attiecībā uz Kristus klātbūtni nekristietiskajās reliģijās? Jo kristietis nevar noliegt vai nepamanīt šādu Jēzus Kristus "klātbūtni" visā pestīšanas vēsturē un attiecībā pret visiem cilvēkiem, ja viņš tic Jēzum kā *visu* cilvēku Pestītājam un nedomā, ka nekristiešus Dievs un Viņa žēlastība kaut kādā veidā atpestī neatkarīgi no Jēzus Kristus, vien pieņemot, ka šiem nekristiešiem piemīt labā griba arī tad, ja šai labajai

gribai nav nekāda sakara ar Jēzu Kristu. Bet, ja Kristus klātbūtnei jābūt visā pestīšanas vēsturē, tad nevar būt, ka tās trūktu tur, kur cilvēks ir reliģiozs konkrēti savā vēsturē, reliģijas vēsturē. Jo, ja arī pestīšana norisinās un tai jānorisinās tur, kur šī pestīšanas darbība nav skaidri reliģiski tematizēta (visās tikumiskās izvēlēs), tad arī būtu bezjēdzīgi šo pestīšanas darbu vienmēr un tikai domāt kā dotu tur, kur tas nav tematizēts un objektivēts kā reliģisks.

Divi priekšnosacījumi

Lai atbildētu uz tādējādi ierobežotu dogmatisku jautājumu, nepieciešami divi priekšnosacījumi. *Visupirms* kā priekšnosacījums ir jāpieņem vispārēja un pasaulē reāli darbīga, pārdabiska Dieva pestītgriba. Ar to ir dota pārdabiskas atklāsmes ticības iespējamība visur, tātad visā cilvēces vēstures garumā un plašumā. Piektajā gājumā par to jau detalizēti tika runāts. Šis priekšnosacījums ir skaidri izklāstīts arī Vatikāna II koncilā. Tiesa gan, Vatikāna II koncils visai atturīgi izsakās par jautājumu, *kā* varēja rasties tāda pestīšanu sniedzoša (*heilschaffend*) ticība patiesai Dieva atklāsmei stingrā nozīmē ārpus Vecās un Jaunās Derības jomas. Taču tas nenozīmē, ka teologam būtu liegts jautāt, kā varētu rasties šāda universāla ticības iespējamība, un nekādi neatbrīvo teologu no šādas apspriešanas nepieciešamības.

Šeit nav jādod atbilde vai kāda no iespējamām atbildēm uz šo jautājumu, kaut arī tajā, kā par to runāts Vēstules ebrejiem 11. nodaļā, vēl netiek skaidri sacīts par tādas pestīšanu sniedzošas reliģijas kristoloģisko raksturu, tomēr šādu atbildi te var jau pieļaut. Tikai vēlreiz īsumā jāpiebilst, ka žēlastīgā cilvēciskās "transcendentalitātes" paaugstināšana caur jau tādējādi dotu pārdabisku, kaut arī nereflektētu un neobjektivētu priekšmetiski formālu objektu realizē kādas pārdabiskas atklāsmes jēdzienu un (ja tas tiek pieņemts brīvībā) ticības jēdzienu jau pirms jautājuma, kādam vēsturiskam un objektivējošam pastarpinājumam visprecīzāk piemīt šāda vēsturiska un objektivējoša pastarpinājuma paaugstināšana. Ja uz šo jautājumu var atbildēt pozitīvi un pieņemt to kā kaut kādā mērā noskaidrotu, tad patiešām atliek vēl tikai pajautāt, vai un kā šāda pestīšanu sniedzošas atklāsmes ticība varētu un tai vajadzētu sasniegt arī *Kristu* ārpus skaidras kristietības jomas, vai arī, ja tas ir neiespējami, tad arī nav vajadzīgs, un šajā ziņā neiespējamība un labā griba atbrīvo mūs no nepieciešamības konstatēt ticības akta *kristoloģisko* raksturu, kas citādā ziņā patiešām iespējams visur. Vēl

paliek arī jautājums, vai, rodoties šādam ticības aktam (saprastam tādā vai citādā veidā, tātad kristoloģiski vai nekristoloģiski), nekristietiskajām reliģijām kā konkrēti vēsturiskiem un sabiedriskiem fenomeniem piemīt vai nepiemīt pozitīva nozīme. No tā attiecīgi izrietēs atbilde uz jautājumu par Kristus klātbūtni vai neklātbūtni nekristietiskajās reliģijās.

Šeit mums nepieciešams *otrs* priekšnosacījums: par nekristietiskajām reliģijām nedrīkstētu domāt, ka, nekristīgam cilvēkam caur ticību, cerību un mīlestību gūstot pestīšanu, tām šajā attaisnošanas un pestīšanas gūšanā nav nekādas lomas vai arī ir tikai negatīva loma. Te runa nav par kādu pavisam noteiktu kristietisku interpretāciju un kādas konkrētas nekristietiskas reliģijas izvērtējumu. Nav runa arī par to, ka mēs varētu kādu nekristietisko reliģiju pestīšanas nozīmē salīdzināt ar kristīgo ticību vai arī noliegt tās novirzes (*Depraviertheit*) un iepriekšējību pestīšanas vēstures ziņā, vai arī apstrīdēt, ka dažai konkrētai reliģijai var būt negatīva iedarbība uz pestīšanas norisi kādā atsevišķā nekristietī.

Ja to visu ņem vērā, tomēr ir jāteic: ja nekristietiska reliģija vispār no sākta gala nevarētu un tai nebūtu tiesību kaut kā pozitīvi ietekmēt atsevišķa cilvēka – nekristieša – pestīšanas pārdabisko norisi, tad tas nozīmētu, ka mēs šā atsevišķā cilvēka pestīšanas norisi iedomājamies kā pilnīgi asociālu un nevēsturisku. Bet tas ir fundamentālā pretrunā ar pašas kristietības vēsturisko un sociālo (baznīcas) raksturu. Ir gan domāts, ka nekristietis, līdz kuram nav nonākusi dievišķā vēsts, var gūt dievišķo atklāsmi privātā kārtā, neparastā apskaidrotībā (īpaši savā nāves stundā) utt. Taču, neraugoties uz to, ka tie ir patvaļīgi un mazticami postulāti, kuri neizskaidro, kāpēc kaut kas tāds varētu notikt tikai ārkārtējos gadījumos, šādas atrunas ir pretrunā ar kristīgās atklāsmes un cilvēka būtības pamatraksturu, – cilvēka, kurš pat savā vispersoniskākajā vēsturē paliek sabiedriska būtne un kura visdziļākie lēmumi ir pastarpināti ar savas sabiedriskās un vēsturiskās dzīves konkrētību un no sākta gala nenorisinās īpašā nodalītā jomā.

Turklāt pestīšanas vēstures teoloģijā, kura nopietni uztver universālo Dieva pestītgribu, kā arī apzinās milzīgo laika distanci starp "Ādamu" un Mozus vēstīto Vecās Derības atklāsmi, visu starplaiku starp abiem punktiem (par kuru runāts arī Vatikāna II koncila Konstitūcijas *Dei Verbum* 3. punktā, taču ļoti īsi) nevar domāt kā tādu laiku, kurā

dievišķā atklāsme nav notikusi. Bet šo atklāsmi nebūtu nemaz tik viegli nodalīt no konkrēto reliģiju vēstures. Ja vienkārši aizmirst visas šīs reliģijas, tad vispār vairs nevar sacīt, kur vēl pasaulē varētu atrast Dievu ar Viņa pestīšanas un atklāsmes vēsturi. Ja pāri šim starplaikam grib būvēt kādu "sākotnīgās atklāsmes" tradīcijas postulāta tiltu, tad vēlreiz būtu jāteic, ka šāds postulāts, ņemot vērā milzīgi garo cilvēces vēsturi, ir ļoti problemātisks un ka visupirms par šādas tradīcijas (kurai jākļūst par atsevišķa cilvēka guvumu) glabātājām konkrēti atkal var kļūt vēsturiski un sabiedriski noformētas reliģijas, kuras pamodina un uztur nomodā cilvēka saikni ar viņu aicinošās šeitesamības noslēpumu iespējamību un pienākumu, lai arī kā atsevišķas reliģijas izklāstītu šo sākotnējo šeitesamības noslēpumu un izkropļotu cilvēka vērstību uz to.

Bet, ja pie "infralapsāras" (t. i., neraugoties uz "iedzimto grēku" dotas), universālas un iedarbīgas Dieva pestītgribas un pie tādējādi dotas iespējamības uz vispārēju pestīšanu sniedzošas ticības atklāsmi vismaz šajā starplaikā nevar iztikt bez kādas pirmskristietiskās reliģijas pozitīvas pestīšanas funkcijas, tad nav nekāda pamata saskatīt, kāpēc no sākta gala un principiāli šāda cilvēkiem pozitīva (vismaz daļēji) nekristietisko reliģiju funkcija būtu vai tikai varētu tikt apstrīdēta, – cilvēkiem, pie kuriem kristietiskā vēsts vēl nav nonākusi tādā veidā, kas jau nepastarpināti uzliek par pienākumu uz to atbildēt. Mēs šeit nediskutēsim par konkrētiem veidiem, kādos nekristietiskai reliģijai varētu būt kāda pozitīva funkcija, lai dotu iespējas nonākt pie īstas ticības atklāsmei.

Jautājuma nostādne

Ņemot vērā šos abus priekšnosacījumus, tagad pievēršamies mūsu īstajam jautājumam: kā Jēzus Kristus var tikt saprasts nekristietiskajās reliģijās, raugoties no kristietiskās dogmatikas, un līdz ar to kā klātesošs un iedarbīgs tajās, turklāt apriori, pirms vēl tiks veikts aposteriors apraksts? Visupirms vajag atklāti un skaidri atzīt, ka iztirzājums ir jāsāk ar atbildi uz jautājumu: kā Jēzus Kristus ir klātesošs un iedarbīgs atsevišķa nekristieša ticībā? Vēl vairāk, proti, attiecībā uz nekristietiskām reliģijām kā sabiedriskām un institucionālām realitātēm, šeit, ņemot vērā ievadpiezīmes, neko vairāk nevar pateikt, lai cik nožēlojami tas būtu. Tas, ko attiecībā uz Kristus klātbūtni nekristietiskajās reliģijās par Viņa klātbūtni nekristieša pestīšanu sniedzošā ticībā [līdzās jau

sacītajam] varētu pateikt, ir reliģiski vēsturiski un aposteriori strādājošo teologu lieta.

Kristus klātbūtne Svētajā Garā

Ņemot vērā šos divus priekšnosacījumus un ierobežojumus, Kristus nekristietiskajos ticīgajos (un līdz ar to nekristietiskajās reliģijās) ir klātesošs un iedarbīgs caur savu *Garu.* Sākotnēji šāds izteikums šķiet dogmatiska pašsaprotamība. Ja nekristietī var mājot pestīšanu sniedzoša ticība un var cerēt, ka tā faktiski ir dota lielā apjomā, tad ir pašsaprotami, ka šāda ticība ir iespējama un balstās uz pārdabisko Gara žēlastību. Un tas ir Gars, kas iziet no Tēva un Dēla tā, ka tas kā mūžīgā Logosa Gars vismaz šajā ziņā var tikt saukts un tas ir jāsauc par Kristus Garu, par dievišķā Vārda, kas kļuvis par cilvēku, Garu.

Bet ar šo dogmatisko pašsaprotamību tikko formulētais izteikums vēl nav īsteni aptverts savā nozīmē un attaisnojumā. Jo jautājums ir tāds: vai Svētā Gara pārdabiskā ticības un attaisnojuma žēlastība, kā tā darbojas nekristītajos, var tikt saukta par *Jēzus Kristus* Garu, un, ja var, tad ko tas precīzāk nozīmē. Uz šo jautājumu katoliskā skolas dogmatika nešaubīgi dos pozitīvu atbildi un mēģinās to darīt saprotamu, paskaidrojot, ka šis Gars, kas dara ticību iespējamu un attaisnojamu visur un visos laikos, ir dots Kristus *intuitu meritorum* un tādējādi ar pilnām tiesībām var tikt saukts par *Jēzus Kristus* Garu. Šī atziņa, protams, ir attaisnojama, to var uzskatīt arī par saprotamu (vismaz kaut kādā mērā), un tā visnotaļ var kļūt par mūsu turpmāko pārdomu izejpunktu.

Taču šī atziņa, protams, neatbild uz visiem jautājumiem, kurus šeit var izvirzīt. Visupirms šī atziņa nedara tik saprotamu un skaidru, kā tas sākotnēji varētu likties, kopsakaru starp visur un visos laikos doto Dieva žēlastību, no vienas puses, un telplaicisko punktveidīgo, vēsturisko krustā sišanas notikumu[, no otras puses]. Varētu jautāt: vai kopsakars starp šīm abām realitātēm pastāv tikai attiecībā uz pestīšanas vēsturei transcendentā Dieva izziņu un gribu tā, ka *starp* šīm divām realitātēm *pašām par sevi* nevarētu pastāvēt nekāds īsts kopsakars? Vai krustāsišanu varētu domāt kā tādu, kas "ietekmē" Dievu ("fiziski" vai "morāli") tā, ka Dievs, pamatojoties uz šādu, zināmā mērā no pasaules nākušu un pie Viņa nonākušu (jau iepriekš zināmu) ietekmējumu, joprojām izlej Gara žēlastību pār pasauli? Bet, ja to, ņemot vērā Dieva suverēno

"neietekmējamību", neskaramību un nemainību, patiesā nozīmē nevar apgalvot, ko tad izsaka tas, ka Viņš būtu sūtījis savu Garu Jēzus Kristus nopelnu dēļ kā šā Gara morālo iemeslu? Ja teic, ka problemātiskais izteikums saista Jēzus ciešanas kā Dieva [rīcības] noteicējpamatu nevis ar pašu Dievu, bet gan ar Gara žēlastību, kā, piemēram, vajadzētu teikt par lūgšanu, ka tā nav cēlonis, lai Dievs izlemtu uzklausīt lūdzēju, bet gan morālais cēlonis (ar to, ka Dievs brīvi saistās [ar lūdzēju]) Dieva uzklausījumā dotajai realitātei, tad rodas jautājums: kāda tam visam ir jēga, īpaši ja ņem vērā, ka šis pasaulē esošais morālais cēlonis, kas nedrīkst "ietekmēt" pašu Dievu, laiciski ir daudz vēlāks nekā tā sekas? Varētu norādīt uz to, ka, domājams, otrajā piemērā par lūgšanu nevienam nevarētu ienākt prātā stāties Dieva priekšā ar lūgšanu par jau iepriekš pasaulē notikušu realitāti, kaut arī tam vajadzētu būt jēgpilni, ja jēgpilna būtu vulgārā *intuitu meritorum* interpretācija. Šiem jautājumiem pievienojas vēl tas, ka brīvo atpestījošo Dieva gribu var un vajag uztvert kā aprioru ne ar ko ārpus Dieva nenosacītu cēloni, tostarp arī Kristus inkarnācijas un krustāsišanas cēloni, tā ka arī šajā aspektā grūti saprast, kā Kristus krustāsišana var būt cēlonis Dieva pestītgribai attiecībā pret citiem cilvēkiem, ja šī pestītgriba ir pirms Kristus krustāsišanas kā tās cēlonis, bet nav tās sekas, un to nevar iedomāties nekā citādi, vien kā tādu, kas attiecas uz visiem cilvēkiem, jo pestītgriba, kas attiektos tikai uz Kristu, būtu bezjēdzība, un tas būtu pretrunā faktam, ka Jēzus Kristus no sākta gala ar Dieva pestītgribu ir domāts kā pasaules Pestītājs.

No šādām un citām (te nepieminētām) grūtībām mēs varam izvairīties tikai tad, ja uzlūkojam inkarnāciju un krustu kā "finālcēloni" (formulētu sholastiskajā terminoloģijā) ar pestītgribu dotajam universālajam Dieva pašvēstījumam – kam nav nekāda pamata ārpus Dieva – pasaulei (sauktam par Svēto Garu) un ja inkarnāciju un krustu šajā nozīmē aplūkojam kā cēloni Svētā Gara vēstījumam vienmēr un visur pasaulē, kā tas jau šajā gājumā (6. g sadaļā) tika sacīts. Ciktāl šis Gars vienmēr un visur no sākta gala ir atklāsmes un pestīšanas vēstures entelehija, bet tā vēstījums un pieņemšana pēc savas būtības notiek nevis tīrā transcendentalitātē, bet gan vēsturiskā pastarpinājumā, tad šis vēstījums no sākta gala ir vērsts uz vēsturisku notikumu, kurā šis vēstījums un tā pieņemšana, neraugoties uz tā brīvību, kļūst neatgriezeniski un arī šajā eshatoloģiskajā uzvarā vēsturiski tverami. Bet tas notiek tajā, ko mēs dēvējam par dievišķā Vārda inkarnāciju, krustu un

augšāmcelšanos. Ciktāl Gara universālais iedarbīgums no sākta gala vērsts uz tā vēsturiskā pastarpinājuma augstāko punktu – Kristus notikumu, citiem vārdiem, uz Gara vēstījuma pasaulei finālcēloni, tad būs patiesība, sakot, ka šis Gars no sākta gala un visur ir Jēzus Kristus, par cilvēku kļuvušā Dieva Logosa Gars. Pasaulei vēstītajam Garam pašam kā tādam un nevis tikai Dieva pasaulei transcendentajos nolūkos, kas Garam būtu ārēji, piemīt iekšēja vērstība uz Jēzu Kristu; Jēzus Kristus ir Gara "cēlonis", kaut arī reizē der pretējas attiecības, kā tam arī jābūt, pastāvot vienībai, atšķirībai un savstarpējai nosacītībai starp iedarbīgo cēloni un finālcēloni. Ciktāl inkarnācijas un krusta iedarbīgais cēlonis, tātad Gars, savu mērķi kā iekšējo entelehiju nes sevī un sasniedz pats savu būtību (kā pasaulei pavēstītais) tikai inkarnācijā un krustā, tiktāl Gars mūžseni ir Jēzus Kristus Gars. Ciktāl šis Gars vienmēr un visur nes attaisnojošu ticību, tiktāl šī ticība mūžseni un vienmēr ir tāda ticība, kura rodas Jēzus Kristus Garā, kas ir klātesošs un iedarbīgs šajā savā Garā jebkurā reliģijā.

Jebkuras ticības meklējošā "memoria" vērsta uz absolūto Pestītāju

Jēzus Kristus vienmēr un visur ir klātesošs attaisnojumu sniedzošā ticībā, jo tā vienmēr un visur ir meklējošā atmiņa par absolūto Pestītāju, kurš *per definitionem* ir Dievcilvēks, kurš caur nāvi un augšāmcelšanos iet uz pilnību. Šo izteikumu ar visiem tā momentiem šeit neaplūkosim vēlreiz detalizētāk, jo *šeit* tas aizvestu mūs pārāk tālu [no tēmas]. Tāpēc mēs visupirms tālāk necentīsimies pamatot, ka vēsturiskais Pestītājs, kurš padara neatgriezenisku Dieva pievēršanos pasaulei un kā tādu to padara redzamu, nepieciešami ir par cilvēku kļuvušais Dieva Logoss, kurš savā pasaulīgajā realitātē sasniedz pilnību caur nāvi un augšāmcelšanos. Neaplūkosim arī to, kāds precīzāk ir kopsakars starp pirmo un šo otro tēzi. Tās, protams, savā starpā ir cieši saistītas; bet ar to mēs šeit turpmāk atsevišķi nenodarbosimies.

Mūsu pārdomu tēmai svarīgi ir tikai nedaudz noskaidrot, kas domāts ar tēzi, ka jebkuras ticības, lai arī kur tā pastāv, meklējošā atmiņa ir vērsta uz absolūto Pestītāju, turklāt ir vēl kāds jautājums, kuru šeit neaplūkosim, – ciktāl šeit eksplicīti vai tikai implicīti jātiek dotam šās meklējošās atmiņas mērķim (jautājums, kuram arī vēl kādreiz vajadzētu tikt diferencētam atbilstoši tam, vai ir domāta kolektīva vai individuāla ticības apziņa). Kad runājam par atmiņu, tad šķiet, ka šis jēdziens no

sākta gala ir pretrunā ar savdabību, ko mēs šai atmiņai piedēvējam, kad sakām, ka tā ir meklējoša. Vārda ikdienas izpratnē atmiņa, šķiet, vienmēr vērsta tikai uz to, kas jau pagātnē atrasts, nevis uz ko tādu, kā vēl vispār nav vai nav atsevišķam cilvēkam, kas vēl tikai jāatrod un tātad vēl tikai jāmeklē. Taču, ja padomā par Platona *anamnesis* mācību vai atmiņas mācību Augustīna [izpratnē] (par ko šeit speciāli runāt nav iespējams), tūlīt var pamanīt, ka lieta nav tik vienkārša. Galu galā uz to norāda arī visa problemātika par attiecībām starp transcendentalitāti un vēsturi, starp aprioro un aposterioro izziņā. Atrast un paturēt to, ko cilvēks sastop vēsturē, var tikai tad, ja cilvēka meklējošajā un saglabājošajā subjektivitātē jau dots kāds apriors gaidu, meklēšanas un cerību princips. Bet šo principu, sekojot tradīcijai, kas caurvij visu Vakarzemes gara vēsturi, var saukt par atmiņu. Turklāt tādu atmiņu nedrīkst izprast kā vienkāršu visa un jebkā uztvertspēju, kā vienkārši tukšu telpu, kurā nejauša vēsture bez izvēles un patvaļīgi ienes visu, kas vien tajā varētu notikt. Atmiņai pašai piemīt aprioras struktūras, kas gan vienkārši neapsteidz vēstures brīvību un negaidītību, bet visupirms tās piedāvā iespēju [cilvēkam] pašam kaut ko uztvert šajā vēsturē, radot atšķirības tajā, ko viņš uztver, un piešķirot tam savu vietu. Atmiņa ir vēsturiskās pieredzes – [tieši] kā vēsturiskas – apriora iespējamība (atšķirībā no lietu aposteriorās izziņas iespēju apriorajiem nosacījumiem dabaszinātnēs).

Šo vispārējo atmiņas mācību, protams, šeit var tikai ieskicēt. Svarīgs ir apgalvojums: tā ir (tostarp un visupirms) absolūtā Pestītāja anticipācija, kas Viņu meklē un raugās pēc Viņa vēsturē (formāla anticipācija un tāpēc tāda, kas neaizsteidzas priekšā vēstures konkrētībai, bet to pārdzīvo un atklāj pieredzei). Cilvēks savā transcendentalitātē kā garā un brīvībā vienmēr izzina savu vērstību uz neaptveramo Noslēpumu, kuru mēs saucam par Dievu. Cilvēks sevī izzina cerību (pat ja viņš pats uz to netiecas) uz tādu šās vērstības radikalitāti, ka tā gūst savu piepildījumu tiešā Dieva pašvēstījumā, tiek pārdabiskas žēlastības balstīta un ir atbrīvota un radikalizēta. Bet caur žēlastību radikalizētā cilvēka transcendentalitāte kā tāda, kas vismaz sākotnēji ir reflektēta un brīvi pieņemta vai atraidīta, ir kādas vēsturiskas pieredzes pastarpināta – pieredzes, kuras saturs cilvēkam ļauj apzināties savu paša transcendenci. Protams, šī vēsturiskā pieredze – kā pastarpinājums cilvēkam pret sevis paša žēlastības pilno paaugstināto transcendentalitāti – var sevī ietvert dažādus saturus, tā ne vienmēr un visur nepieciešami ir

reliģiski tematizēta; svarīgi ir tas, ka tā pastarpina cilvēku pret sevi pašu kā tādu, kas brīvi sevi pārvalda kā vienu un veselumu. Bet kā vēsturei, kas nav vienkārši amorfa telpiski vai laiciski līdzās sakrautu lietu masa, šai pieredzei piemīt struktūra, kurā atsevišķi tās momenti guvuši atšķirīgu vietu telpā un laikā un kuriem nepiemīt viena un tā pati nozīme. Šās struktūras meklējošā anticipācija piederas pie šīs atmiņas būtības. Ciktāl vēsture ir brīvības vēsture, bet brīvība ir spējas nevis patvarīgi vienmēr darīt kaut ko citu, bet gan spējas pieņemt galīgu lēmumu, tad pie atmiņas anticipējoši gaidošās vēstures struktūras piederas tādi lēmumi, caur kuriem tās norise virzās no līdzvērtīgu iespējamību daudzveidības pie daļēji vai pilnīgi brīvi veikta galīgā.

Ja mēs pieņemam, ka vēl notiekošajā vēsturē vispār var gūt vēsturisku izpausmi un tveramību tā šās vēstures pabeigtība, kurai tajā jāizpaužas, un ka turklāt šāda pabeigtība nedrīkst būt vienkārši identa ar vēstures kā tādas atcelšanu, tad varam teikt: žēlastīgi paaugstinātās cilvēciskās transcendences atmiņa cerībā un anticipācijā meklē to notikumu vēsturē, kurā brīvs lēmums ved pie atsvabinoša (*heilshaften*) visas vēstures iznākuma un kļūst tverams kā šāds lēmums, un proti, reizē Dieva un cilvēka brīvības rezultātā un priekš cilvēces vēstures kopumā. Bet šis notikums, ko meklē un gaida atmiņa, arī ir tas, ko mēs saucam par absolūto Pestītāju; Viņš ir tā atmiņas anticipācija, kura dota pirms jebkuras ticības.

Jautājums par konkrētu reliģijas vēsturi

Protams, tas, vai un ciktāl, cik eksplicīti vai implicīti mitoloģijā vai vēsturē caur ticības atmiņu ir uzrādāma šī absolūtā Pestītāja anticipācija, ir cits jautājums, uz kuru galu galā taču tikai aposterioriski jāatbild vien reliģijas vēsturei. Kā jau tika sacīts, šajā punktā dogmatiķim jautājums ir jānodod tālāk reliģijas vēsturniekam, lai viņš šo reliģijas vēsturi kristietiski interpretētu. Turklāt šķiet, ka no dogmatiskām pozīcijām pavisam sekundārs ir jautājums, vai meklējošās gaidas ir objektivētas mītos par kādu Pestītāju vai arī tiek projicētas uz vēsturiskiem veidoliem, kuriem tiek atzīts šāda Pestītāja – vien iepriekšēja vai galīga – raksturs. Dogmatiķis, balstoties uz saviem priekšnosacījumiem, var tikai teikt, ka neatlaidīgi un ar mīlestību vajag iztaujāt reliģijas vēsturi, vai tajā var atrast tādus pestītājus un kā to izdarīt. Šis dogmatiķis teiks, ka no dogmatiskā skatpunkta nav nekāda pamata jau iepriekš izslēgt šādu atklājumu iespējamību vai arī, uzlūkojot tos minimālistiski, apliecināt

tos tikai kā negatīvi vērtējamu kontrastu ticībai Jēzum kā eshatoloģiski nepārspējamam Pestītājam. Pestītāju veidolus reliģijas vēsturē visnotaļ var aplūkot kā pazīmes tam, ka cilvēks vienmēr un visur, Dieva žēlastības virzīts, anticipējot meklē to notikumu, kurā viņa absolūtā cerība kļūst vēsturiski neatgriezeniska un gūst izpausmi kā tāda.

SEPTĪTAIS GĀJUMS

Kristietība kā baznīca

1. Ievads

Reliģijas nepieciešamā institucionālā pastarpinātība un tās īpatnība kristietībā

Jēzus Kristus arī savā pirmslieldienu laikā sevi apzinājās kā "absolūto pestīšanas vidutāju", kā Dieva valstības atnākšanu, kā pestīšanas vēstures eshatoloģisko virsotni. Kristus vēsturiskā pastāvīgā palikšana (*Bleibendheit*) to [ļaužu] kopienā, kuri Viņam tic un eksplicīti uztver Viņu savā ticībā kā šo pestīšanas vidutāju, ir tas, ko mēs saucam par baznīcu. Un, ja pat jau pirmskristietiskajam laikam pamatā bija Dieva griba pestīt caur pašvēstījumu un tādējādi caur cerības vēsturi, kaut arī šī griba bija vērsta uz atvērto un cilvēka un cilvēces brīvības dēļ uz ambivalento nākotni, tad vēl jo vairāk laiku pēc Kristus raksturo eksplicīta, atzīstoša zināšana, ka šis Jēzus Kristus ir pasaules Pestītājs, ka Dievs Viņā ir *neatgriezeniski* apsolījis sevi pasaulei un ka cerība, protams, saglabājas, jo cilvēkam, neraugoties uz Kristū atnākušo Dieva valstības tuvumu, nav liegta viņa brīvības atbildība, taču šī cerība gūst gluži citu, "eshatoloģisku raksturu", ņemot vērā neatgriezenisko Dieva pašapsolījumu pasaulei. Bet, ja laiks pēc Kristus ir "kristietiskais laiks" arī eksplicītas ticības izpausmes dimensijā, Dieva pestīšanas izteikuma neatgriezeniskuma vēsturiskās un institucionalizētās uztveramības laiks, tad tas ir baznīcas laiks.

Raugoties no kristietiskās šeitesamības izpratnes, tas, ko mēs saucam par baznīcu – t. i., institucionāls absolūtā pestīšanas vidutāja reliģijas noformējums –, acīmredzami nav kaut kas nejaušs attiecībā pret cilvēku kā būtni, kas vērsta uz Dievu. Ja arī cilvēks nav būtne, kas vienkārši cita starpā atrodas interkomunikācijā, bet šī viņa īpatnība nosaka viņa šeitesamību visā tās plašumā un dziļumā, ja pestīšana attiecas uz visu cilvēku kopumā, ja tā viņu saista ar Dievu visās viņa šeitesamības dimensijās un ja tādējādi reliģiozitāte nenozīmē kaut kādu sektoru viņa attiecībā pret Dievu, uz kuru balstīts viss, kas aptver visu un visu vērš

uz sevi, – tad ar to ir sacīts, ka tāda starpcilvēciskā saistība veido arī daļu no kristīgās reliģijas. Taču šo saistību nedrīkst aplūkot attiecībā pret cilvēcisko šeitesamību vienkārši kā jūtu lietu, kas [skartu] vien garīgi personiskās cilvēka attiecības ar cilvēku, bet gan tai jābūt tādai starpcilvēciskai saistībai, kas būtu arī sociāli konkretizēta. Ja pestīšanas vēsture kā Dieva transcendentālā pašvēstījuma vēsture cilvēkam patiesi ir vēsture, tad arī no šīs puses kļūst skaidrs, ka reliģija kristietiskā izpratnē nepieciešami ir baznīcas reliģija.

Tam pievienojas vēl viena epohāla īpatnība, kas ir mūsu šodienas un rītdienas guvums. Iespējams, ka no 18. gs. līdz 20. gs. vidum varēja izskatīties tā, it kā cilvēks varētu aptvert reliģiju privātā iekšējībā (*Innerlichkeit*). Cilvēks centās pārcelt reliģiju tādā vietā, uz kuru viņš mēģinātu bēgt no savas konkrētās vēsturiskās, sociālās situācijas skarbuma. Taču, ja mēs šodien aizvien vairāk un vairāk tuvināmies kādas vienīgās pasaules vēstures vienībai, cilvēciskās sabiedrības attīstībai, kas rada ciešus sociālos savijumus, un redzam, ka cilvēks nekādi nevar atrast savu personību, savu vienreizējību, ja viņš to meklē absolūtā pretstatījumā savam sabiedriskumam, bet [redzam,] ka tas iespējams tikai *sabiedriskumā* un *kalpošanā* šim sabiedriskumam; ja mīlestība pret Dievu un mīlestība pret tuvāko ir savstarpēji nosacīta un tādējādi mīlestība pret tuvāko nav tikai morāla rakstura sekas mūsu pareizajai attieksmei pret Dievu; ja, visbeidzot, mīlestība pret tuvāko nevar nozīmēt vienkārši īpašniecisku attieksmi pret citu atsevišķu cilvēku, bet vienlaikus domā kādu sabiedriski politisku lielumu un nozīmē atbildību par sabiedriski politiskām struktūrām, kuru ietvaros var tikt vai arī netikt piedzīvota mīlestība uz tuvāko, – tad tieši no tā izriet šāda nostādne: iedomāties, ka reliģijai būtībā nav nekā kopīga ar sabiedriskumu un baznīciskumu, savos pamatos būtu vēlīnais pilsoniskais (*spätbürgerliche*) priekšstats. Cilvēks ir – un to viņš šodien pamana pilnīgi citādi nekā agrāk, proti, neizbēgami – sabiedriska būtne, tāda būtne, kas var eksistēt tikai šajā interkomunikācijā ar citiem caur visām cilvēciskās šeitesamības dimensijām, un tādējādi kristietiskā reliģija no jauna tiek izprasta kā baznīcas reliģija.

Mācība par baznīcu nav kristietības centrālais izteikums

Tomēr vienlaikus mums tikpat skaidri ir jāredz, ka mācība par baznīcu, tās sabiedrisko uzbūvi nav kristietības pēdējās patiesības kodols. Pastāvēja un vēl tagad pastāv tāda kareivīga baznīcas apziņa, kas kļuva par atbildes reakciju uz 19. gs. individuālismu un netaktiskā veidā mēģināja padarīt

baznīciskumu par pašu galveno un centrālo kristietībā. Kad kustības *Action française* pārstāvji 20. gs. sākumā mēdza sacīt, ka [cilvēks] var būt katolis, turklāt tāpēc nepavisam neesot kristietim, un šis izteikums nozīmēja, ka šāds kareivīgs sabiedriskums ir atšķirīga, savdabīga Romas katolicisma iezīme, kura par ārkārtīgi aizdomīgām lietām padara Kalna sprediķa, mīlestības un brīvā gara kristietību, tad tas ekstrēmi skaidri parāda, kādas briesmas var būt saistītas ar mūsu tradicionālajām baznīcas jūtām.

Vatikāna II koncils savā Dekrētā par ekumenismu (*Unitatis redintegratio,* 11) runā par to, ka katoliskajā mācībā pastāv "patiesību hierarhija". Ja to pārdomājam, tad jāatzīst, ka kristieša eklesioloģija un baznīcas apziņa, pat pilnībā ortodoksālā, viennozīmīgi katoliskā, nav kristietības nesošais pamats vai fundaments. Jēzus Kristus, ticība, mīlestība, pašuzticēšanās šeitesamības krēslai Dieva neaizsniedzamībā un, raugoties uz Jēzu Kristu un ticībā Viņam, Krustāsistajam, kas augšāmcēlies, – tās ir centrālās realitātes kristietim. Ja viņš nevar nonākt pie tām, ja viņš nevar tās padarīt par patiesi reālām ar savas esamības visdziļāko spēku, tad viņa baznīciskums, viņa piederības izjūta konkrētai baznīcai patiesībā būs tikai tukša šķietamība un mānīga fasāde.

Grūtais jautājums par patieso baznīcu

No dažādu kristietisko baznīcu konfesiju teoloģijas zināms un dogmatikas vēsturē pamanāms, ka jautājums par baznīcu, kuru īsteni gribēja un kuru īsteni dibināja Kristus, ir viens no pašiem grūtākajiem jautājumiem, par kuru notiek aktīvi teoloģiski strīdi. Ja šeit runājam par baznīcu, mēs nonākam tādā situācijā, ka mums jānorāda, *kuru* baznīcu mēs domājam un kāpēc mēs ticam, ka *tieši* mūsu konkrētā baznīca ir Jēzus Kristus baznīca. Taču no bibliski teorētiskā un vēsturiskā viedokļa šis jautājums ir ārkārtīgi grūts. Te nevar būt runa par to, ka varētu tikt dotas vēsturiski precīzas atbildes uz visiem baznīcas tapšanas, baznīcas uzbūves, dažādu baznīcas vēsturē notikušo šķelšanos izvērtējumu vēsturiskajiem jautājumiem.

Protams, daudz ko no tā, ko mums nāksies pateikt par baznīcas būtību, savā formālajā izpausmē arī daudzi kristieši, to skaitā tie, kas nav katoļi, var izjust kā kaut ko tādu, kas attiecas uz viņu baznīcas izpratni. Taču, protams, ir tādi formālie un materiālie izteikumi par baznīcu, kurus katoliskā teoloģija uzskata par pareiziem tikai pielietojumā savai baznīcai un, neraugoties uz to, pasludina par piederīgiem tās

baznīcas būtībai, kādu domāja Kristus. Par šādiem raksturojumiem un izteikumiem nepieciešams sniegt teoloģiski polemisku pārskatu. Tādu pārskatu principā varētu īstenot tā, ka tiktu tieši izstrādāts atbilstošo jautājumu materiāls. Tad kādā precīzākā ekseģēzē vajadzētu parādīt, piemēram, ko nozīmē Mateja evaņģēlija 16. nodaļas vārdi par apustuļa Pētera kalpošanu, kādā mērā vēsturiskais Jēzus vēlējās radīt ilgstoši pastāvošu institūciju savā ticīgo kopienā, kāpēc episkopāts ar apustulisko pēctecību (*Sukzession*) patiesi piederas pie tās baznīcas institucionālajiem dotumiem, kuru noteikti domāja Kristus. Vajadzētu parādīt, kā baznīcā attīstījās apustuļa Pētera kalpošana, ka tā ir palikusi uzticīga savai sākotnīgajai būtībai, ka šīs kalpošanas apjoma un būtības vēlākais skaidrojums atbilst pašos pirmsākumos (*ursprünglichen Anfang*) domātajam, kaut arī baznīcas vēsturiskais un dogmatiski vēsturiskais izvērsums guvis tādus apmērus, kas bieži vien neļauj viegli noteikt sākotnējās un mūsdienu baznīcas tāpatību.

Taču pirmajā refleksijas pakāpē mēs nekādi nevaram veikt šo Romas katoļu baznīcas atsevišķo institūtu materiāli priekšmetisko analīzi. Mēs drīzāk centīsimies iet apkārtceļu, kas tieši arī atbilst mūsu pirmajai refleksijas pakāpei visā šajā ievadā kristietības jēdzienā. Šis ceļš drīzāk pastāvēs kristieša katoļa refleksijā par savu piederību Romas katoļu baznīcai; tāds kristietis katolis, balstoties uz savu reliģisko situāciju, varēs dot kādu atbildi uz jautājumu, kāpēc viņš tic un ir pārliecināts, ka viņš patiesi savā baznīcā sastop Jēzu Kristu, un kāpēc viņam nav pamata atdot vai apšaubīt savas pozīcijas baznīcā, kura viņam dota kā viņa eksistenciēlā situācija.

2. Baznīca kā Jēzus Kristus iedibinājums

Par jautājuma nostādni

Šajā nodaļā, neaizmirstot un neaizvirzot dibenplānā tikko kā izteiktos principiālos mūsu metodes raksturojumus, tomēr īsi parunāsim par to, kāpēc un kādā mērā baznīca (domāta baznīca pirms dažādām kristietiskajām baznīcām un konfesijām) ir vēsturiskā Jēzus, kas augšāmcēlies, iedibinājums. Mums gribētos kaut vai īsi aplūkot to, kā baznīca saistīta ar pašu Jēzu Kristu. Protams, 19. un 20. gs. gaitā situācija ar šo problēmu ir ļoti bieži un strauji mainījusies. Reti kurš nopietns teologs

aizstāv viedokli, ka baznīca vienkārši ir abstrakti izprasta ticīgo garīga kopiena vēstī, ko atnesis Jēzus, tādā vēstī, kura pati nav vēsts, tostarp arī par baznīcu. Pretējā gadījumā mūsdienu kristieši nevarētu izvirzīt arī jautājumu par ekumenismu, t. i., jautājumu par baznīcas vai baznīcu vienību, uz kuru nepieciešams tiekties. Tad būtu jāteic, ka visur, kur ir ticība piedodošajai un pašu Dievu atklājošajai Jēzus Kristus vēstij, ir arī kristietība un ka vairāk nekas nav vajadzīgs. Ar to mūsdienās ir izveidojies jauns konsenss, atzīstot, ka no Kristus nākusī baznīca pastāv vai tai jāpastāv kā vēsturiska veida reālam lielumam.

Tas, protams, vēl nenovērš strīdīgus teoloģiskus jautājumus. Jo[, no vienas puses,] jautājums, vai pats vēsturiskais Jēzus bija nodomājis dibināt un dibināja redzamo, konstituēto, universālo baznīcu, – šis jautājums ir palicis un ir pat saasinājies, taču, no otras puses, radies arī jautājums, vai Viņš atbilstoši savai eshatoloģiskajai, uz Israēli vērstajai vēstij, *varēja* dibināt tādu baznīcu kā pastāvīgu lielumu. Ja mēs apgalvojam, ka Viņš sevi uztvēra kā pēdējo pravieti, pēdējo, kurš brīdināja ļaudis par tūlītēju, Viņa laikā gaidāmu Dieva atnākšanu, lai tiesātu un apžēlotu (vai labāk: caur žēlastību), ja Viņš tādējādi visu savu vēsti būtu būvējis uz absolūtām, *laiciski* izprastām tuvā gala gaidām, ja Viņš nezinātu absolūti nekādu laiku, kuru varētu saukt par starplaiku, tad, protams, tāda baznīcas dibināšanas iespēja sākotnēji nevarētu pastāvēt Jēzus pasludinājuma horizontā.

Tomēr visu kristietisko konfesiju mūsdienu eklesioloģijā ir vairāk vai mazāk vispāratzīts, ka drīz pēc Lieldienām notika kaut kas tāds kā baznīcas dibināšana; turklāt nopietni atšķiras uzskati par toreizējo, pirmkristietisko tās izpratni, par tās vienotību, par tās diezgan lēno – empīriski aplūkojot – nonākšanu pagāniskajā pasaulē. Īpaši spēcīgi atšķiras ieskati – jo tas tieši skar strīdīgos eklesioloģiskos jautājumus – par konkrēto baznīcas iekārtojumu tajā veidā, kādā to var atvedināt uz Jēzu: par Pētera primātu, par divpadsmit [apustuļu] stāvokli un par apustulisko pēctecību, par kuru apgalvo vai nu to, ka šai divpadsmit [apustuļu] kolēģijai turpinājums ir bīskapu kolēģijā, bet Pētera kalpošana – Romas pāvestā, kurš ir mantinieks attiecībā uz Kristus iedibināto kalpošanu, vai arī ka nav attaisnojami atsaukties uz paša Jēzus konstituēto draudzi.

Nekatoliskajā teoloģijā šī viedokļu atšķirība kļūst sarežģītāka, jo daļēji tiek arī apstrīdēts, ka Jaunās Derības laikā pēclieldienu draudzēs, kuras sauca sevi par kristīgām, vispār būtu pastāvējusi kāda *kopēja* baznīcas izpratne. Tiek pausts viedoklis, ka jau Jaunās Derības laikā līdzās

pastāvēja dažādas baznīcas koncepcijas un dažādas baznīcas iekārtojuma formas; no tā tiek secināts: pretenzijas, ka noteikta draudze ir *tieši* tā baznīca, kuru domājis Kristus, un tikai tā ir baznīca pēc *juris divini*, runā pretim vēsturiskiem faktiem.

Priekšnosacījumi Jēzus "baznīcu iedibinošajai" darbībai

Ja mēs tagad paraudzīsimies uz priekšnosacījumiem, kuri mums jāapzinās, lai vispār kaut kādā veidā iztēlotos kaut kādu baznīcas dibināšanu vēsturiskā Jēzus telpā, visupirms ir jāatgādina: Jēzus nevis sludina vispārējas reliģiskas idejas, kuras varētu [tikt pasniegtas] kādā īpaši oriģinālā un pievilcīgā veidā, taču principā paliktu aptveramas jebkurā vietā un laikā, bet gan vēršas pie Israēļa ar eshatoloģisku vēsti. Viņš sludina vēsturisku notikumu, kas ir dots vienīgi tagad, kad ir *Viņš*, caur Viņu. Viņš teic, ka ir atnākusi *Basileia*, Dieva valstība, tā ir atnākusi Viņā un Viņa personā, un tā izvirza pilnīgi jaunas, radikālas prasības. Protams, pie šīs Valstības pieder arī atpestāmā tauta (*Heilsvolk*), Dieva tauta, kas veido šo Valstību, jo tā ir notikums, kas realizē Dieva pestītgribu tieši ar to, ka Viņš sapulcina ticīgo tautu. Un atbilstoši tam mēs redzam, ka Jēzus pulcina ap sevi ļaudis, kas gaida pestīšanu, jo iepriekš viņiem nebija īstas vadības, viņi bija Israēļa nama "mirušās" avis.

Taču pretstatā citām tālaika reliģiskajām grupām – farizejiem, esenie-šiem utt. – Jēzus apsola pestīšanu visiem, arī grēciniekiem, ja viņi pieņems Evaņģēliju, priecīgo vēsti par Dieva valstības atnākšanu, un izpildīs tās tikumiskās prasības. Svarīgi to uzsvērt, jo no tā izriet, ka Jēzum īstenībā nebija nodoma jūdu sinagogas ietvaros izveidot īpašu grupu, savveida ordeni, kādu svētā atlikuma (*heiligen Restes*) organizāciju. Viņš īsteni vērsās pie *visiem*, Viņš vēlējās aicināt visus. Taču ar to jau iepriekš ir dota situācija, ka vai nu Israēlim, kam Jēzus sākotnēji pievērš savu skatienu, ir jāpārvēršas kā veselumam, kā reliģiskai institūcijai tajā Kristus sekotāju draudzē, tajā draudzē, kura ir Dieva valstības pārstāve, vai arī Jēzum ir jādibina šī Viņam uzticīgo sekotāju draudze ne Israēlī, bet gan ārpus tā. Tādējādi tas, ka jūdu tautas lielākā daļa noraida Jēzus vēsti, noved pie jautājuma, kādā veidā Dievs īsteno savu pestīšanas plānu, neraugoties uz jūdu neticību. Turklāt ir skaidri redzams, ka Jēzus arī empīriski apzinās savas nāves nepieciešamību un atklāj to arī saviem mācekļiem, katrā ziņā tiktāl, ciktāl Viņš ir pārliecināts, ka Viņa nāves dēļ Viņa sludinātais par Dieva valstības uzvarošo tuvumu netiks noliegts, bet līdz ar to tieši piepildīsies. Viņa izpirkuma nāve kļūst par pamatu

jaunai, Dieva dotai žēlastības kārtībai, par jaunas derības pamatu. Jēzus redz, ka starp Viņa nāvi un pilnīgās Dieva valstības atnākšanu ir jāpaiet laikam. Tas ir nevis vienkārši kāds uzgaidīšanas laiks, bet arī uz jauna pamata veidotas Dieva tautas savākšanas un sagatavošanas laiks. To, ka Jēzum bija šādi priekšnosacījumi, var apstrīdēt tikai tādā gadījumā, ja noliedz, ka Jēzum bija skaidra vēlēšanās un pārdomāta rīcība līdz pat Viņa nāvei (to ieskaitot). Ar Viņu atnāk jaunā Dieva tauta; Viņš sapulcina šo tautu, tātad Viņam jārisina jautājums, kas notiks ar šiem Viņa sekotājiem, kuri sapulcējušies ap Viņu, ja Israēļa tauta noraidīs priekšlikumu ieiet šajā jaunajā Dieva tautā un kļūt it kā par tās balstu.

Tēze un tās problēmas

Jēzus "iedibināja" savu baznīcu. Tāda – ja mēs pagaidām neņemam vērā jautājumu, ko konkrēti nozīmē "iedibināšana" un kurš no skaidrojumiem, ko šim jēdzienam sniedz kristietisko baznīcu teoloģijas, ir pareizais, – ir kopējā kristietisko baznīcu pārliecība. Tur, kur pastāv baznīcas kristietība, tā ir pārliecināta, ka cēlusies no Jēzus, ka nevis tā autonomi, pati par sevi stata savas attiecības ar Jēzu, bet gan ka šādas attiecības rodas no paša Krustāsistā, kas augšāmcēlies un iedibinājis šīs attiecības, [kristietība ir] pārliecināta, ka tā ir Jēzus, nevis primāri pašas baznīcas darbs (*Tat*). Ja tas ir pareizi, tad līdz ar to jau dota iedibinošā jēga un attaisnojums apgalvojumam, ka baznīcu iedibinājis Jēzus. Taču ar to daudzi jautājumi vēl paliek tumši un atvērti, un tāpat neskaidra ir paša vārda "iedibināšana" jēga, ko mēs formulējām pamattēzē.

Šeit radušies jautājumi ir pazīstami. Nosauksim tos vēlreiz: vai Jēzus, gaidot drīzo galu, varēja domāt par kaut kādu "baznīcas laiku"? Vai Viņš varēja eksplicīti saprast, ka Viņa šaurais mācekļu loks – Divpadsmits – reiz gūs turpinājumu tajā, par ko vēlāk baznīcā kļuva bīskapi un bīskapu kolēģija, turklāt viņu funkcijas principiāli paliktu tās pašas kā divpadsmit [mācekļiem], un vai Viņš to varēja vēlēties? Vai iespējams vēsturiski nopietni domāt, ka pats Jēzus paredzēja jau noteiktu atsevišķas draudzes tiesisku organizāciju – draudzes, kura pieņem un sludina Viņa vēsti par Dieva valstības tuvumu (un šajā vēstī – par Viņu pašu), vai pat tādu draudžu apvienojumus? Vai, vēsturiski raugoties, var nopietni iedomāties, ka Viņš pats privileģēto stāvokli, kuru Divpadsmita lokā Viņš atzina Kēfam, domāja kā pastāvīgu savas baznīcas institūtu uz visiem nākamajiem laikiem?

Mēģinājums sniegt atbildi: principiāli apsvērumi

Ja [sākotnēji] (ar nosacījumu, ka daudz kam par Jēzus [veikto] baznīcas iedibināšanu vēlāk jātiek pateiktam visnotaļ pozitīvi ar vēsturisku ticamību) nav noslieces uz šo un līdzīgiem jautājumiem atbildēt ar apodiktisku Jā – īpaši ņemot vērā to, ka pēc Lieldienām un visā apustuļu laikā baznīcas organizācija vēl atradās tapšanas un pārmaiņu procesā, un to, cik neskaidras vēl bija draudzes un visas baznīcas sabiedriskās kontūras, – tad droši vien jau šobrīd, lai atbildētu uz jautājumu (pat ja tas būtu minimālistisks), kādā mērā kaut vai vispār var runāt par to, ka Jēzus "iedibinājis baznīcu", būtu ieteicams jau šobrīd pielietot netiešo metodi. Tāpēc ir jāteic šis:

a) visupirms baznīca tiek iedibināta ar to, ka Jēzus ir tas, kā [veidolā] Viņš kļūst zināms ticīgajiem kā Pestītājs, kā vēsturiski neatgriezenisks Dieva pašapsolījums cilvēkiem vēsturiskā tveramībā, kā arī ar to, ka Viņš nebūtu tas, kas Viņš ir, ja Viņā dotais Dieva pašapsolījums nepaliktu pastāvīgi klātesošs pasaulē, *izejot no* šā pašapsolījuma, vēsturiski tveramā sludinājumā un ticībā Jēzum. Pastāvīgi klātesoša ticība Jēzum ir Viņā par neatgriezenisku kļuvušais Dieva pašapsolījuma iekšējais konstruktīvais elements, un, kā mēs jau iepriekš sacījām, šajā nozīmē – pozitīvā, nevis eklesioloģiskā nozīmē – Jēzus nepieciešami augšāmcēlās savu mācekļu ticībā uz visiem laikiem. Tā kā šī ticība rodas no Jēzus Kristus, baznīca kā tādu ticīgo kopiena arī rodas no Jēzus. Ticību un līdz ar to arī baznīcu nevar uzlūkot vienkārši kā absolūti jaunu un autonomu reakciju uz šo Krustāsisto un Augšāmcēlušos;

b) šo ticību no sākta gala nedrīkst aplūkot kā atsevišķu cilvēku personiskās iekšējās dzīves notikumu. Ja šī ticība būtu tāda, tā nekad nevarētu kļūt par Dieva pašapsolījuma vēsturisku paliktību (*Bleibendheit*) Jēzū. Drīzāk šai reliģijai jābūt atvērtai [cilvēkiem], tai jābūt apliecinājumam, kopienas ticībai. Līdz ar to baznīca rodas no Jēzus tāpēc, ka ticība kā Viņam atvērts sabiedrisks apliecinājums rodas no Viņa paša;

c) ticībai, kas šajā nozīmē ir baznīcu veidojoša un tātad arī pašai šai baznīcai nepieciešama *vēsture*, jo pastāv pestīšanas *vēsture*, jo ticība Jēzum nākamajās paaudzēs vienmēr ir nosacīta, tostarp caur iepriekšējās paaudzes tradīciju, nevis rodas katru reizi absolūti no jauna caur kāda veida sākotnīgo liecību. Taču šis

ticības un baznīcas vēsturiskums patiesā mainīgumā un pastāvīgā identitātē (gan viens, gan otrs attiecas uz patieso vēsturi) sevī ietver šo: katrs tādas vēstures vēlākais laikmets pastāvīgi rodas no iepriekšējā, pat ja tas iepriekšējo maina. Bet tas nozīmē, ka iepriekšējā laikmeta vēsturiskajai ambivalencei (iespējamo vēsturisko lēmumu plašums) nevajag vienkārši pāriet arī uz nākamo laikmetu. Ja kontinuitāte, patība saglabājas esošajā, kam piemīt vēsturiskā būtība, tad neizbēgami notiek tā, ka šā vēsturiskā esošā agrākajā stadijā tiek pieņemti brīvi lēmumi, kas veido neatgriezenisku normu nākamajiem laikmetiem. Tas, kā tas būs noteiktā gadījumā un vai tādā veidā šie lēmumi var tikt pārskatīti un aizstāti ar jauniem, ir atkarīgs, no vienas puses, no agrākā laikmetā pieņemtā lēmuma dziļuma un absolūtuma, bet, no otras puses, no tā, cik uzticīgs nākamais laikmets paliek tādam iepriekšējā laikmeta lēmumam, ciktāl tas tādējādi saglabā vēsturiskā identitāti. Katrā ziņā – ja patiesi vēsturiski domā vēsturiskā vienlaicīgu [pastāvēšanu] un nopietni uztver vēstures linearitāti (vēstures, kas brīvi pieņemtu lēmumu rezultātā zaudē tās iespējas, kas bija agrāk) –, kļūst skaidrs, ka arī baznīcas kā brīvas vēsturiskas parādības tapšanā ne vienmēr un tagad vēl iespējams un vajag būt iespējamam *visam* tam, kas kaut kad (atbilstoši mūsdienu vēsturiskajam spriedumam, kas pats par sevi vēl ir apšaubāms) tajā pastāvēja kā lēmuma iespējamība. Lai vienā laikmetā pieņemts vēsturisks lēmums būtu saistīgs citam, vēlākam laikmetam, vēsturiskās nepārtrauktības saglabāšanai, nopietni ir nepieciešams tikai tas, lai šis lēmums atrastos sākotnes patieso iespēju *ietvaros* un nebūtu tai pretrunīgs, nevis tas, lai šis lēmums būtu vienīgais iespējamais un vienīgais dotais sākotnējā punktā. Īstais – kaut arī ne nepieciešamais savā sākotnē – vēsturiska rakstura lēmums, kas uzliek pienākumus nākamajai vēsturei, kur šis vēsturiskais [lēmums] mainībā saglabātu savu raksturu, var sevi uzskatīt par pilnīgi leģitimētu no savas sākotnes puses, uzskatīt sevi par cēlušos no tās, par tās "iedibinātu".

[Principu] pielietojums kontinuitātes starp Jēzu un baznīcu problēmai

Ja mēs kā priekšnosacījumu pieņemam šos (tikko kā iezīmētos) vēsturiski un turklāt brīvi esošā principus – esošā, kas mainās un vienlaikus saglabā savu patību, – un ja mēs kā priekšnosacījumu pieņemam arī

to, ka Jēzum ticošā draudze ir tāds vēsturisks un sevi brīvībā izpaudošs esošais, tad konstatējam šo:

a) izcelsmīgums no Jēzus un šajā nozīmē Jēzus iedibināta [baznīca] ir klātesoša arī tajā gadījumā, ja šī draudze, vēsturiskos lēmumos attīstoties, rada tādas struktūras, kas tiek izraudzītas no patiesu iespēju plašāka loka, – iespēju, kuras dotas reāli un abstrakti, bet kurām tomēr piemīt neatgriezeniskums un nepieciešamība nākamajiem laikmetiem. Pamatojoties uz to, šādas struktūras (piemēram, monarhistiski episkopiālu konstitūciju un pastāvīgu Pētera amatu) var izprast kā no Jēzus nākušas *juris divini* (pat ja apustuļu laikā tās darbojās no reizes uz reizi, tāpēc ka ar šo laikmetu, kā parāda, piemēram, Jaunās Derības kanona veidošanās, publiskā atklāsmes vēsture vēl nebija noslēgusies), pat ja tās nevar reducēt uz paša Jēzus un mums viennozīmīgi vēsturiski tveramu iedibinošu vārdu, tikai pieļaujot skaidrības ienešanu tajā, ka tādi lēmumi (tādi baznīcu konstituējošie akti) atradās patieso – Jēzus doto un ticības Viņam – iespēju ietvaros. Pastāvot minētajiem priekšnosacījumiem, šādi akti var būt neatgriezeniski saistīgi un šajā nozīmē *juris divini* arī vēlākajām paaudzēm;

b) ņemot vērā sacīto, nav nekādas principiālas nepieciešamības (mūsu hipotētiski minimālistiskās metodes nozīmē), lai mums vajadzētu mūsu konkrētās baznīcas (katoliskās) konstitūcijas struktūras, kuras tā tagad pasludina par tai nepieciešamām uz visiem laikiem, reducēt uz vēsturisku kategoriski iedibinošu Jēzus vārdu, ja tādā veidā konstituētu baznīcu vēlamies izprast kā radušos no Jēzus un Viņa dibinātu.

Uz tādiem un tikai tādiem priekšnosacījumiem jābalstās, iztulkojot to, ko vēl pozitīvi nāksies teikt par atsevišķiem pirmbaznīcas un vēlākās baznīcas tās konkrētajās konstitucionālajās struktūrās attiecību momentiem ar vēsturisko Jēzu. Mēs nekautrējoties varam (ik reizi to speciāli neuzsverot) atzīt tādu izteikumu vēsturisko problemātiskumu. Ja līdz šim sacītais ir pareizs, tad galarezultātā jau vairs nav būtiskas nozīmes tam, vai tas vai cits apustuļu laikā veidojies baznīcas moments vairāk vai mazāk var tikt nepastarpināti atvedināts uz vēsturisko Jēzu, vai tajā jāsaskata vēsturisks – taču neatgriezenisks un patiesu pirmbaznīcas iespēju ietvaros esošs – šās baznīcas lēmums. Ja pastāv baznīca, kura radīta ar gara spēku un ticību Jēzum, kas augšāmcēlies, un kura

tādā veidā radusies no Jēzus, ir Viņa "iedibināta", tad tai jāatzīst visas tiesības, ne tikai iespēja uz brīvu akcidentālu izmaiņu atbilstoši konkrētai situācijai, kurā baznīca atrodas, – to neviens neapstrīd –, bet arī tapšana no šās sākotnes, lai sasniegtu pilnīgu savu *būtību*.

Baznīcu iedibinošie Jēzus darbi

Nākamajās divās sadaļās mums vajadzēs rezumēt arī dažus ekseģētiskus rezultātus. Tā kā mūsu mērķim nav vajadzīga un nav iespējama diskusija par ekseģētisko meklējumu stāvokli, mēs aprobežosimies ar rezumējošiem darbiem – visupirms ar Rūdolfa Šnakenburga darbiem (Rudolf Schnackenburg, *Kirche* I, in: *Lexicon für Theologie und Kirche*, Bd. 6, S. 167–172 un *Die Kirche im Neum Testament*. Freiburg i. Br., 1966), kurus mēs izmantojam "uz savu atbildību un risku", un tāpēc tie netiek atsevišķi aplūkoti.

Dažiem Jēzus darbiem un vārdiem piemīt baznīcu iedibinošs raksturs, protams, dažādā mērā un atkarībā no to stāvokļa pestīšanas vēsturē. Šo tēzi paskaidrosim vēlāk.

Visupirms nav šaubu, ka Jēzus pulcināja ap sevi mācekļus, lai šādā ceļā ap sevi savāktu Dieva tautu, – sākotnēji par tādu tika uzskatīts Israēlis. Tādai Divpadsmita loka izveidei ir nozīme, kuru diezin vai var apšaubīt no vēsturiskām pozīcijām. Ar to Jēzus izsaka savas pretenzijas uz visu Israēli, tāpēc ir vēsturiski nepareizi pieņemt, ka Jēzus, kaut arī pulcināja ap sevi kaut kādu grupiņu, tomēr to uztvēra kā savveida ordeni Israēļa ietvaros, taču pie visas Israēļa tautas Jēzus nevērsās. "Divpadsmitam" vajadzēja simboliski norādīt uz to, ka šie mācekļi pārstāv visu Israēli – eshatoloģisko Israēli, to, kurš bija vajadzīgs Jēzum. Ar to saistīts tas, ka Jēzus viņus sūta klejot un sludināt, ņemt dalību tajos Viņa dziedinošajos brīnumos, kas Viņam tieši ir zīme, ka ar Viņu sāk darboties eshatoloģiskā *Basileia* kā tāda, kas atnāk tagad un ir reāls lielums.

Tas, ka šī jautājuma nostādne par Jēzus darbiem "baznīcas iedibināšanai" (*"kirchenstiftenden" Akten*) ir attaisnojama, izpaužas arī tādējādi, ka mācekļu kopiena saglabājas arī pēc tam, kad lielākā jūdu tautas daļa Jēzu noraida; mācekļu Dieva izraudzītības atzīšana, savu ciešanu noslēpuma atklāšana viņiem, norādījums par gaidāmajām vajāšanām u. tml. parāda, ka Jēzus paliek uzticīgs domai par atpestījošo draudzi, kas pulcējusies ap Viņu, un principiāli aicina visus cilvēkus uz *metanoiu*, uz atgriešanos un ticību. No tā izriet, ka Svēto vakarēdienu ar euharistijas iedibināšanu nākas skaidrot kā tādu, kas vērsts uz jaunu pestīšanas kārtību, jaunu

derību. Arī vārdi, ar kuriem tiek uzrunāts Sīmanis (Lk 22:31), skaidri liecina, ka mācekļu kopiena pastāvēs arī turpmāk. Uz to pašu attiecas arī vēstījums par tā eshatoloģisku piepildīšanos Dieva valstībā, tas šeit tika darīts sakramentāli (Lk 22:16, 20, 30a).

Visbeidzot vēl jāpiebilst par "Tā, kurš augšāmcēlies, eklesioloģisko uzdevumu norādēm" (*A. Vögtle*), jo tajās Jēzus galīgi piešķir mācekļiem Viņa dotos spēkus Viņa iesāktās darbības turpināšanai pasaulē (sal. Mt 28 utt.).

Mt 16:18 un sek. jau tieši tiek izteikta Jēzus griba dibināt baznīcu. Visupirms šeit jāteic, ka vārdi par Sīmani [Pēteri] kā baznīcas klinti, uz kuras tiks radīta baznīca, [par viņu] kā Jēzus baznīcas atslēgas glabātāju, kurš bruņots ar spēju saistīt un atsaistīt, patiesi bija jau senākajā baznīcas Evaņģēlijā. To īstenumu apliecina semītiskais ritms un valodiskās izteiksmes raksturs, kumraniskās paralēles, bet īpaši visciešākajā veidā ar šo tekstu saistītais vēstījums par Kēfu, kura rašanās (kad no nosaukuma, kas dots pēc fiziska priekšmeta, rodas īpašvārds) pretējā gadījumā ir grūti izskaidrojama. Pirmkristiešu draudzē Sīmani visu laiku sauc par Kēfu vai Pēteri. Un šo vārda maiņu kā iemeslu tam, ka parādās tas Sīmaņa vārds, kuru lieto pirmkristiešu draudze, diezin vai var izskaidrot citādi kā vien caur tās, šīs maiņas, rašanos no Jēzus vārdiem par Kēfu Mt 16:18. Tā īsti apstrīdēt šo vārdu īstenumu varētu vien tādā gadījumā, ja kāds spētu pierādīt, ka šis vārds nevarētu būt nācis no Jēzus mutes. Taču tas nepavisam nav tā, jo nevar apgalvot, ka tuvā [pasaules] gala gaidas un nākamā, jau Jēzū atnākošās Dieva valstības gaidas nekādi neatstāj vietu domai par baznīcu telpā, teologa domāšanā, Jēzus pašinterpretācijā (protams, tādēļ mums nav jālauza galva par to, cik tālu nākotnē skatījās Jēzus un kā konkrēti Viņš to darīja, ja Viņš kaut kādā veidā tomēr bija iecerējis institucionalizētu draudzi tiem, kas tic Viņa vēstij un Viņam pašam un gaida nu jau galīgu un neapturamu Dieva valstības atnākšanu). Tad tā īsti nebūtu saprotams arī tas, kāpēc un kā Jeruzalemes pirmkristiešu draudze pati varēja dabūt gatavu radošās teoloģijas produktu, kādu acīmredzami nevarēja sacerēt Jēzus. Kur tieši Jēzus pirmslieldienu dzīvē vēsturiski vajadzētu lokalizēt šos vārdus, kurus mēs atrodam Mt 16:18, ir jāizlemj ekseģētiem, jo galu galā tam nav izšķirošas nozīmes mūsu pārdomās. Pat ja mēs domātu, ka Matejs tos Jēzus dzīvē novietoja tur, kur tie sākotnēji vēsturiski nevarēja būt, mūsu jautājuma gadījumā no tāda sprieduma nekas neizriet. Tāpat arī salīdzinājums ar Lk tekstu 22:31 – ar vietu, kura neraisa nekādas aizdomas, – parāda,

ka pirmslieldienu Jēzus katrā ziņā tieši pirms savām ciešanām varēja izteikt šādu frāzi. Šīs frāzes jēga ir tāda, ka Jēzus vēlas dibināt savu pestīšanas draudzi uz Sīmaņa, uz viņa personību kā uz klints, un Jēzus tādējādi ar šo savu eklēsiju iedveš pārliecību, kas nepieciešama, lai tā varētu pretstāvēt farizejiem. Atslēgu pasniegšana, kas simbolizē nevis durvjusargu, bet gan mājas pārvaldnieku, piešķir Sīmanim pilnvaras ielaist nākamajā Bazilejā (tas kļūst vēl skaidrāks, ja salīdzina ar Mt 23:13, kas vērsts pret "rakstu mācītājiem un farizejiem"). Šī Sīmaņa kā *pétra* galvenā pilnvara, klints Dieva jaunajā celtnē, kura skaidri nodalās no iepriekšējās Dieva tautas Israēļa kā Viņa – Jēzus – baznīca, vēl noteiktāk tiek izskaidrota ar "siešanas un atraisīšanas" tēlu, turklāt mums atkal ir vienalga, ko tagad konkrēti apzīmē šī vara siet un atraisīt – kas Mt 18 dota arī divpadsmit [apustuļiem] – atsevišķas draudzes un visas baznīcas ietvaros. Mums pietiks ar to, ka atbilstoši vēsturiski netiešas, bet eksistenciēli nepastarpinātas argumentācijas nodomam konstatēsim: Jēzus skaidri vēlējās, lai Viņam būtu sava baznīca, ka Viņš dod tai kādu fundamentālu konstitūciju, nosakot Sīmanim klints un atslēgas glabātāja vietu un apveltot viņu ar pilnvaru siet un atraisīt. Tādējādi Viņš dod tai pamatus nosakošo konstitūciju, kaut arī turpmāk tai vēl ir jāattīstās. Šis apustulim Pēterim piešķirtais fundamentālais "petriskais" stāvoklis (Mt 16:18) apstiprinās kā priekšrocīgs stāvoklis brāļu lokā ar Lk 22:31, bet Jņ 21:15 viņa kā pāri Kristus ganāmpulkam noliktā vadoņa varu izteic Jēzus pēc Lieldienām. Protams, arī pārējie no Divpadsmita gūst šo varu siet un atraisīt; turklāt arī šeit mūsu gadījumā tiešas nozīmes nav tam, kā šī vara attiecas pret varu siet un atraisīt tajā veidā, kā tā būs dota pēc tam pēcapustuļu draudzē. Visbeidzot jānorāda arī uz Jņ 20:22, kur kādā tekstā – to mēs šeit tuvāk neaplūkosim – augšāmcēlies [Jēzus] apustuļiem pasludina pilnvaru, kas līdzinās varai siet un atraisīt. Noteikti var apgalvot arī pretējo, ka Jēzus visu to, kas iziet ārpus galvenā, ko Viņš bija paredzējis, Viņš ir uzticējis Viņa apsolītajam Garam un Gara vadītajai baznīcas vēsturei, protams, visupirms pirmbaznīcas (*Urkirche*) vēsturei, jo šajā pirmās paaudzes senapustuliskajā baznīcā konkretizējās un nostiprinājās tas principiālais pamats, kas kļuva par noteicošo nākamo laikmetu baznīcai. Visbeidzot, ja vēl radīsies jautājums, vai (un kādā pakāpē) pats Jēzus saskatīja savas draudzes organizāciju ap Kēfu [Pēteri] kā [domātu] visiem laikiem – kurus, cik var saprast, Viņš nekādi konkrēti nevarēja paredzēt –, tad uz šo jautājumu var vienkārši norādīt to, ko jau iepriekš sacījām par vēsturiski esošā būtības tapšanu.

3. Baznīca Jaunajā Derībā

Par pirmkristiešu draudzes pašizpratni

Kaut arī ar līdz šim sacīto pietiek, lai leģitimētu agrīno baznīcu kā paša Jēzus iedibinātu, tomēr vēl īsumā kaut kas jāpasaka par baznīcas pašizpratni – kā tā sevi apliecina Jaunajā Derībā, turklāt vairs eksplicīti netiks izvirzīts jautājums, ar kādām tiesībām šī apustuliskās baznīcas pašizpratne var atkal atsaukties uz Jēzu.

Kristiešu kā tādu, kas ticēja Jēzum, kurš bija viņu augšāmcēlies Kungs un Pestītājs, pirmais pašnosaukums, domājams, bija "svētie" (Apd 9:13, 32, 41; 26:10 u. c.), bet pēc tam, aizgūstot Israēļa Vecās Derības raksturojumus, acīmredzami "Dieva draudze"; turklāt nosaukums "Dieva draudze", "Dieva baznīca" visupirms tiek dots atsevišķām jūdaiski kristietiskām un pēc tam arī Pāvila draudzēm, bet pēc tam visbeidzot visai baznīcai kopumā (Apd 20:28; Tim 3:15 u. c.; sal. vispār Pāvila vēstuļu prologus). Tiesa, vecākā draudze Jeruzalemē vēl ir cieši saistīta ar Israēļa tautas un reliģisko kopību. Taču tā sevi uzskata nevis par īpašu grupu Israēļa ietvaros, bet gan par draudzi, ko sapulcinājis viņu Mesija Jēzus un ko Viņš atzinis par draudzi, kurai viss Israēlis jāaicina ticēt Jēzum un atgriezties (Apd 2:36 u. c.). Turklāt tai jau ir savs kults un – pēc dažām pretrunām – tā seko Dieva aicinājumam izplatīt tās misijas pagāniskajā pasaulē. Vasarsvētku Gara dāvājumā šī draudze sevi apzinās kā eshatoloģisku, aicinātu uz svētu dzīvi, tostarp arī tad, kad tā acīmredzami tiecas sekot šim aicinājumam, paliekot jūdaiskā likuma ietvaros. Jaunākie ekseģētiskie pētījumi ļauj padarīt šo ainu vēl daudzveidīgāku. Taču šiem pētījumiem tomēr dabiskā veidā piemīt stipri hipotētiski heiristisks raksturs, tāpēc mēs tos mūsu aplūkojumā varam neņemt vērā, jo tie nevar izšķiroši un ar atbilstoši augstu drošību mainīt galvenās pamatlīnijas.

Par Lūkas un Mateja baznīcas teoloģiju

Lūkam un Matejam – bet īpaši un pilnīgi skaidri Pāvilam – mēs atrodam jau īstu baznīcas *teoloģiju*. Ja mēs izvirzām jautājumu par īpašajiem Lūkas nopelniem baznīcas teoloģijas [jomā], realizējot ieceri savienot evaņģēlijus un Apustuļu darbus, kuri, protams, jāaplūko kā savstarpēji saistīts dubultdarbs, tad šādi nopelni mums jāsaskata tur, ka Lūka noteikti novieto "baznīcas laiku" un tās misijas uzdevumus starp Jēzus

augšāmcelšanos un parūziju. Tas nepavisam nenozīmē, ka šāda baznīcas ideja būtu radusies, pateicoties pieredzei, un ka šiem Jēzum ticošajiem ļaudīm vajadzētu nevis vienkārši gaidīt Jēzus apsolīto un par acīmredzamu kļūstošo drīzo Valstību. Taču Lūka nepārprotami savā baznīcas teoloģijā parādīja, ka starp Jēzus uzņemšanu debesīs un Viņa otro atnākšanu īsteni pastāv baznīcas laiks, tāpēc pestīšanas vēstures teoloģija Lūkas redzējumā runā par trīs laikiem: Israēļa laiku (sal. Lk 16:16), Jēzus laiku kā "laika vidu" un baznīcas laiku, kas sniedzas līdz tā eshatoloģiskā galīguma atklāšanai, kurš notika laika vidū, kas ir Jēzus laiks. Šā pestīšanas vēstures skatījuma konsekvence prasa, lai baznīca visupirms vēršas pie Israēļa, senās Dieva tautas, un tikai pēc tam sakarā ar jūdu neticību tā galīgi pievēršas misijai pie pagāniem. Baznīca iziet no Jeruzalemes un dodas pa visu pasauli, bet līdz ar to tā saglabā savu atpestījoši vēsturisko kontinuitāti ar seno Israēli, neraugoties uz radikālu cezūru, kuru rada Jēzus un neticība, ar kādu Viņam jāsastopas paša tautā.

Par Israēļa stāvokli un tā interpretāciju pestīšanas vēstures aspektā runā arī Matejs. Par jūdu tautu sacīts: "Dieva valstība tiks jums atņemta un atdota pagāniem, kas nesīs augļus" (Mt 21:43). Šī tauta ir īstais Israēlis, kas sastāv no jūdiem un pagāniem, kuri tic Jēzum Kristum. Mateja evaņģēlijs cenšas noskaidrot, kāda ir šīs tautas būtība un veidols. Tā tas kļūst par īstu "baznīcas Evaņģēliju" (*Schnackenburg*). Šajos ietvaros saskatāmi atsevišķi elementi: Kristus likums Kalna spredikī tiek pasludināts jaunajai Dieva tautai šās Jaunās Derības dēļ. Ir parādīts baznīcas universālisms (sal. Mt 8:10; 28:18 – Jēzus sūta mācekļus sludināt citām tautām), bet tiek izskaidrota arī tās konstitūcija, vadība, disciplīna kopienās. Tiek uzmests skatiens ļaundariem, kas tajās ielavījušies, pamanīta Dieva klātbūtne šajā draudzē un aizbildniecība pār to. Protams, tas viss vēl tiek darīts šauros, pieticīgos ietvaros – atcerēsimies, piemēram, draudzes regulu Mt 18, kur domātas tādas draudzes, kādas šodien baznīcsocioloģiskā ziņā vairs nevar būt; taču tas principiāli neko nemaina tajā, ka Mateja evaņģēlijā ir kaut kāda "baznīcas teoloģija". Jēzus aicinājums un tā atpestījošā nozīme vērsta ne vienkārši uz atsevišķu cilvēku viņa sirdsapziņas ietvaros – šis aicinājums patiesi rada baznīcas draudzi ap Jēzu ar Viņa "baušļiem", kas pārspēj un uzspridzina Vecās Derības likumu, ar Jēzus atpestījošās nāves pieminēšanas kultu un arī ar vadību, kas uzticēta Sīmanim Pēterim un divpadsmit [mācekļiem].

Par Pāvila baznīcas teoloģiju

Pāvila vēstulēs jau vārda pilnā nozīmē ir attīstīta baznīcas teoloģija, kuru pārspēt nevar arī pašreizējā baznīcas teoloģija. Mums atkal ir relatīvi vienalga, kādā mērā un kādā nozīmē Pāvils reflektē arī ar baznīcas sabiedrisko konstitūciju. Viņš taču šeit ir kā īstais apustulis, kas runā ar paša Tā, kurš augšāmcēlies, autoritāti. Pāvils pilnībā izjūt savu baznīcas autoritāti, tāpēc jautājums par baznīcas konstitūciju vēlākā laikā, kad tādas tiešas apustuliskas misijas jau vairs nebūs, viņam var būt ne sevišķi aktuāls – ja neņemam vērā pastorālās vēstules. Taču Pāvils katrā ziņā apzinās, ka viņš ir saistīts ar Pēteri un pirmkristiešu draudzi Jeruzalemē ar uzskatu saskaņas saitēm. Turklāt viņš sludina mācību, kas pārņemta no tradīcijas, no kādas īstas *paradosis*, tātad viņš ir ne tikai kristietiskais pneumatiķis, Augšāmcēlies liecinieks, bet arī pilnā mērā apustulis, kas darbojas baznīcā un tāpēc izjūt savu atbildību Jeruzalemes pirmkristiešu draudzes priekšā. Pat atklāti iebilstot Sīmanim, Pāvils apzinās savu pienākumu rīkoties tā un līdz ar to būtībā izrāda cieņu baznīcai kā visiem kopīgai ar tai piemītošu un iepriekšdotu struktūru, kas ir spēkā arī viņam, kurš kļuvis par apustuli vēlāk nekā citi.

Viņa baznīcas teoloģijas galvenās iezīmes īsumā var aprakstīt šādi: baznīca sastāv no jūdiem *un* pagāniem (iespējams, deuteropaulīniskā Vēstulē efesiešiem viņu apvienošanās (*Einswerden*) ir pilnīgi "Kristus noslēpums", sal. Ef 3:4, 6). Taču tiek atzīta arī Israēļa atpestījoši vēsturiskā loma, kura vēl nav galā (sal. Rm 9–11). Kristīšanā un euharistijā šī jaunā baznīca tiek sakramentāli pamatota. Mistiskais Kristus ķermenis dzīvo tajā ķermenī, kas bija pieņemts Svētajā vakarēdienā. Pāvilam, bez šaubām, piemīt kopējā baznīcas apziņa. Protams, arī atsevišķa draudze saucas *ekklesia*, un tajā parādās Kristus klātesamība kā pēdējā eshatoloģiskā pestīšana. Tāpēc Pāvils nekādā gadījumā neuzskata atsevišķu draudzi vienkārši par kādu lielas organizācijas administratīvu apakšvienību – tādas organizācijas, kura vienīgā būtu tiesīga sevi saukt par baznīcu. Taču, neraugoties uz to, Pāvilam visnotaļ piemīt kopējā baznīcas apziņa. Un, ja pastāv baznīca Efesā vai Kolosā, tad jau pats šis izteiciens – ja to pareizi tulkojam – nozīmē, ka baznīca ir draudze veselumā, kas visā pasaulē tieši ticībā apvienojusies ap Jēzu caur Svēto vakarēdienu un kristīšanu, bet šeit, šajā atsevišķajā kādas vietas draudzē, tā izpaužas pilnīgajā aktualitātē.

Tālāk baznīca Pāvilam ir it kā debesīs esošs kosmisks lielums, kas sevišķi spilgti izpaužas baznīcas teoloģijā, kāda tā atrodama Vēstulē

efesiešiem. Dziļo domu par Kristus ķermeni pirmais un īpaši spilgti izteica tieši Pāvils. Taču nebūtu pareizi visu Pāvila baznīcas teoloģiju reducēt tikai uz šo baznīcas izpratni, jo Pāvila rīcībā ir daudz plašāka un bagātāka simbolika: stādīšanas, celšanas, tempļa, augstākās Jeruzalemes, līgavas, Kristus sievas simbolika. Pāvils runā arī par baznīcas eshatoloģisko noteiksmi.

Pastorālajās vēstulēs (jautājumu par šo vēstuļu izcelsmi šobrīd atstājam atklātu) mēs katrā ziņā atrodam baznīcas pašizpratni, kāda tā bija apustuļu laikā. Tajās baznīca aprakstīta kā labi iekārtots Dieva nams un tāpēc – patiesības balsts, pamats. Tiek sniegti jau visnotaļ noteikti norādījumi, kas attiecas uz baznīcas amatiem, iecelšanu, mācības noturēšanu tās tīrībā. Tas, protams, rada baznīcas tēlu, kurā spēcīgāk akcentētas institucionālās iezīmes, taču šis tēls nekādi nerunā pretim baznīcas eshatoloģiskajam tēlam – drīzāk tie aizsākumi, kuri neapšaubāmi doti galvenajās Pāvila vēstulēs, tiek attīstīti atbilstoši izmainītajām attiecībām.

Turpmākās baznīcas teoloģijas Jaunajā Derībā

Mūsu tēmai svarīgākajā vietā Pētera 1. vēstulē (1Pēt 2:4–10) teoloģiskā sintēzē savienotas dažādas domas, tēli un Vecās Derības alūzijas: Kristus kā stūrakmens, baznīca kā Svētā Gara iekārtots garīgais nams; kristietiskā garīdzniecība, kas šajā templī pasniedz garīgo upuri; no jūdiem un pagāniem sastāvoša jauna Dieva tauta. Citās vietās Pētera 1. vēstule reflektē par baznīcas izkaisītību un tās vajāšanām, par tās spēku, ko tai dod cerība un brālība, – tādas īsumā ir dažas šās vēstules galvenās domas.

Cita veida baznīcas teoloģijas sintēzi mēs atrodam Vēstulē ebrejiem. Tā paņem Vecās Derības Iziešanas ideju, "klejojošās Dieva tautas" ideju (*E. Käsemann*; sal. Ebr 3:7–4:11), turklāt bagātinot savu domu gājienus ar tās pašas Vecās Derības idejām, saista debesu aicinājuma pasludinājumu, ieeju Dieva sabata mierā un līdz ar to līdzdalību debesu labumos – tā kā šās klejojošās Dieva tautas augstākais priesteris, proti, Kristus, jau "ir izstaigājis debesis" (Ebr 13:14) – ar eshatoloģiskām gaidām. Tādējādi šeit pastāv kāda saplūsme starp piepildījumu un solījumu, baznīcas piederību debesu Jeruzalemei, svētku pulcēšanos pie Dieva troņa un vienlaicīgu zemes cīņu, kurā tā piedzīvo pārbaudījumus un ciešanas.

Ja palūkosimies Jāņa evaņģēlijā un Jāņa vēstulēs, tad tajās – atšķirībā, piemēram, no Pāvila vēstulēm – baznīca patiesībā nav skaidri pieminēta

ar vārdu "baznīca". Tomēr baznīca tajās ir visur: sakramentos – kuri nepārprotami ir arī šajā pneumatiskajā evaņģēlijā – paaugstinātais (*der erhöhte*) Kungs rīkojas caur Garu, kas iznāk no Viņa, un tikai tā pa īstam veic savu atpestījošo darbību. Zemes Jēzus skatiens pastāvīgi ir vērsts uz nākotni, kurā Viņam kā Paaugstinātajam visi būs "jāvelk pie sevis" (Jņ 12:32), būs jāturpina sava misija, kura liks sapulcēties pa pasauli izkaisītajiem Dieva bērniem vienā ganāmpulkā, bet pats Viņš būs saistīts ar saviem ļaudīm kā vīnakoks, kas dod dzīvinošo spēku atvasēm. Baznīcas liecībai par Kristu Svētajā Garā, Paraklētā ir jāpārliecina pasaule.

Apokalipsē, slepenajā atklāsmē, kas vēlas dāvāt ticības spēku un dzīvessparu tieši tagadnes baznīcai, apspiestajai baznīcai, acu priekšā celta eshatoloģiskā Israēļa cieņa (sal. Atkl 7), kuru sargā Dieva zīmogs. Debesu Sieva, Sātana-čūskas pretiniece (Atkl 12), acīmredzami arī jātulko eklesioloģiski. Baznīca kā Jēra Līgava gaida savas laulības (Atkl 19:7), gaida kopā ar atsvabināto pulku debesīs – no šīs saistības ar tiem tā smeļas spēku un pārliecību par uzvaru. Tā, sasniedzot pilngadību, baznīca ienāk Jaunajā Jeruzalemē – eshatoloģiskajā Dieva valstībā.

Daudzveidība un vienība Jaunās Derības baznīcas tēlā

Jau no šīs īsās skices redzams, ka Jaunās Derības baznīcas tēls ir ārkārtīgi daudzveidīgs. Šajā [laikā] acīmredzami pastāvēja institucionāla baznīca. Tajā bija bīskapi, diakoni, prezbiteri; tā bija organizēta; noteiktiem amatiem un pilnvarām tajā bija sava vieta un hierarhiskais līmenis; atsevišķas draudzes arī bija kaut kādā vaidā organizatoriski savstarpēji saistītas. Vienlaikus mēs Jaunajā Derībā redzam tādu baznīcas teoloģiju, kas īpašu uzmanību veltī baznīcas iekšējai realitātei, kura pieejama ar žēlastību dotai ticībai – piemēram, kad baznīca tiek uzlūkota kā klejojoša Dieva tauta; kā ap Kristu pulcējusies draudze; kā liecinieku draudze; kā Kristus ķermenis, kurā atsevišķs cilvēks iekļaujas, pieņemot kristīšanu; kā Kristus ķermenis, kas ikreiz gūst jaunu dzīvību un kas konstituējas Svētā vakarēdiena svētkos. Neraugoties uz daudzajiem tēliem, kuri rodas, attīstoties priekšstatiem par baznīcu, galarezultātā Jaunajā Derībā tomēr pastāv dziļa baznīcas idejas vienība. Nevar piekrist iepriekš izteiktajiem pētnieku apgalvojumiem, ka Pāvila baznīcas izpratne nebūtu savienojama ar izpratni, kāda par to bija

pirmkristiešu draudzē. Nevajag un nav iespējams apgalvot, ka pastāv bezdibenis starp jūdaiski kristietisko pirmdraudzi, jūdaiski hellēniskajām draudzēm un hellēnisko kristietību (starp citu, pētniecība arī ne vienmēr spēj tās skaidri nošķirt), starp Pāvilu un tā saucamo agrīno katolicismu, kas parādās Lūkam un pastorālajās vēstulēs. Jo galu galā visur atklājas vienas un tās pašas pamatpārliecības, vienas un tās pašas teoloģiskās pamatstruktūras. Pastāv vienota, Kristus radīta, Viņa iegūta, ar Viņu saistīta baznīca, kura reizē ir redzama un neredzama, kurai piemīt zemes un debesu esamības veids, ārējā forma un gara izpildīta iekšējā noslēpumainā būtība. Nepavisam nav nepieciešami apgalvot, ka eksistenciēlā un nepastarpināti reliģiskā akcentu izvietojumā visur nedalīti valda viens un tas pats baznīcas tēls. Pats par sevi saprotams, ka tajos laikos, kad baznīca izjuta savu radikālo pretstatu visai apkārtējai hellēniskā pagānisma pasaulei, kad ticība, Kristus apliecinājums, kristīšana bija centrālie notikumi kristiešu dzīvē, daudzi citi baznīcas sabiedriskie aspekti vēl bija visai plūstoši un netika tik nopietni reflektēti kā vēlākos laikos, kad pašiem masu baznīcas sociālajiem nosacījumiem bija jāizraisa šādas aspektu nobīdes.

Pie teiktā vēl jāpiebilst – pat pamatojoties uz katoliskās baznīcas izpratni, mums jārēķinās ar to, ka baznīcas tiesības un konstitūcija apustuļu laikā un līdz pat 1. gs. beigām bija tādi, ka tikai ap šā laikmeta beigām – tātad tikai otrā kristietiskā gadsimta sākumā vai pat vēlāk (sal. Jaunās Derības kanona veidošanos) – radās tas viss, kurā mēs ar pilnām tiesībām redzam baznīcas dievišķo konstitūciju. Līdzīgi tam kā jebkurš kristietis pat tad, kad viņš interesējas par kanona tapšanu, uzlūko Svētos Rakstus veselumā kā viņam noteicošu kristietiskās ticības dokumentu un pieturas pie šāda uzskata, un to dara, neraugoties uz to, ka šajās Jaunās Derības grāmatās pastāv dažādi aspekti, tostarp arī teoloģiskie, un tajos var atrast teoloģisku attīstību, – tieši tāpat ar pamatvilcienos caur dievišķajām tiesībām dotas baznīcas konstitūcijas katolisku baznīcas izpratni visnotaļ ir savienojami [centieni] apustuļu laikā novērot attīstību, kuras procesā ne obligāti izvēršas tas viss, kā iedīgļi bija doti sākotnēji. Tāpēc, ja mēs varbūt kādā hellēniskajā draudzē atklājam "demokrātiskāku" konstitūciju, tad tas vēl nenozīmē, ka atsevišķu baznīcu bīskapiskā struktūra, kādu mēs atrodam kā dotumu 1. gs. beigās, būtu nepareiza vai arī tikai viens no iespējamiem attīstības virzieniem, kam līdzās šodien mums var pastāvēt arī pilnīgi citas baznīcas konstitūcijas iespējas.

4. Principiāli [jautājumi] par kristietības baznīciskumu

Kristietības nepieciešamais baznīciskums

Baznīca no sākta gala ir kaut kas vairāk nekā vien kāda sabiedriska organizācija reliģiskiem mērķiem, arī tad, ja tā būtu domāta un veidota kristietiski. Visur, kur ir cilvēki, pastāv "baznīca" reliģiskas organizācijas nozīmē. Tur, kur vispār pastāv reliģiozitāte un reliģiskā prakse, pat tie, kas protestē pret baznīcu, apvienojas reliģiski socioloģiski kopienā un šajā, šimbrīžam ārkārtīgi plašajā nozīmē veido kaut ko līdzīgu "baznīcai", pat ja dēvē sevi par "reliģiski brīviem". Kad mēs sakām, ka kristietībai jābūt baznīciski konstituētai, tad ar to domājam, ka tāda baznīciska kopiena – pagaidām ir pilnīgi vienalga, kā tā būs precīzi konstituēta, – veido cilvēka reliģiskās eksistences kā tādas daļu. Šī kopiena piederas pie cilvēka pestīšanas jautājuma un, veidojot cilvēka attiecības ar Dievu, pilda principiāli konstruktīvu funkciju. Šādā nozīmē mēs apgalvojam, ka baznīcai ir kaut kas kopējs ar kristietības būtību, tā nav vienkārši organizācija reliģijas īstenošanai (*Vollzug*), kas savā patiesajā nozīmē iedomājama arī kā neatkarīga no reliģiskās organizācijas.

Ja mēs reliģiju uzlūkojam kā dotu tikai tur, kur jautājums par reliģisko organizāciju pats ienāk kristietiski reliģiskā būtībā un līdz ar to pats gūst pestīšanas nozīmi, tad tas nenozīmē, ka jebkurš, kas nepieder pie tādas baznīciski konstituētas kristietības, zaudē savu pestīšanu vai nevar gūt pēdējo izšķirīgo, ar Kristus labvēlību saistīto saikni ar Dievu. Bet fakts, ka Dieva atpestījošā darbība principiāli vērsta uz katru cilvēku un principiāli ietekmē cilvēka pestīšanu, ja tā tiek pieņemta tikumiskās sirdsapziņas paļāvībā, neizslēdz to, ka pilna, savu vēsturisko pilnību sasniegusī Dieva pašvēstījuma kristietība ir tostarp baznīciska kristietība.

Jautājums par baznīcu ir ne tikai vienkārši jautājums par cilvēcisko mērķatbilstību, bet arī patiesā nozīmē jautājums par ticību. Saskaņā ar kristietības būtību baznīca jāizprot tā, lai tā pati izaugtu no kristietības būtības kā Dieva pašvēstījuma cilvēcei – pārdabisku, bet vēsturisku izpausmi guvušu un savu galīgo un augstāko vēsturisko punktu radušu Jēzū Kristū. Baznīca veido kristietības kā pestīšanas notikuma daļu pašu par sevi. Mēs nevaram kopienas, sabiedrisko, interkomunikatīvo daļu iznest aiz cilvēka būtības iekavām, tostarp aiz viņa kā reliģijas subjekta attiecībām ar Dievu. Ja Dievs pēc lietas būtības nav kāda atsevišķa realitāte līdzās visām citām iespējām, bet ir viena un veselā

cilvēka absolūtais Mērķis, tad viss cilvēks – arī savā interkomunikācijā un sabiedriskumā – saistīts ar šo Dievu. Ņemot vērā cilvēka būtību, Dieva būtību un cilvēka attieksmi pret šo pareizi izprasto Dievu, sabiedrisko [elementu] nav iespējams iznest aiz reliģiskā iekavām. Tie ir savstarpēji saistīti [lielumi], jo cilvēks visās savās dimensijās saistīts ar šo vienu Dievu, kas pestī visu cilvēku. Pretējā gadījumā reliģija kļūtu vienkārši par atsevišķu cilvēka lietu un pārstātu būt reliģija.

Jēzus Kristus vēsts autonomais pretenzijas raksturs

Ja reliģija nav šeitesamības plāns, kas nāk no cilvēka, bet ir Dieva aicinājums, dzīvā Dieva, un ja šis brīvā, personiskā Dieva aicinājums – nekaitējot Dieva dievišķumam – nevar būt vienkārši cilvēka dziļākās sirdsapziņas transcendentāla lieta, bet realizējas vēsturē, tad tas nozīmē, ka tādas Dieva vēsturē novietotas reliģijas būtiska iezīme ir kas tāds, ko var nosaukt par autoritatīvu. Reliģijai kā Dieva reliģijai, nevis cilvēka izgudrotai reliģijai, kura ir īsteni vēsturisks lielums, ir jāparādās attiecībā pret cilvēku tā, lai kļūtu par reālu lielumu cilvēka dzīvē ne tikai tad, kad cilvēks pats savā domāšanā it kā uzmestu tās plānu un piešķirtu tai formu. Reliģiskam cilvēkam jautājums ir tikai tāds: vai viņa pieredzes, viņa vēstures ietvaros ir kāds lielums, kas ir statīts neatkarīgi no viņa un pastāv nevis kā kaut kas, kas būtu viņa rīcībā, bet gan kā spēks, kam ir vara pār viņu. Ja reliģija pamatos būtu tikai tas, ko izjūt katrs cilvēks kā savas paša šeitesamības izjūtas un sevis paša šeitesamības skaidrojuma attēlojumu un interpretāciju, tad reliģiskajam trūktu jebkāda būtiska pamata un jebkādas būtiskas īpatnības.

Protams, reliģijai, lai tā būtu reliģija, un kristietībai, lai tā būtu kristietība, ir jārealizējas uztvertā, pārtulkotā, subjektīvā veidā; tās būtībā ir tikai tur, kur ir personisks ticības lēmums, kur ir cerība un mīlestība. Un, protams, objektīvais, autoritatīvais, institucionālais nekad nevar aizstāt šo personisko kristietību. Bet īsta subjektivitāte, kas apzinās savu stāvokli Dieva priekšā un tāpēc no sākta gala zina, ka tai jābalstās uz objektīvo, kas nav tās pašas statīts, saprot, kas ir baznīca reliģiozitātes ietvaros, proti, ka šeit ir lielums, kas man uzliek saistības, kas veido punktu, pēc kura es varu orientēties, kas parādās ne tikai brīdī, kad es ar savu subjektivitāti sāku kļūt reliģiozs. Tieši neaizstājama, neatceļama cilvēka subjektivitāte pēc savas būtības prasa, lai tai atbilstu šo subjektivitāti normējoša objektivitāte.

Šās brīvi, personiski subjektivitātei dotās iespējas *iekšienē* tādai objektivitātei jāparādās kā šo subjektivitāti normējošam [faktoram], tai jābūt

Dieva reliģijai, nevis vienkārši manis paša šeitesamības jūtu eksplikācijai kā tādam lielumam, kas varētu darboties ar paša autoritātes spēku. Kristietība kļūst par prasoša Dieva reliģiju, kurš manu subjektivitāti it kā izsauc no sevis tikai tad, kad kristietība man parādās autoritatīvā veidā baznīciskumā. Pretējā gadījumā cilvēks, kas ir ne tikai transcendentalitāte, bet gan konkrēts cilvēks ar ķermeni un dvēseli, vēsturiski nosacīts, ar subjektīvu subjektivitāti, kļūst par sevis paša nabadzības, problemātiskuma un reliģiozitātes izkropļojuma un nepareiza iztulkojuma iespējamības upuri. Ja Kristus ir ne tikai ideja, bet konkrēts cilvēks, ja pestīšana Kristū notiek ne tikai caur noteiktas ideoloģijas vēstīšanu, kuru principā varētu apgūt arī neatkarīgi no Jēzus un Viņa Vēsts, ja pestīšana ir atkarīga no Viņa krustāsišanas, nāves un augšāmcelšanās konkrētā gadījuma, tad šī pestīšana nevar tikt dota tikai caur subjektīvi iekšējo un dibināta uz to; tad šai Jēzus Kristus konkrētībai, vēršoties ar prasību pie cilvēka, priekš cilvēka ir jāizpaužas tajā, ko mēs saucam par baznīcu, bet šo baznīcu nerada pats cilvēks, tā nav dibināta uz viņa vēlmēm un reliģiskajām vajadzībām, bet izpaužas misijā, uzdevumā, proklamācijā, kas īsti atklāj cilvēkam viņa pestīšanas realitāti.

Vēsturiskums un sabiedriskums piederas pie pestīšanas pastarpinājuma

Visu baznīcas problēmu varētu reducēt uz visai vienkāršu formulu: vai cilvēks ir reliģiozs tikai savā transcendentālajā attiecībā, lai kā arī to precīzāk interpretētu, vai arī šī dabiski dotā fundamentālā Dieva attiecība pret cilvēku un cilvēka attiecība pret Dievu tajā, ko mēs saucam par garu un žēlastību, pati par sevi ir konkrēta veida uztverama vēsture? Būtībā ar visu reliģisko formu daudzveidību un sajaukšanu galarezultātā pastāv tikai divas iespējas. Vai nu vēsturei pašai par sevi ir nozīme pestīšanā, vai arī pestīšana notiek tikai subjektīvā, galu galā transcendentālā iekšējībā tā, ka pārējā cilvēciskā dzīve ar to nekādi nav saistīta. Ja pirmais risinājums ir vienīgais īsti cilvēciskais, tad tas nozīmē, ka baznīca piederas pestīšanas vēsturei caur dievišķo žēlastību ne tikai kā noderīga reliģiskā organizācija, bet gan kā kategoriāla konkrētība un pašas žēlastīgās pestīšanas pastarpinājums, un tikai tas arī padara baznīcu par īstenu baznīcu.

Ir aizgājis laikmets, kad cilvēks varēja ticēt, ka galvenais viņa esamībā, patiesi cilvēciskais un personiskais var dzīvot un realizēties tādā intimitātē, kam nav nekā kopīga ar cilvēka ikdienu, ar cilvēku sabiedrību, tās konkrēto interkomunikāciju un plašu sabiedriskošanu. Jāteic

gan, vēl pastāv ilūzija, ka cilvēki varētu sevi saprātīgi aranžēt, un uz tā varētu dibināties viņu pasaules uzskats. Taču ar laiku kļūs aizvien skaidrāks, ka pat visprofānākā, ar varas līdzekļiem balstītā sabiedrība nevar iztikt bez "ideoloģiskā", pasauluzskatiskā pamatojuma un ka tā nepieciešami radīs un aizstāvēs tādu pamatojumu. Tas nenozīmē, ka nākotnes, augsti organizētas sabiedrības ideoloģija būs vai nu identa kristietībai, vai nepieciešami izrādīsies antikristietiska. Taču attīstība, kuras gultnē mēs virzāmies, tomēr parāda, ka pastāv šādi cieši sakari un savstarpējās attiecības starp sabiedrisko cilvēkā un cilvēcisko cilvēkā, tostarp arī savas šeitesamības pasauluzskatisko interpretāciju, ka šie divi lielumi nevar pastāvēt vienkārši neatkarīgi viens no otra pasauluzskatiski neitrālā sabiedrībā. Tā kļūst skaidrs, ka cilvēks savā pasaules uzskatā ir sabiedrisks. Tāpēc, ja kristietība apgalvo, ka cilvēks kā kristietis savā pēdējā attieksmē pret Dievu ir baznīcisks, tad tas ir nevis kāds sen novecojis viedoklis, bet gan kas tāds, kas būs skaidri redzams arī nākamo laikmetu cilvēkiem.

Ar norādi uz to, ka atbilstoši cilvēka būtībai viņš ir tāda būtne, kas realizē savu transcendenci, un ka atbilstoši autonomajam Kristus vēsts pretenzijas raksturam (*Anspruchscharakter*) cilvēkam kristietim vajadzētu būt baznīcas kristietim, protams, nedrīkst aizēnot to skaidro faktu, ka brīva baznīcas un tās autoritātes pieņemšana arī ir brīvības un lēmuma akts, aiz kura jebkurš kristietis – tostarp arī katolis – uzņemas atbildību savas sirdsapziņas vientulībā, un *šajā* savas brīvības vēstures punktā viņš vairs nevar balstīties uz baznīcas kā tādas autoritāti. Un tieši uz šā "vientuļā" lēmuma vienmēr paliek balstīta baznīcas autoritātes faktiskā iedarbība uz atsevišķiem kristiešiem. Šajā punktā nav nekādas būtiskas atšķirības starp katolisko kristietību un to evaņģēlisko kristietību, kas vispār atzīst kaut kādu autoritatīvu instanci (piemēram, Svētos Rakstus) kā nākošu no "ārienes" un tāpēc saistīgu.

5. Par katoliskās baznīcas kā Kristus baznīcas leģitimācijas netiešo metodi

Normāla un visnotaļ zinātniski teorētiskā izpratnē attaisnojama fundamentālās teoloģijas metode noder tam, lai dotu tiešus pierādījumus, ka Romas katoļu baznīca ir konkrēti tā Kristus baznīca, kuru Viņš iecerēja tādā veidā, kādā tā izpaužas atbilstoši tās pašizpratnei tās pastāvošajā

konstitūcijā un vēsturiskā nepārtrauktībā rodas no Jēzus Kristus. Mēs nevēlamies teikt, ka šis ceļš ir principiāli neiespējams, taču nav šaubu, ka konkrētam mūsdienu kristietim divu gadu tūkstošu attālinājumā šis ceļš ir ārkārtīgi grūts, t. i., tas prasītu tik daudzu grūtu vēsturisku jautājumu risinājumu un pierādījumus, ka *praktiski* "normāla" katoļa patiesību prasošai sirdsapziņai tas būtu nepieejams viņa rīcībā esošo izzinātiespēju nepietiekamības dēļ.

Tāpēc mēs piedāvājam iet netiešu ceļu, netiešu salīdzinājumā ar vēsturiskajiem pierādījumiem par pašreizējās baznīcas identitāti ar Jēzus Kristus baznīcu. No citas puses, šis netiešais ceļš būs arī vistaisnākais, jo tas aizsākas tieši no mūsu pašu, konkrētās, mūsu pārdzīvotās kristietības. Piesakot šādu nodomu, mums *visupirms* jāpārdomā daži formālie principi, kas nepieciešami, lai ietu šādu ceļu, bet pēc tam – otrajā etapā – mums ar šiem principiālajiem izteikumiem jāpievēršas konkrētam jautājumam par baznīcu un jāvaicā, kas no tā izriet pašrefleksijai un mūsu *katoliskās* kristietības leģitimācijai.

Vēlreiz par baznīcas nepieciešamību

Kristietība – kā jau tika sacīts – ir baznīciska savā būtībā, nevis kaut kādā sekundārā veidā (reliģiski sociālā vai reliģiski pedagoģiskā). Baznīca kā tāda piederas kristietībai, katrā ziņā tur, kur kristietība patiesi nonāk pati pie sevis un kur tā vēlas būt un kur tai jābūt patiesam pestīšanas vēstures turpinājumam. Baznīca ir kas vairāk nekā tīri praktiska, cilvēcisko apstākļu dēļ neizbēgama organizācija reliģisko vajadzību izpildīšanai un apmierināšanai. Kā pestīšanas notikums, kā pāri mums realizējama Dieva lieta un kā cilvēka atbilde uz šo pēdējo Dieva pašvēstījumu kristietība ir baznīciska. Mēs centāmies parādīt to no pēdējās pestīšanas situācijas un vesela (*ganzen*) cilvēka nepieciešamības vesela cilvēka pestīšanai – cilvēka, kurš savā būtībā ir interkomunikatīva, sabiedriska, bet tāpēc arī vēsturiski sabiedriska būtne. Šo izpratni mēs centāmies sasniegt, arī sakot, ka kristietim vajag – nav svarīgi, kā tas konkrēti notiek, – gaidīt, lai realizētos autoritatīva baznīca, kas ir kaut kas vairāk nekā viņa sabiedriska organizācija, ja un ciktāl kristietība ir kaut kas būtiski vairāk nekā šā kristieša subjektīvā noskaņojuma un reliģiskās apziņas lieta un objektivācija. No šejienes izriet, ka baznīca no sākta gala ir tā baznīca, kas pasludina pretenzijas uz mani, baznīca, kas ir Dieva prasību pret mani konkrētība, – konkrētība, kas būtībā ir gaidāma, ja kristietība ir nevis manis paša radīta reliģija, bet gan pestīšanas notikums,

kas ir Dieva sūtīts pēc Viņa paša, man neaptveramas iniciatīvas. Un, ja šim pestīšanas notikumam kā Dieva darbam ir jāsasniedz mani nevis vienkārši kaut kādā manas sirdsapziņas pēdējā dziļumā, bet gan manas eksistences konkrētībā, tad šā Dieva konkrētums – Dieva, kurš no manis prasa kaut ko, turklāt nebūdams manis radīts vai izgudrots, – ir Jēzus Kristus un Viņa konkrētā baznīca, kas turpina vērsties pie manis ar tām pašām prasībām.

Tas pats izriet arī no fakta, ka, ciktāl kristietība ir Dieva svētā Noslēpuma personisks pašvēstījums, tā nonāk līdz mums tā, ka īstenojas Dieva pašvēstījuma mums, cilvēkiem, patiesā vēsture, un šis pārdabiskais, transcendentālais Dieva pašvēstījums nepieciešami pastarpinās caur vēsturi. Ja tādējādi pastāv pestīšanas vēsture, turklāt tāda, kas galarezultātā attīstījās par absolūto un neatgriežamo augstāko punktu Jēzus vēsturē – Krustāsistā un Tā, kurš augšāmcēlies –, tad šī pestīšanas konkrētā vēsture kā manas pārdabiskās, žēlastīgi transcendentālās attieksmes pret Dievu pastarpinājums un konkrētība jau vairs nevar izbeigties, bet tātad ir jābūt baznīcai.

Jēzus baznīcai ir jābūt vienai

Otrais, kas jāteic šo principiālo pārdomu ietvaros, ir ieskats, ka tādai Jēzus baznīcai ir jābūt *vienai.* Ja un ciktāl baznīca ir nevis kaut kāds sabiedrisks veidojums, ko radījuši godprātīgi Kristus uzmodināti kristieši savas reliģiskās subjektivitātes tālākai realizācijai, bet gan pestīšanas vēstures atnākšana Jēzū Kristū, tad ir skaidrs, ka baznīca nevar tikt radīta tādā veidā, kādā ikviena kristiešu grupa varētu radīt ciešas reliģiskās apvienības. Baznīca, kura patiesi ir tāda un tāda vēlas palikt, nāk no Kristus un vēršas pie manis ar prasīgu pretenziju būt par Kristus pārstāvi tālāk notiekošajā pestīšanas vēsturē, kas ir Kristus apzīmogota.

Faktiski ir tā, ka Jaunā Derība – un tā tas ir gan Pāvilam, gan Jānim – prasa baznīcas vienotību un izvirza to par nepieciešamu priekšnosacījumu. Protams, atsevišķu kristiešu draudžu loma noteiktā vietā, Tā Kunga Svētā vakarēdiena svinēšanā un Viņa vēsts pasludināšanā nav reducējama uz vienkārši baznīcas kā vienota veseluma pārvaldes nodaļas lomu. Pats par sevi saprotams, ka attiecības starp vietējo draudžu kopējo baznīcu ir jādomā citādi, nekā tas būtu pareizi valsts vai kādas profānās sabiedrības gadījumā. Nav šaubu, kā to liecina Jaunā Derība, ka Efesā, Kolosā utt. bija tieši baznīcas, "*ekklesia*". Un ir skaidrs, ka baznīca nevis tikai vietas draudzes nozīmē, bet gan īstā teoloģiskā nozīmē notiek tur,

kur tiek svinēts Tā Kunga Svētais vakarēdiens, kur notiek kristīšana, kur tiek sludināts un Kristus vārds prasa ticību Kristus garā. Taču tas tieši neizslēdz to, ka ir *viena* baznīca, bet gan gluži otrādi iekļauj sevī šo ideju. Tieši Pāvilam piemīt pamatpārliecība, ka Kristus baznīca, Viņam uzticīgo draudze, Kristus ķermenis, Dieva tauta tieši tāpēc parādās tādā vietas draudzē, ka nevis atsevišķās vietējās draudzes ir vienkārši paši par sevi pastāvoši lielumi, kas tāpēc sekundārā veidā kaut kādu ideoloģisku iemeslu dēļ apvienojas lielās savienībās, bet gan vienotais – t. i., baznīca – īstenojas un izpaužas kā tāda tieši atsevišķās draudzēs. Tāpēc tās, ja tās vispār patiesi un pilnīgi ir baznīcas, ir jau sākotnēji apvienotas. Dieva gara piepildītās Dieva tautas vienība un patība izpaužas katrā vietējā draudzē.

Taču tādā gadījumā pašsaprotami ir arī tas, ka šai vienībai, kas sakņojas dziļākajos īstenības pamatos, ir jāparādās arī sabiedriskā dimensijā. Atsevišķas draudzes var domāt, ka tās vienkārši "vertikāli" dibinājis Dievs, bet tikai pēc tam konstatēt, ka tādu ticīgo draudžu žēlastīgā radīšana ir notikusi vēl arī kaut kur citur; šīs dažādās draudzes izgāja no Jeruzalemes saskaņā ar Jēzus vēstījumu un apustuļu spredikiem. Tās arī apustuļu laikā apzinājās savu saistību sabiedriskā dimensijā. Apustulis, arī nebūdams klāt, apzinās sevi kā autoritatīvu draudzes līderi. Draudzes apmainās ar vēstulēm. Tās apzinās, ka galarezultātā ir dibinātas uz Pētera kā klints, uz baznīcas pamata. Kā tieši ir jādomā baznīcas sabiedriskā struktūra, kam tajā ir jābūt nepieciešami, bet kas, iespējams, ir tikai vēsturiski nosacīta, nevis nepieciešama tādas vienības realizācija, – ar šiem jautājumiem mēs tagad nenodarbosimies. Jebkurā gadījumā arī Jaunā Derība un pati baznīcas būtība skaidri parāda, ka baznīca var būt tikai *viena.*

Šodien pastāv kopēja kristietiska pārliecība, ka baznīcai jābūt un ka jautājums – ir viena baznīca vai virkne dažādu kristietisko reliģisko kopienu – nav atkarīgs no kristiešu vēlmes. Tas, protams, vēl neatrisina jautājumu, kur būtu jāpastāv šai vienotībai, kādām sabiedriskām realitātēm jātiek īstenotām, lai tāda vienība rastos. Protams, ar to nav atrisināts arī jautājums, kur tieši tāda baznīca atrodas, kura leģitīmi sevi reducētu uz Kristu. Šodien nav arī gūts konsenss jautājumā par to, vai jau pašreiz kaut kādā dziļākā veidā neapvienojas vienotā baznīcā tās dažādās baznīcas kopienas, kas pastāv pasaulē. Kopumā mūsdienu kristietībā pastāv pārliecība, kura tiek uztverta kā svarīgs kristietiskās konfesijas moments un kuras būtība ir tāda, ka jābūt *vienai* baznīcai,

turklāt konkrētā situācija, kurā šodien atrodas kristietība kopumā, vēl nepietiekami realizē šo vienotību, kuru vēlējās Kristus un kura nepieciešami izriet no baznīcas būtības. Pastāv šķelšanās, domstarpības, konfesionālas atšķirības, atteikšanās no Svētā vakarēdiena kopienas; tā tam nevajadzētu būt, jo tas nav savienojams ar baznīcas būtību. Ir jābūt *vienai* baznīcai, un tikai tas īsteni apmierina kristietības būtību.

Attaisnojama uzticēšanās savai baznīcas kopienai

Atsevišķam kristietim kā tādam noteikti ir tiesības pieņemt, ka viņa paša vēsturiski baznīciskā eksistence, uz kuru pamatojoties viņš domā un pie kuras viņš pieturas, līdz nebūs pierādīts, ka tas nav pareizi, visupirms ir jāatzīst par leģitīmu. Cilvēks ir garīgi brīva, vēsturiska būtne, kas uzņemas atbildību par savu eksistenci. Taču cilvēks sāk ar to, ka uzticīgi gremdējas viņam iepriekšdotajā situācijā. Protams, viņš ir reflektīva būtne, kritiska būtne, būtne, kas apšauba, būtne, kas jautājoši izpēta savu viņam iepriekšdoto vēsturisko pozīciju, bet reizēm, pastāvot [noteiktiem] apstākļiem, to arī atceļ, pārvar, reizēm veic eksistenciēlu revolūciju, kurā viņš izlaužas no šādas iepriekšdotas situācijas un varbūt to pat radikāli maina. Turklāt pavisam cits jautājums ir, cik dziļa galarezultātā var būt tāda revolucionāra izmaiņa. Visupirms cilvēks pat savā brīvajā, garīgajā – un tāpēc, būdams atbildīgs par sevi, – esamībā nesāk no absolūtas nulles un nerada absolūti jaunu projektu visai esamībai. Tāpēc katram kristietim sākotnēji ir tiesības uz tās baznīciski vēsturiskās situācijas prezumpciju, kura viņam ir vēsturiski sūtīta un kuru viņš ir pieņēmis. Ir pilnīgi skaidrs, ka tāds apgalvojums netiek kategoriski izteikts un praktiski netiek aplūkots parastā, abstraktā un teorētiski fundamentālā katoliskās baznīcas teoloģijā. Taču šāda fundamentālteoloģija principā nenoliedz to, ka cilvēks ir saistīts ar apkārtējo situāciju, un to, ka vēsturiski nosacītās situācijas leģitimitātes prezumpcija ir attaisnojama.

Protams, tas ir spēkā ne tikai kristieša katoļa gadījumā, bet attiecas uz visu kristietību. Protams, līdz ar to mēs atzīstam, ka, piemēram, evaņģēliskais kristietis, ortodokss, kādas sektas loceklis, it kā "avansā" uzticoties savas šeitesamības jēgai, pieņem šo iepriekšdoto, viņam sūtīto situāciju, domā, ņemot vērā šo situāciju, un dara to ar pilnām tiesībām. Kristieša uzdevumi un saistības nekādā gadījumā sevī neietver kaut kādu iziešanu ārpus savas šeitesamības situācijas vēsturiskuma, pakļaujot to totālai refleksijai. Cilvēka izziņai un viņa šeitesamības realizācijai

tāds *a priori* ir neiespējams, bet tāpēc to nedrīkst prasīt arī šeit. Ar to, protams, netiek noliegts cilvēka pienākums atbildīgi reflektēt par savu situāciju, noteiktā veidā to apšaubīt, bet dažkārt visai radikāli mainīt iepriekšdoto situāciju, balstoties uz savas dzīves pieredzi un reizē uz savu refleksiju. Taču cilvēks tomēr sāk ar to, ka viņš uzticas saviem vecākiem, ka viņš uztver apkārtējo kultūru kā jēgpilnu, ka viņš sākotnēji pieņem arī viņam apkārt esošo vērtību prezumpciju, t. i., nav absolūti vienisprātis ar tām, bet atzīst tās par jēgpilnām, uzticamām, tādām, kas var darboties kā patiess šeitesamības pamats. Turklāt ir jāpiebilst vēl arī tas, ka kristietis – nav svarīgi, pie kādas konfesijas viņš pieder, – šās noteiktās konfesionālās kristietības ietvaros gūst kristietiskās šeitesamības, žēlastības, savas šeitesamības atpestījošās [iedabas], pēdējā dzīves mierinājuma pieredzi, un tas viss ir pieredze, kuru viņš ar pilnām tiesībām izzina kā tādu, kas rodas no viņa konkrētās kristietības. Jo konkrēts kristietis neko nevar uzzināt par Dieva žēlastību, par Dieva piedošanu, par savas šeitesamības jēgpilnību kaut kur savas subjektīvās apziņas un savas sirdsapziņas pašos dziļumos, bet pēc tam izskaidrot šo pieredzi kā pilnīgi neatkarīgu no šīs konkrētās, viņam iepriekšdotās baznīcas kristietības. Nē, kristietības garīgā pieredze pie cilvēka nonāk no draudzes, no vārda spredikņa, no sakramentu veikšanas, un galīgi nav svarīgi, kādā kristiešu kopienā šī viņa pieredze tiek likta lietā, bet tāpēc cilvēkam ir tiesības pieņemt, ka viņam vēsturiski sūtītā konfesionālā kristietība ir leģitīma – katrā ziņā viņam tā ir leģitīma.

Ja to vaļsirdīgi atzīst, tas, bez šaubām, rada grūtības katoliskajai fundamentālteoloģijai Romas katoļu baznīcas apoloģijā citu kristiešu priekšā. Taču, ja katoliskā teoloģija pretendē uz to, ka Romas katoļu baznīca ir Kristus baznīca, tai jātiecas ne tikai uz to, lai teorētiski ar vēsturiskas argumentācijas palīdzību pierādītu, kāpēc Romas katoliskajā kristietībā dota leģitīma Kristus baznīcas pēctecība, bet nepieciešams, lai apoloģija kaut kā varētu interpretēt faktu, ka tāda pastāvīga, īsta kristietiskā pieredze var rasties no cita konfesionāla baznīciskuma. Tikai tādā gadījumā teoloģija var pretendēt uz to, ka tā īsteni aizstāv katolisko baznīcu. Ja pamatojamies uz šādu pozīciju, kļūst skaidrs, ka īsta kristietības pieredze – kaut vai no tās interpretācijas viedokļa pieejama kritikai un pat to prasa – var palikt un tai jāpaliek par mūsu esamības spēka pieredzi – šeitesamības, kura īsteni pamatojas Dieva noslēpumā.

Kritēriji un priekšnosacījumi

Kas attiecas uz konkrētu institucionālo situāciju, kurā mēs atrodamies un kuru sākumā pieņemam kā leģitīmu, tad jāteic, ka, *pirmkārt*, šī situācija nekādi nevar būt pretrunīga tai galvenajai kristietības būtībai, kuru mēs aptveram kā mūsu personiskajā pieredzē, tā arī mūsu teorētiskajā refleksijā par to; bet, *otrkārt*, ir skaidrs, ka no šīs institucionālās situācijas ir jāprasa, lai tā būtu pēc iespējas tuvāks un ciešāks sākotnīgās kristietības kā baznīciski noformētas kristietības turpinājums. Cilvēks no savas baznīcas gaidīs atbildi uz šo jautājumu tāpēc, ka viņa šeitesamības ietvaros parādās citas baznīcas kopienas. Redzot tādas kopienas, viņam jāprasa savai baznīcai, vai tā ir, cik vien tas iespējams, tuva Kristus baznīcai, vai patiešām šajā vēsturiskajā un institucionāli sabiedriskajā tuvībā saglabājas patiesa kristietiskā būtība un vai patiešām šī baznīca ir baznīca tajā nozīmē, par kuru tika runāts iepriekš.

Uzticīgas pašiegremdēšanās (*Sich-Einlassens*) prezumpcija iepriekšdotajā kristietiskajā baznīcas eksistencē ir kaut kas tāds, kas šeit mūsu pārdomās jāuztver kā dots. Ja teorētiskā, absolūti zinātniskā, reflektīvā fundamentālteoloģija – neatkarīgi no tā, kādā konfesionālajā teoloģijā un kādas baznīcas ietvaros tā realizējas – it kā ieslēdz šo prezumpciju iekavās, tad mēs šeit kategoriski un reflektēti padarām to par iepriekšēju nosacījumu – tostarp arī refleksijai par mūsu baznīcisko apziņu – un kategoriski to ierēķinām. Tā mēs iegūstam metodi mūsu refleksijai, lai attaisnotos mūsu sirdsapziņas priekšā par mūsu konkrēto piederību baznīcai – piederību, kura dod iespēju mūsu konkrētajā situācijā atteikties no dažām vēsturiskām pārdomām, pierādījumiem un meklējumiem. Protams, tas nepadara refleksīvās, teorētiskās fundamentālteoloģijas meklējumus liekus; tikai jāņem vērā tas vienkāršais fakts, ka konkrētā cilvēciskajā situācijā tāda refleksija par kristietiskās un baznīciskās šeitesamības pamatiem nekad nav adekvāta un tai vispār nevajag uz to pretendēt.

Kontinuitātes ar sākotni kritērijs un iebildums pret eklesioloģisko relatīvismu

Ņemot vērā šo nosacījumu, metode, kuru šeit esam izvēlējušies, nozīmēs, ka mēs varam uzticēties šai mums iepriekšdotajai, konkrētajai, mantotajai baznīciskajai kristietībai, *ja* tai pēc iespējas vairāk piemīt cieša vēsturiskā tuvība ar Jēzus Kristus sākotnēji baznīcisko kristietību. Jo tuvāka mūsu kristietības konkrētā un vēsturiskā saikne ar sākotnēji

baznīcisko kristietību, jo augstāk jāvērtē šīs mūsu mantotās baznīciskās kristietības kā Kristus baznīcas perspektīvas un prezumpcija.

Šodien kā starp evaņģēliskajiem kristiešiem, tā arī starp katoliskajiem kristiešiem ir tādi, kas pamatojas uz to, ka faktiski pastāvošās baznīcas kopienas, baznīcas, konfesionālās denomināciju jāaplūko kā sākotnēji vairāk vai mazāk līdztiesīgas, bet tādā gadījumā konkrētā kristieša piederība pie tās vai citas baznīcas kļūst par tīri vēsturiskas nejaušības vai individuālās gaumes lietu. Taču mums šāds eklesioloģiskais relatīvisms no sākta gala ir nepieņemams, cita starpā arī tāpēc, ka tāds baznīciskais relatīvisms būtu pilnīgi svešs arī agrīnajām reformācijas baznīcām, t. i., arī 16. gs. reformatoru evaņģēliskajai baznīcas izpratnei. Viņi visnotaļ aizstāvēja viedokli un pārstāvēja dogmatisko pozīciju, ka konkrētajai Jēzus Kristus baznīcai ir jāpastāv arī viņu laikmetā, un tikai šī baznīca var pretendēt uz to, lai būtu Jēzus Kristus baznīca, pretstatot sevi citām tādām kopienām un tās noliedzot. Kādiem ir jābūt kritērijiem, lai izteiktu tādas pretenzijas, par to, protams, nebija vienota viedokļa arī 16. gadsimtā. Taču trūkstošā vienotība jautājumā, kur tieši atrodas īstā Jēzus Kristus baznīca, netraucēja galvenajai tālaika pārliecībai, ka tādai konkrētai baznīcai ir jāpastāv, ka šķelšanai nekādā ziņā nevajag būt un ka var norādīt, kur varētu būt īstā baznīca. Ja *Confessio Augustana* par tās vienīgo kritēriju padarīja leģitīmo Evaņģēlija vēsti, šās vēsts leģitīmo autoritāti un pareizu sakramentu veikšanu – kristīšanu un Vakarēdienu –, tad arī šāda baznīcai izvirzītu un tai piemērotu kritēriju ierobežošana neatceļ to, ka, piemēram, konkrēti raugoties, reformatori bija absolūti pārliecināti: Romas baznīca – īpaši tās pāvesta personā ar viņa pretenzijām – ir parādība, kas pretēja kristietības būtībai, ir antikrista baznīca.

Tātad, ja šodien ir ļoti daudz kristiešu, kas uztver dažādas kristiešu kopienas kā principiāli līdztiesīgus lielumus, tad tāds relatīvistiski eklesioloģisks viedoklis pieņem, ka Jēzus Kristus baznīca, kādu Viņš pats vēlējās radīt, vai nu vispār nepastāv, vai arī, neraugoties uz šķelšanos kristiešu starpā, pastāv tādā veidā, ka to vispār nevajag atjaunot. Tad visi ekumeniskie uz baznīcas apvienošanu vērstie mēģinājumi un centieni ir jāatzīst par jau sākotnēji liekiem vai arī jāuzskata, ka tādi ekumeniskie centieni ir vērsti uz kaut kādu papildu vienotību, kam galu galā nav nekā kopīga ar būtisko, jau doto baznīcas vienību.

Ja mēs atteiksimies balstīties uz tādu eklesioloģisko relatīvismu, ja meklēsim šo baznīcu konkrētajā realitātē, tad kā pirmo normu mēs

varam norādīt to, ka Jēzus Kristus baznīcu visdrīzāk varam atrast tur, kur pastāv visciešākā, visvienkāršākā, visjūtamākā kontinuitāte ar sākotnējo kristietību un tās baznīcu. Jo nevar domāt (ja mēs patiesi ticam inkarnācijai un kristietības vēsturiskumam un tās žēlastībai), ka baznīcai katrreiz jārodas no jauna. Katrs īsts luterānis vai reformators nopietni uzskata līdz reformācijai esošo baznīcu par savu baznīcu. Viņš nevar un negrib apgalvot, ka baznīca būtu dibināta tikai reformācijas rezultātā. Viņš teiks, ka šī iepriekšējā baznīcas kopiena, saukta par baznīcu, cieta no daudziem izkropļojumiem un novirzēm no Evaņģēlija, taču viņš – ja viņš vispār baznīcu iekļauj savas apustuliskās ticības apliecības artikulā (*Artikel*) – nevar apgalvot, ka tādas baznīcas nebija vispār, un arī to neapgalvo. Viņš uzskata pirmsreformācijas baznīcu par savu, par tādu baznīcu, kas nonāk līdz viņam ar vēsturisku un baznīcisku leģitimitāti un gūst savu leģitīmo turpinājumu reformācijas baznīcā. Tāpēc mēs varam visnotaļ izvirzīt pirmo principu, ka runa var būt par tādu baznīcas institūciju, kurai mēs varam uzticēties kā Kristus baznīcai, ja un ciktāl tai piemīt pēc iespējas lielāka kontinuitāte ar sākotnējās kristietības baznīcu. Starp diviem laikmetiem aizgājušos laikus nevar vienkārši iedomāties par antikristietiskiem, antibaznīciskiem, pret Kristu vērstiem un tā noliegt tos un pārlēkt tiem pāri. Pretējā gadījumā nekāda iemiesota, vēsturiski ķermeniska kontinuitāte sākotnēji nevarētu pastāvēt, un līdz ar to nevarētu pastāvēt arī nekāds baznīciskais lielums neatkarīgi no cilvēka.

Kritērijs kristietības pamatsubstances saglabāšanai

Mūsu konkrētās baznīcas ticības attaisnošanas pastarpinātās metodes otrais princips ir tāds, ka šajā konkrētajā baznīcā nedrīkst tikt noraidīta kristietības pamatsubstance, kuru cilvēks pieredz kā žēlastību jau savas reliģiskās eksistences sākumā. Ja mēs nodarbotos ar teorētisko fundamentālteoloģiju un balstītos uz abstraktu principu eklesioloģiju, tad šo otro kristietības patiesās pamatsubstances tīrās dotības principu konkrētā baznīcā varētu izslēgt. Jo tādā eklesioloģijā jāpierāda tieši tas, ka pamatsubstances saglabāšanu attiecīgajā baznīcā garantē šīs baznīcas struktūras un īpatnības. Taču mēs ar pilnām tiesībām varam šeit apgalvot pretējo: tāpēc ka es kā konkrēts kristietis ar konkrētu ticības pieredzi jau noteiktā veidā zinu, kas ir kristietība, un, ciktāl esmu pārliecināts, ka tikai tur ir patiesa Jēzus Kristus baznīca, kur šī manis gara spēkā piedzīvotā, kristietiskā pneumatiskā īstenība ir dota, tad man var būt

runa par kristietisko baznīcu un kristietisko kopienu tikai tad, ja un ciktāl tāda kopiena nav pretrunā ar kristietības pamatsubstanci, kuru esmu iepazinis savā eksistencē. Un šajā ziņā reformatoriskais *Confessio Augustana* princips, kas vēstī, ka tikai tur var būt patiesa baznīca, kur skaidri tiek sprediķots Evaņģēlijs, formāli ir visnotaļ pareizs: patiesi īsta Kristus baznīca nevar būt tāda baznīcas kopiena, kas ir autoritatīva un, balstoties uz savu pašas būtību un dogmatisku pašizpratni, noliedz kādu būtisku kristietības pamatstruktūru, cīnās pret to un tiecas uz tās likvidāciju. Un tiktāl es varu atsaukties uz gara liecību, kas man personiski, eksistenciēli manā personiskajā dzīvē apliecina kristietības īstenumu. Jāteic gan, ka vēl atklāts paliek jautājums, kur un kādā veidā var atrast Jēzus Kristus baznīcu, ja uz baznīcas šķelšanos vedošās atšķirības nevar tikt pārvarētas ar iekšējo liecību uz vienu vai otru pusi; atklāts paliek arī jautājums, vai cilvēks visur un vienmēr var būt tik pārliecināts šajā savā Jēzus Kristus dzīvajā kristietībā, lai tāda pieredze kļūtu par drošu kritēriju dažādām baznīcām. Taču no eksistenciēlās, konkrētās situācijas viedokļa – situācijas, kuru pilnībā nevar pārvarēt refleksija, – šis subjektīvais, garīgais kritērijs attaisnojami saglabā savu vietu un noderīgumu.

Objektīvas autoritātes kritērijs

Trešais kritērijs pieņem, ka baznīcas reliģiskajai kopienai acīmredzami ir jābūt no manas subjektivitātes neatkarīgam lielumam. Protams, pat visobjektīvākais lielums, kuru es meklēju, vienalga, cik daudz tas atšķirsies no manas subjektivitātes, vienmēr būs dots un pastarpināts tikai ar manas sirdsapziņas eksistenciēlo lēmumu. Bet tas neko nemaina postulātā, ka – ja vispār pastāv baznīca – kristietiskā reliģiozitāte vēl nav reliģija, ja šai reliģiozitātei nepievienojas konkrēta, sabiedriska un no manis neatkarīga baznīca. Šā subjektivitātes un objektivitātes apļa ietvaros ir jāpastāv konkrētai atšķirībai starp manu subjektivitāti un objektivitāti, pat ja šo objektīvo lielumu, kas mani var normēt, kas nav vienkārši pakļauts manai subjektivitātei, es varu sastapt tikai manas subjektivitātes ietvaros. Ja subjektivitāte, paša atbildība, sirdsapziņa principā neizslēdz un nevar izslēgt objektīvo realitāti, lielumu, kas izslēdz normējošus lielumus, tad šis vispārīgais princips ir spēkā arī šeit. Nekādā ziņā nemazinot sirdsapziņas un sirdsapziņas vadīta brīva lēmuma galējīguma nozīmi, mēs visnotaļ varam sacīt: ja baznīca vispār attiecas uz tādu inkarnāciju atzīstošu kristietību un veido tajā konstitutīvu

momentu, tad baznīcai jābūt patiesi baznīcai, t. i., lielumam, kas nevar vienkārši būt atkarīgs no manām vēlmēm. Ar ko tāda baznīca kļūst par baznīcu, tas jau ir cits jautājums. Var iedomāties tādu evaņģēlisko kristieti un teologu, kurš pilnībā piekrīt šim trešajam formālajam kritērijam, taču šo baznīcas objektivitāti redz tikai pierakstītā Dieva vārda, Jaunās Derības objektivitātē.

Aplūkoto kritēriju pielietošanas īpatnības mūsu situācijā

Tagad pamēģināsim šos tādas netiešas attaisnošanas formālos principus pielietot mūsu pašu katoliskajai kristietībai. Protams, tādā gadījumā nav iespējams iztikt bez kaut kādas, kaut netiešas teoloģiski kontroversālas apspriešanas. Un šodien nepieciešams izvirzīt jautājumu: kur manai sirdsapziņai atrodas Jēzus Kristus baznīca? Un tas vienkāršais fakts, ka atbilde uz šo jautājumu runā pretim citu kristiešu atbildēm uz šo jautājumu, nav arguments, lai atteiktos no paša jautājuma vai vienkārši noliktu to malā, atstājot bez atbildes. Protams, ikviens kristietis piekritīs, ka uz šo jautājumu ir ļoti grūti atbildēt, un viņš var to mierīgi atklāt arī tāpēc, ka Dekrētā par ekumenismu (*Unitatis redintegratio,* 11) atzītā kristietisko patiesību hierarhija – patiesību, kurām ne visām piemīt vienāda eksistenciēli dziedinoša nozīme, – visnotaļ pieļauj, ka nonākšana pie Jēzus Kristus un Viņa atbrīvojošā Evaņģēlija, iespējams, cilvēkam ir vieglāka nekā grūtais jautājums, kurā konkrētā kopienā dota patiesā Jēzus Kristus baznīca savā vēsturiskajā leģitimitātē un pamatsubstancē.

Nav jāšaubās, ka mēs, mūsdienu kristieši, ne tikai "pacifistiskā piekāpībā", bet arī atbilstoši mūsu kristīgajai ticībai visnotaļ pieļaujam, ka cits kristietis var dzīvot pēc Dieva žēlastības, būt Svētā Gara piepildīts, būt attaisnots, būt par dievabērnu, būt saistīts ar Jēzu Kristu, ka arī baznīcas kopienu dimensijā viņš daudzējādā ziņā var būt saistīts ar visiem citiem kristiešiem un visām citām konfesijām. Tādā veidā mūs, dažādu baznīcu kristiešus, bez šaubām, apvieno kaut kas lielāks un pamatojošāks nekā tas, kas mūs šķir.

Šajā situācijā mēs visupirms varam sacīt, ka Vakarzemes katolim, kas dzīvo savā katoliskajā baznīcā un tajā gūst kristietības pieredzi, īsti eksistenciēls jautājums ir tikai 16. gs. kristiešu reformatoru konfesija un uz šīs konfesijas dibinātā kristietība. Šis Rietumu katolis nenostāda sevi vienkārši kaut kādā nullespunktā, kas atrastos ārpus jebkuras konkrētās vēsturiskās eksistences, bet gan jautā: vai man atbilstoši savai ticošajai sirdsapziņai ir tiesības būt katolim un turpināt arī tālāk piederēt pie

katoliskās baznīcas? Tādā situācijā mums, Vakarzemes katoļiem, nopietns iebildums pret mūsu prezumpciju, protams, var būt tikai evaņģēliskās baznīcas (vai evaņģēlisko baznīcu) pozīcijas. Jo evaņģēliskā kristietība īsteni piederas mūsu pašu vēsturiskajai eksistencei, un tas ir konkrēts jautājums mums.

Katoliskās baznīcas vēsturiskā kontinuitāte

Ja ar šādiem priekšnosacījumiem mēs kā katoļi sev vaicāsim, kāpēc tāda metode un tādi priekšnosacījumi ļauj mums atrast Kristus baznīcu katoliskajā baznīcā, tad atbildēt mēs varētu šādi: jo ļoti vienkārši atklājas, ka šai baznīcai ir visciešākā, vispašsaprotamākā un nemākslotākā vēsturiskā kontinuitāte ar pagātnes baznīcu, un tā sniedzas līdz apustuļu laikam.

Ar šo izteikumu, protams, nav apstrīdēts tas, ka šī baznīca, nonākot līdz mums no apustuļu laika cauri pirmajiem piecpadsmit gadsimtiem, ir piedzīvojusi ārkārtīgi spēcīgas pārmaiņas, ampflikācijas un attīstību savā ticīgajā apziņā un savā konkrētajā veidolā un konstitūcijā. Taču uz mūsu metodes pamata nav ne nepieciešamības, ne praktiskas iespējamības pierādīt šo kontinuitāti un tās leģitimitāti ar refleksīvās vēsturiskās argumentācijas palīdzību. Tādu pierādīšanu nevar uzskatīt par principiāli un no sākta gala neiespējamu, tā ir uzdevums ar vēsturiskajām metodēm un teorētiski strādājošai fundamentālteoloģijai, taču mēs to konkrēti neaplūkosim.

Tomēr mēs varam sacīt, ka vēsturiskā kontinuitāte starp pēctridentas, pēcreformācijas un veco baznīcu ir lielāka, viennozīmīgāka un dabiskāka katoliskajā baznīcā nekā citās baznīcas kopienās, tostarp arī evaņģēliskās kristietības dimensijā. Katoliskā baznīca ir baznīca, kurā ir Pētera amats un episkopāts, kas sniedz dabisku vēsturisku saikni ar apustuļu laikmetu. Iespējams, ka, piemēram, Pētera amats savā skaidrībā un tiesiskajās izpausmēs ir piedzīvojis ārkārtīgi spēcīgu attīstību, ja salīdzinām ar sākuma stadiju – ap 1. gs. beigām vai, jo vairāk, Rakstus – ar viduslaiku pāvestību, un tomēr nav noliedzams, ka jau līdz reformācijai baznīcā bija romiskais episkopāts un šā episkopāta noteikta autoritāte un ka tāpēc pastāv ciešāka, tieša, dabiska pēcreformācijas katoliskās kristietības kontinuitāte ar veco baznīcu. Evaņģēliskajai kristietībai, lai pierādītu savu vēsturisko un teoloģisko kontinuitāti ar šo iepriekšējo, pirmsreformācijas baznīcu, nāksies daudz ko tajā pasludināt vai nu par nevajadzīgu, vai pat par nekristietisku un antikristietisku. Varam sacīt, ka vismaz attiecībā uz baznīcas episkopālo konstitūciju šā episkopāta

normālu dabisku tradīciju un Pētera amatu pastāv pašsaprotamāka, nepārtrauktāka, dabiskāk tālāknodota kontinuitāte starp veco baznīcu un pēctridentisko katolicismu. Kaut ko līdzīgu varētu sacīt arī par daudz ko citu, piemēram, par baznīcas tiesībām, par sakramentu praksi.

Vēsturiskā ziņā viennozīmīgi ir arī tas, ka reformācijas laika sākotnējā evaņģēliskā kristietība sākumā – un tas ļoti skaidri redzams *Confessio Augustana* – aplūkoja baznīcu ar bīskapiem un pāvestu kā baznīcu, kas leģitīmi nonākusi līdz tam laikam, un tā izstājās no šīs baznīcas tikai tāpēc, ka šī konkrētā baznīca noteikti nepieņemamā veidā zaudēja vai nepietiekamā mērā sargāja patieso kristietību, baznīcas mācību, kas sniedz vienīgi glābjošo žēlastību. Tādā gadījumā – taču tikai ar šo nosacījumu –, protams, var to baznīcisko, ko reformācija nenoliedza arī vecajai baznīcai – kristīšanu, Evaņģēlija sprediķi, iesvētīšanu –, uzlūkot kā to, kas arī agrākajos laikos bija būtiski baznīcu veidojoši [elementi]. Principā arī katoliskais kristietis neapstrīdēs to, ka vēlīno viduslaiku baznīcā, tās dzīvē, praksē, mentalitātē bija visai masīvas tendences, kuras bija pretrunīgas evaņģēliskās kristietības patiesajām pamattiekšmēm un izraisīja nopietnu pretestību turpmākajai konkrētās baznīcas attīstībai, ko noteica tā laikmeta situācija. Taču katoliskajam kristietim nav saprotams, ko tādu viduslaiku baznīca vai pat tridentiskā un pēctridentiskā katoliskā baznīca autoritatīvi un stingri nepieciešami kā savai definitīvajai pašizpratnei piederīgu būtu mācījusi, kas tik ļoti runātu pretim īstajiem reformatoru pamatcentieniem, lai attiecīgais kristietis tāpēc vienkārši būtu spiests aiziet no katoliskās baznīcas.

Pamatsubstances saglabāšanas kritērijs, raugoties no reformatoru apstrīdējumiem

Šajā sakarībā aplūkosim trīs slavenos "*sola*" – *sola gratia, sola fide, sola scriptura*, kas veido sākotnīgās reformatoriskās kristietības kodolu un ir pamatā tālaika un mūsdienu evaņģēlisko kristiešu paziņojumiem, ka viņi saskaņā ar savu sirdsapziņu nevar piederēt pie katoliskās baznīcas, pat ja viņi nenoliedz, ka visskaidrākā un pašsaprotamākā vēsturiskā kontinuitāte pati par sevi runā par labu katoliskajai baznīcai.

Sola gratia – tikai no žēlastības

Kas visupirms attiecas uz *sola gratia*, tad, protams, te nevar aplūkot visas žēlastības interpretācijas, kādas sastopamas evaņģēliskajā apziņā un evaņģēliskajā teoloģijā. Jo jautājumā par detalizētām šīs evaņģēliskās

pamataksiomas interpretācijām nav konsensa arī evaņģēliskās kristietības ietvaros, bet tāpēc tāda interpretācija pati par sevi nevar būt ne baznīcas pamats, ne baznīcas šķelšanās pamats. Bet, ja mēs teiksim: *sola gratia* nozīmē, ka cilvēks īstenībā gūst savu pestīšanu ar brīvu, pilnīgi suverēnu Dieva žēlastību un ka nevar būt sinerģijas starp Dievu un cilvēku tajā nozīmē, ka cilvēks pats savai pestīšanai varētu pievienot kaut ko, kas nebūtu viņam dāvāts ar brīvu Dieva žēlastību, tad tā ne tikai ir tāda mācība, kādu netraucēti var mācīt katoliskās baznīcas ietvaros, bet arī tāda mācība, kas absolūti sakrīt ar katolisko mācību par cilvēka attiecībām ar Dievu. Protams, Tridentas koncils māca par cilvēka brīvību, arī par viņa darbību, kas vērsta uz viņa pestīšanu. Taču oficiālajā, obligātajā katoliskajā mācībā nav tāda priekšstata, ka cilvēka brīvība, cilvēka spējas, cilvēka potence pati par sevi, autonomi un patstāvīgi var pievienot pestīšanai kaut ko savu, kaut ko pozitīvu – tā, lai kristietiskā pestīšana pārstātu pilnībā un bez atlikuma būt Dieva dāvana, ko Dievs dāvā cilvēkam nepiespiestā mīlestībā. Iespējams, ka vulgārajā katolicismā laiku pa laikam tāds priekšstats ir parādījies, taču arī šādā gadījumā tas runāja pretim oficiālajai baznīcas mācībai. Viss, kas sekmē cilvēka pestīšanu, nevar būt kas cits kā tīra, brīva Dieva žēlastība, kura dod ne tikai spējas, iespēju, bet arī pestīšanas realizāciju. Ja Tridentas koncils uzsver, ka cilvēks pestīšanas vēsturē realizē savu brīvību, tad tāds priekšstats netiek apstrīdēts arī evaņģēliskajā teoloģijā ar pretējā un "oficiālā" viedokļa palīdzību, kas būtu konstitutīvs evaņģēliskajai baznīcai. Taču tas, ka, neraugoties uz šo brīvību, tikai Dieva [mums] potencē un aktā dotā, Dieva atbrīvotā brīvība pestīšanai, mīlestībai, paklausībai Dievam ir pestīšanas brīvība, – tieši tā ir katoliskās baznīcas mācība, ko eksplicīti formulējis tieši Tridentas koncils un kas, iespējams, vērsta pret dažiem vēlīno viduslaiku nominālistiskiem izkropļojumiem. Oficiālajā katoliskajā mācībā nav pelagiānisma vai kaut kāda puspelagiānisma, kas dalītu pestīšanu it kā divos gabalos starp Dieva žēlastību un cilvēcisko brīvību. Tur, kur cilvēks veic savu pestīšanu brīvībā, viņš savas brīvības spēju un darbu atgriež ar slavinājumu un pateicību kā tādu darbu, kuru viņam devis Dievs savā neatvasināmajā labvēlībā. Tāpēc *sola gratia* principu var un vajag aizstāvēt ar visu kristietisko un katolisko patosu. Un kaut ko no tā, kas izraisīja reformācijas laika evaņģēliskās kristietības protestu, – kā mācību par brīvību, mācību par nopelniem, mācību par tā saucamo ieplūstošo žēlastību – droši vien jau tad varēja un ar pārliecību var tagad apzināt un novērst kā savstarpēju

pārpratumu. Brīvība neatceļ pestīšanas absolūto žēlastīgumu, mācība par žēlastību neapgalvo neko citu kā vien to, ka cilvēks caur Dieva darbību, caur brīvu, nepiespiestu Dieva darbību īsteni un patiesi iekšēji kļūst no grēcinieka par taisnīgo, taču nav spējīgs spriest par šo taisnīgumu kā pastāvīgi apdraudētu un viņā apslēptu un šajā ziņā pat kā attaisnotais nevar ieņemt kādu autonomu pozīciju attiecībā pret Dievu.

Sola fide – tikai ar ticību

Mācība par *sola fide*, par to, ka cilvēks tiek attaisnots tikai caur ticību, nav nekas cits kā mācības par *sola gratia* subjektīvā pretējā puse. Tā kā pestīšana ir neizzināmas un nepiespiestas Dieva žēlastības brīva dāvana, tad aktam, kurā tiek pieņemta šī pestīšana, pašam jābūt aktam, kuru Dievs dāvina šai brīvībai. Šādā nozīmē tas nav nekāds autonoms nopelns, ko cilvēks, pateicoties savām spējām, pienes Dievam, lai tādā veidā varētu izspiest labvēlību, mīlestību un pestīšanu. Šajā nozīmē akts, ar kuru cilvēks atbild uz Dieva žēlastību, kura vienīgā piešķir svētumu, ir nevis darbs, bet gan – izsakoties Pāvila vārdiem – ticība. To, ka šī ticība nav vienkārši dogmatiska teorēma, ka šai ticībai ir iekšēji jādibinās cerībā uz tīro Dieva žēlastību, ka tai jābūt iekšēji apgaismotai un pilnveidotai ar to, kas Svētajos Rakstos saukts par mīlestību, ir katoliskā mācība, un evaņģēliskais kristietis pēc būtības neko pret to nevar iebilst. Un šajā pareizajā, Pāvila veida katoliskajā *sola fide* izpratnē neko nemaina tas, ka nedaudz shematiska ticības, cerības un mīlestības atšķiršana, kas rodama viduslaiku sholastikā, brīžiem varēja aizēnot šā vienotā, attaisnojošā pamatakta, kas cilvēkam dāvā Dieva žēlastību brīvi un kā brīvību, totalitāti un ka šai shēmai ir vajadzīga piesardzīga interpretācija.

Sola scriptura – tikai Raksti

Trešā *sola*, kuru reformatoriskā kristietība izvirza par ticības pamatraksturojumu un pamataksiomu, bet tāpēc arī kā baznīcas izpratnes [aksiomu], ir *sola scriptura*. Šajā gadījumā vieglāk konstatēt saturisku un īsteni praktisku – nevis tikai terminoloģisku – atšķirību starp evaņģēliskās un katoliskās kristietības mācībām, jo katoliskajā mācībā tiek uzsvērts gan tradīcijas, gan arī katoliskā maģistērija (*Lehramt*) nozīmīgums.

Taču visupirms ir acīmredzami, ka mūsdienu evaņģēliskajam kristietim, sekojot mūsdienu vēsturiskajai biblistikai, kas radusies tieši evaņģēliskās kristietības ietvaros un ir visnotaļ leģitīma, jāatzīst, ka Raksti ļoti būtiski ir baznīcas produkts, turklāt tas ir visai neordinārs lielums,

proti, ļoti heterogēns un tikai ar samērā lielām grūtībām līdz iekšējam kanonam novedams lielums. Vēsturiskā skatījumā Raksti ir pirmkristiešu draudzes ticības vēstures nogulsnējums. Taču šādā gadījumā pats par sevi saprotams, ka Raksti sākotnēji radās no dzīvas baznīcas konkrēta sprediķa un balstījās uz tā. Līdz ar to Raksti jau ir tradīcijas, mantojuma rezultāts. Jo izpratne par mantojumu kā liecinieku leģitīmu secību, kura neapgalvo pati sevi, bet gan ir spiesta pierādīt savu leģitimitāti ar izcelsmi no leģitīmiem lieciniekiem līdz pat lielajam lieciniekam Jēzum Kristum – šī izpratne ir ideja, kas senākajā baznīcā bija izprotama ikvienam. Pastāv autoritatīvs vēstījums, apliecinājums ticībai Jēzum Kristum, un paši Raksti sevi parāda kā rezultāts un iznākums šai dzīvajai tradīcijai, kura ir liecinieku tradīcijas secība un reizē liecinātā tradīcijas secība. Tāpēc tā ir lielums, kas izpaužas tikai saistībā ar dzīvo, autoritatīvo vēstījumu un uz Garu dibināto baznīcas liecību. Tas nozīmē, ka Raksti no sākta gala, lai kāds normatīvais raksturs tiem arī būtu attiecībā pret vēlāko baznīcu, parāda savu baznīcas raksturu. Raksti ir tāpēc, ka ir baznīca. Tie ne tikai paši veido baznīcu. Arī šī baznīca ir dzīva, un tā autoritatīvi māca baznīcas tradīcijā, bet tāpēc tai pieder Raksti. Tas izriet arī no tā, ka būtībā bez šādas tradīcijas un Rakstu iekšējas saistības nebūtu iespējams noteikt patiesi baznīcu veidojošu Rakstu kanonu, nevarētu arī leģitimēt un pierādīt Rakstu nozīmi baznīcai.

Protams, kāds, iespējams, var sacīt, ka Rakstu iedarbības spēks uz cilvēku rodas no pašiem Rakstiem, ja tos uztver nevis kā mirušu burtu, bet gan kā paša Gara notikumu. Taču, pat ja to pieļaujam, bet to galu galā vienkārši var pieņemt arī katolis, tad tomēr paliek jautājums, kā, kādā mērā un kādā veidā šis Rakstu iekšējais pneumatiskais spēks var kalpot baznīcas izveidei un arī baznīcas dalīšanai. Un tieši tur *sola scriptura* princips zaudē savu ietekmi. Šis princips galarezultātā izrādās tāda aksioma, kas pati sevi atceļ, vismaz tad, kad tā tiek uztverta bez vajadzīgās piesardzības. Tas izpaužas tā, ka veco reformatoru mācība par *sola scriptura*, kas iekšēji un nepieciešami saistīta ar Rakstu *verbālās* iedvesmotības koncepciju, izrādījās vēsturiski nepārliecinoša, un mūsdienu evaņģēliskā teoloģija arī to vairs nemāca. Jo tikai tur, kur Raksti sevi uztver it kā neatkarīgi no vēsturiskās un visai diferencētās tapšanas, kā vienīgo produktu, kas radies no Dieva, tikai tur es varu piešķirt Rakstiem autoritāti, kas tos padarītu pilnīgi neatkarīgus no baznīcas dzīvās liecības. Taču būtībā nav iespējams atteikties no Rakstu absolūtās verbālās iedvesmotības principa (kā tas faktiski tika izdarīts)

un vienlaikus saglabāt *sola scriptura* principu tā vecajā reformatoriskajā nozīmē, nenonākot līdz pretrunai; citādi par vienīgo ticības principu būtībā kļūst vairs ne *sola scriptura*, bet gan pēdējā, neizbēgamā, eksistenciēli garīgā cilvēka pieredze. Bet tādā gadījumā mums ir ne vairs Raksti, kas doti rakstu, konkrētu grāmatu veidā, bet gan princips, pēdējais Rakstus veidojošais lielums, kas labākajā gadījumā iedegas no Rakstiem. Baznīca tad būtu vairs tikai lielums, kas rodas no kristiešiem kā papildinājums, nevis lielums, kas atsevišķiem kristiešiem ir patiesi saistīga autoritāte.

Jebkurā gadījumā Raksti ir baznīcas dzīvās liecības literāra konkretizācija. Baznīca un tās spredikis pastāvēja līdz Rakstiem un būtībā ir to pamats. Balstoties uz vēsturiskiem pamatiem, to nevar apstrīdēt. Raksti ir tāda realitāte, kas sākotnēji veidojas baznīcā, kura ir jau noformējusies un izpaužas visnotaļ autoritatīvi, un pārstāv dzīvo vēstījumu. Šī attieksme arī nevar tikt mainīta ar to, ka par šiem Rakstiem baznīca liecina kā par [dievišķi] iedvesmotu un autoritatīvu lielumu, t. i., arī katolicisms visnotaļ atzīst Rakstus par *norma non normata* nākotnes baznīcai. Katoliskā baznīcas izpratne nekādā ziņā nenoliedz to, ka Svētie Raksti kā pierakstīts Dieva vārds, kaut arī dibināts uz baznīcu un tās apstiprināts, pēcapustuliskajai baznīcai ir un paliek konkrētā norma nākamajai ticības izpratnei. Arī katoliskajai baznīcas izpratnei un ticības konfesijai, un katoliskajai tā interpretācijai, ko mēs, katoļi, saucam par baznīcas maģistēriju, pats par sevi ir saprotams, ka Raksti kā tādi, kā pierakstītais veido patiesu normu pēcapustuliskajai baznīcai. Baznīca nesaņem nekādas jaunas atklāsmes bez tā, kas šajos Rakstos – un līdz ar to arī sākotnējās baznīcas apustuliskajā vēstījumā – jau ir ietverts, un baznīciskajai ticības izpratnei un baznīcas maģistērijam ir tikai viens mērķis – palikt tradicionālās, pēdējās, eshatoloģiskās atklāsmes ietvaros.

Bez šaubām, katoliskā baznīca ir pārliecināta, ka pastāv paliekošās, vienotās, savā substancē nemainīgās apustuliskās ticības īstena attīstība. Raksti nav vienkārši kāds lielums, kas izteic baznīcas dogmu rakstiski fiksētā nemainībā; gluži pretēji, šim invariantam pašam piemīt pastāvīgs vēsturiskums, tāpēc ka tam ir bijusi vēsture jau apustuļu laikā un kanona formēšanās laikā, un nav saprotams, kāpēc šī vēsture varētu pēkšņi pārtraukties. Pastāv ne tikai Raksti un mainīga, ar laika gaitu saistīta teoloģija, bet arī *ticības* izpratne, kurai, nākot no apustuliskā mantojuma, ir īsta vēsture un kura šajā īstajā attīstībā [esošajā] vēsturiskumā kļūst par īstenu dialoģisku lielumu attiecībā pret atbilstošu,

laikā attīstījušos šeitesamības izpratni un tādā veidā var padarīt Kristu piederīgu ikreizējam laikmetam.

Daudz kam ekseģēzē un bibliskajā teoloģijā faktiski vajadzēs palikt nenoskaidrotam un atstātam cilvēciskajai teoloģijai, taču katoliskā baznīca principiāli turas pie pārliecības, ka ticīgo draudze tās kopīgajā konfesijā un, izmantojot orgānus, kas veido vienotu ticību *atzīstošo* kopējo apziņu, īsteni var sniegt – kaut vai principā – tādu Rakstu interpretāciju, kas ir saistīga atsevišķam kristietim. Pretējā gadījumā baznīca būtībā pārstātu eksistēt kā no savas subjektivitātes un privātas teoloģijas neatkarīgs lielums. Mēs tad zināmā mērā būtu atstāti tikai mūsu pašu subjektīvai Rakstu interpretācijai. Ja evaņģēliskais kristietis varētu iebilst un teikt – Dieva Gars *de facto* novērsīs to, ka reliģiskā subjektivitāte Rakstu burta priekšā liegtu Rakstiem to autoritāti –, tad atbilstoši katoliskajai baznīcas un ticības izpratnei jāteic: mēs esam pilnīgi vienisprātis ar to, ka Dieva vārdam un Rakstiem var būt tāda ticību radoša vara; taču pēc tā mums, katoļiem, tieši rodas jautājums, *kā* konkrēti tas notiek un kā konkrēti var tikt izzināta šī Dieva vara baznīcā un Rakstu liecībā. Tāpēc Raksti netiek gāzti no troņa, tie tādēļ nepārstāj baznīcai un arī tās maģistērijam būt *norma non normata.* Mēs neesam atklājuši Bībeli kaut kur savas ziņkārības vadīti, jo Bībele vispār pie mums nonāk kā tāds lielums, kas pamodina un dāvā ticību un pastarpina Garu tikai konkrētās baznīcas spredikī. Bet šī baznīca mums saka: šeit ir Dieva vārds; un šo vārdu tā pilnībā mums apliecina ar savu liecību tā, ka arī atbilstoši katoliskajai ticības izpratnei šis Dieva vārds kā tāds var izpausties ar savu paša spēku.

Ja mēs reiz uzskatām, ka paši Raksti ir lielums tos apliecinošās baznīcas ietvaros, tad varam sacīt, ka viss, kas bijis sākotnējā apustuliskā kerigma, ir guvis atspoguļojumu Rakstos un ka līdzās tiem un blakus tiem nav nekādas citas tradīcijas. Tādā nozīmē visnotaļ var aizstāvēt *sola scriptura* principu. Tāpat arī katoliskam kristietim tradīcijas un baznīcas maģistērija izpratnes materiālais avots un *norma non normata* rodams tikai Svētajos Rakstos. Pat ja mēs līdz ar daudziem teologiem (katrā ziņā pēctridentas laika) būtu pieņēmuši, ka pastāv tāda tradīcija, kas nodod noteiktus ticības saturus no apustuļu laika, taču Rakstos šie saturi nav doti – kas nav obligāta katoliskā maģistērija mācība un pilnībā var tikt atspēkota –, tad arī tādā gadījumā nemainīgs paliktu fakts, ka šādai tradīcijai tomēr būtu norma tieši Rakstos. Neviens katoliskais teologs nevar noliegt vai apstiprināt šaubas par to, ka jau visagrākajos laikos

līdzās īstam dievišķās atklāsmes vēstījumam pastāvēja cilvēciskā teoloģija, laika nosacītas cilvēciskās teorēmas un neilgu laiku pastāvējuši teoloģiskie priekšstati. Tāpēc, ja nodarbojamies ar jautājumu, kādiem konkrētās tradīcijas saturiem patiešām ir dievišķa izcelsme, bet kuri ir cilvēciskas teorēmas vai pat pozitīvas, maināmas baznīcas tiesības un likums, tad uz tādu jautājumu izšķirošo atbildi var dot baznīcas maģistērijs, taču norma šim maģistērijam, kurš taču nesaņem jaunas atklāsmes, var pamatos būt tikai Raksti. Tie piedāvā dievišķo atklāsmi [izteiktu] cilvēciskos jēdzienos, cilvēciskos izteikumos, vēsturiski mainīgā izpratnē, taču reizē tie katoliski izprastai kristietībai sevī ietver garantiju, ka cilvēciskais dievišķās atklāsmes tēls neizmainīs un neizkropļos šo atklāsmi. Šajā ziņā arī katoliskajai rakstu izpratnei Vecās Derības Svētie Raksti, un jo vairāk Jaunās Derības Raksti, ir norma, kurai līdzīga nepastāv baznīcā, kaut arī Rakstu dzīvā ticības izpratne, Rakstos domātās īstenības pārtulkošana patiesi pneumatiskā ticības pieredzē ir process, kuru nevar aizstāt ar pašiem Rakstiem, ja šim Rakstu dzīvās ticības izpratnes procesam pašam piemīt baznīciska struktūra. Raksti nav vienkārši atsevišķās reliģiskās subjektivitātes lieta, bet – sākotnēji – baznīcas kā tādas, ticīgo draudzes lieta, ticīgo, kuru vidū savu konkrēto ticības izpratni realizē atsevišķs kristietis. Šī ticīgo draudze nav tikai atsevišķu reliģisko subjektivitāšu summa, bet tai reāli piemīt struktūra, hierarhiska konstitūcija, autoritatīva vadība, caur ko šī vienotā baznīciskā ticības izpratne gūst savu viennozīmību un nepieciešamību.

Tātad, lai būtu katolis, nevajag noteikti apstrīdēt *sola scriptura* principu; šis princips visnotaļ var tikt atzīts, un tas jāatzīst katoliskajā dogmatikā.

Trīs reformatoriskie "sola" un katolicisms. Secinājumi

Katoliskajai ticības izpratnei nav skaidrs, kāpēc evaņģēliskās kristietības pamatinterese tādā veidā, kādā tā izpaužas trīs *sola*, nevarētu ieņemt savu vietu katoliskās baznīcas ietvaros. Akceptētas kā kristietības pēdējās pamatformulas, tās nevarētu aizvest ārpus katolicisma ietvariem. Protams, tur, kur tiek apstrīdētas citas, fundamentālākas katoliskās baznīcas dogmas, dažos gadījumos atjaunot konsensu ir neiespējami. Taču tādas teoloģijas kā demitoloģizācija, Jēzus Kristus dievišķuma noraidīšana, Trīsvienības noraidīšana utt. nav baznīcu veidojošas no evaņģēlistu puses. Jo 16. gs. reformatori nevis noliedza tradicionālo mācību par Dievu, par Kristu, par dievišķo personu Kristū, par divām dabām, bet gan pieņēma kā pašsaprotamu, kaut gan Luteram un Kalvinam šur tur

saskaņā ar viņu pēdējo galveno teoloģisko pozīciju visas kristietiskās tradīcijas dogmas guva zināmas modifikācijas to interpretācijas akcentos un perspektīvās.

Evaņģēliskās kristietības pozitīvā nozīme arī katoliskajai baznīcai

Ja katoliskais priekšstats par baznīcu vienkārši neatzīst, ka neromiskajām baznīcām varētu piemist *tāda pati* atpestījoši vēsturiskā un teoloģiskā kvalitāte jautājumā par Jēzus Kristus baznīcu, tad ar to nekādā ziņā netiek noliegta evaņģēliskās kristietības pozitīvā nozīme pašiem evaņģēliskajiem kristiešiem un arī katoliskajai baznīcai. Evaņģēliskajā kristietiskumā ir, arī pēc katoļu pārliecības, par autoritāti atzītie Raksti, ir spēkā esoša kristīšana, ir daudz kas cits – tostarp arī sabiedriski baznīciskā dimensijā –, kas pozitīvi [veido] Dieva gribēto kristietības vēsturisko konkrētību. Katoliskā ticības un baznīcas izpratne nekādā ziņā nenoliedz, ka evaņģēliskajā kristietībā ir žēlastība, attaisnošana un Svētais Gars, tātad tā Dieva žēlastības notikuma un varas realitāte, kurai viss institucionālais, vārdiski sakramentālais, tiesiskais, tehniski pārvaldnieciskais, organizatoriskais ir tikai sagatavojums, vēsturiska izpausme un nekas vairāk. Tā rezultātā pastāv vienotība pat daudzos baznīcu konstituējošos, baznīcu radošos elementos uztveramā, atpestījoši vēsturiski kategoriālā dimensijā un bez tā vēl arī garīgā dimensijā. Un attiecībā uz abām šīm dimensijām evaņģēliskā kristietība tādā veidā, kādā tā nonāk pie atsevišķiem evaņģēliskajiem kristiešiem, protams, veic visnotaļ pozitīvu, garīgu (*geisthafte*) funkciju.

Neraugoties uz visām savstarpējo attiecību problēmām un uz acīmredzamo *abu* pušu vainu, evaņģēliskā kristietība visnotaļ izpilda arī pozitīvu funkciju attiecībā pret katolisko baznīcu. Ja katoliskā baznīca ir baznīca pēc Kristus gribas un principiāli sludina, ka tā glabā visu kristietisko, zina kristietību ne tikai pēdējā atvedinājumā uz pēdējām pamatzināšanām, dzīvo ne tikai ar pēdējo pamatnotikumu, kas sniedz attaisnojošo žēlastību, bet arī vēlas būt tāda baznīca, kura objektīvi attīsta šo pēdējo un visfundamentālāko, visu vēsturiskā, sabiedriskā, refleksīvā pilnību un turklāt nebaidās, ka tāda pacelšanās no pēdējā spēka un sākotnīguma novedīs pie atkrišanas no šā sākotnīgā, – tad evaņģēliskā teoloģija, evaņģēliskā kristietība un arī evaņģēliskās baznīcas attiecībā uz šo katolisko baznīcu atvedinājumā uz pēdējo, īsto un virzošo, to, kas veido kristieša pēdējo jēgu, varētu katoliskajai baznīcai veikt visnotaļ pozitīvu funkciju. Tās pastāvīgi var pievērst katoliskās

baznīcas uzmanību tam, ka īsteni glābjošais ir *sola gratia* un *sola fides* un ka mums, kristiešiem katoļiem, lai kā mūs arī vadītu dogmu vēsture un baznīcas maģistērijs, visu laiku ir jāatgriežas pie avotiem, *ad fontes*, pie Svēto Rakstu un īpaši Svētā Gara sākotnes, kas ar Dieva žēlastību veido īsto mūsu eksistences kodolu un darbojas no turienes. Protams, katoliskais kristietis savā baznīcas izpratnē var abstrakti paziņot, ka tas viss katoliskajai baznīcai kā Kristus iedibinātai būtu iespējams arī tajā gadījumā, ja evaņģēliskās kristietības nebūtu; taču katoliskais kristietis var arī vaļsirdīgi atzīt, ka Dieva un Viņa Kristus darbības konkrētība attiecībā pret savu katolisko baznīcu ir pastarpināta un konkrēti realizēta ar daudz ko tādu, kas savā vēsturiskajā konkrētībā parādās kā reformatoriskais "dzelonis", kā korekcija un brīdinājums, ko evaņģēliskā kristietība sūta katoliskajai kristietībai. No katoliskās baznīcas izpratnes puses visnotaļ var tikt atzīts, ka jaunlaiku katoliskā baznīca par daudz ko ir pateicību parādā evaņģēliskās kristietības eksistencei. *Vēsturiski* raugoties, ir pilnīgi neiespējami iedomāties katoliskās kristietības konkrēto realitāti ārpus vēsturiskās situācijas, pie kuras svarīgiem vēsturiskiem momentiem piederas arī evaņģēliskā kristietība.

Kristietības fundamentālā vienība un jautājums par šķelšanās "jēgu"

"Patiesību hierarhija" ir kaut kas pats par sevi saprotams arī katoliskajai dogmatikai. Tāpēc pašsaprotams ir arī tas, ka, neraugoties uz kristiešu šķelšanos, vienība viņu starpā pastāv ne tikai tai ziņā, ka viņiem ir daudz kopēja baznīciski sociālajā dimensijā, bet pastāv vēl arī cita vienība. Atzīstot Dievu Jēzū Kristū Pestītājā, atzīstot Viņa vārdu, caur Kristu dāvāto eshatoloģisko pestīšanu, patiesību hierarhijā pastāvošā vienība ir lielāka nekā tā dalīšanās starp baznīcām, kas radusies no kontroversāliem teoloģiskiem jautājumiem. Ja mēs iezīmējam atšķirības šajā vērtību hierarhijā, to reliģiskajā, eksistenciēlajā svarīgumā, tad arī no šās pozīcijas būs pašsaprotami, ka kristieši ir vienoti radikālākā nozīmē, nekā viņi (kaut arī patiesā un radikālā nozīmē) ir šķelti. Mēs nevaram nostāties kādā fundamentālistiskā pozīcijā, kas mums ļautu aizmirst visus kristietību sadalošos strīdīgos punktus kā tādus, kam nebūtu nopietnas nozīmes teologu strīdos; un tomēr kā kristieši mēs varam sacīt un mums jāteic, ka vienojošajam mūsu apliecinājumā (*Bekenntnis*) ir fundamentālāka, izšķirošāka un pestīšanai svarīgāka nozīme nekā mūs šķirošajam.

Tas, iespējams, ļauj arī gūt nojausmu par to, kāpēc Dievs savā pestīšanas providencē pieļauj šādu kristietības šķelšanos. Šodien atbildēt uz šo jautājumu ir grūtāk, nekā tas bija reformācijas laikā. Tad abas puses praktiski un konkrēti, kaut varbūt arī ne smalkā teorijā, pieņēma, ka šī šķelšanās nozīmē vainu – turklāt otras puses vainu. Mēs šodien atzīstam, ka ar vainu saistītie vēsturiski uztveramie baznīcas šķelšanās iemesli ir [rodami] abās pusēs. Iziet ārpus šīs konstatācijas un izmērīt vainu, kas gulstas uz abām pusēm, kristietim un arī vēsturniekam ir neiespējami. Kristietim nav tiesību izteikt tāda veida spriedumu, jo spriedumu par to var izteikt tikai Dieva tiesa. Tāpēc abām pusēm savstarpēji jāatzīst *bona fides.* Mēs pat varam, pamatojoties uz cilvēciski humānu spriedumu un arī pestīšanas optimismu – kas ir pilnībā attaisnojams un pat tiek prasīts kā cerības tikums –, apgalvot: no jebkuras kristietiskās puses [raugoties], [redzam], ka nenoliedzami lielākā daļa kristiešu pauž patiesu iekšēju pozitīvu un vainas neierobežotu attieksmi pret savu baznīcu un citām baznīcām. Bet ar šādu pieņēmumu jautājums par šķelšanos teoloģiski radikālākajā nozīmē kļūst par teodicejas jautājumu – par jautājumu, kuram it kā jāvēršas pie *Dieva.* Jo, kad mēs konstatējam, ka noteikts vēsturiskais fakts rodas tieši cilvēka vainas dēļ, mēs sastopamies ar jautājumu, kā pats Dievs varētu pieļaut tādu vainu, kā Viņš – svētais, taisnīgais un bezgalīgi mīlošais Dievs – varētu pieļaut un radīt pasauli, kurā ir tāda vaina. Bet gadījumā, ja mēs vispār nepieņemam vai katrā gadījumā mums nevajag pieņemt tādas vainas ideju, teodicejas problēma vēl vairāk saasinās, jo vēsturiskos faktus, kas radušies it kā bez vainas, nākas novelt "uz Dieva rēķina" daudz tiešākā un intensīvākā nozīmē nekā tādus, kuri izriet no īstas, subjektīvas un smagas cilvēku vainas. Un tādēļ kristietības šķelšanās priekšā – katrā ziņā tagad, ņemot vērā, ka cilvēki kopumā var tikt atzīti par nevainīgiem šajā sašķeltībā, – uzdot mūsu jautājumu un prasīt, lai tādiem faktiem nepieciešami būtu pozitīva jēga Dieva pestīšanas providencē, mums vajag daudz neatlaidīgāk nekā tajā gadījumā, ja šie fakti būtu tikai bezgalīgās cilvēciskās vainas objektivācija.

Ja mēs tā no jauna izvirzām jautājumu par šķelšanās pestīšanas providenci, tad varbūt varam sacīt, ka šādas šķelšanās [gadījumā] kristieši var pārdzīvot un pieredzēt kristietiskās konfesijas un kristietiskās šeitesamības patiesi radikālas, fundamentālas patiesības un īstenības skaidrāk nekā tad, ja visi atrastos vienā un tajā pašā baznīciskajā situācijā, ja viņi paši par sevi un dabiski piederētos pie vienas un tās pašās

baznīcas. Sašķeltībā saglabājas atklāts radikālais jautājums, kas gan īsti ir kristietība, un pastāvīga kritiska pozīcija attiecībā pret kristietību, ko pārstāv paši šķelšanās laikā dzīvojošie kristieši. Protams, nevar sacīt, ka šāds pestīšanas process varētu atbrīvot kristiešus no [pūlēm] veltīt visus spēkus, lai sasniegtu baznīcas vienību un izjustu savu atbildību par tādu vienību. Taču, kamēr mēs tomēr esam sašķelti, kamēr kristiešu sirdsapziņa ar Dieva liktenslēmumu (*Fügung*) pārliecināta par to, ka viņiem jāatrodas sašķeltības stāvoklī, mums ir pilnas tiesības jautāt par šās situācijas pozitīvo jēgu un sev sacīt, ka šajā situācijā mums jāveic labākais, ko var darīt, t. i., savstarpēji likt mums būt kristiešiem pēc iespējas lielākā mērā un kaut nedaudz labāk izprast kristietiskās vēsts patieso radikalitāti. Kristietība arī šķelšanās stāvoklī šodien atrodas tādā garīgi vēsturiskā, sabiedriskā, kultūras situācijā, kas liek visiem šiem sadalītajiem kristiešiem nodarboties ar jautājumu, kā viņi atbilstoši varētu sagaidīt tuvojošos nākotni. Un tur, kur dažādu baznīcu teologi veltī pūles tam, lai pa īstam sniegtu atbildes uz nekristietiska laikmeta jautājumiem kristietībai, rodas vislielākās iespējas, ka šī jaunā teoloģija attīstīsies un pakāpeniski, tomēr pamatojoties uz piederību dažādām baznīcām un pateicoties visu kristiešu uzdotajai tēmai, sasniegs zināmu teoloģisko vienotību, un tāda vienotība lēnām atcels dažas kontroversālas un patlaban šķietami neatrisināmas teoloģiskas problēmas, padarot tās zināmā mērā bezpriekšmetiskas.

6. Raksti kā baznīcas grāmata

Šeit mūsu pārdomu ietvaros ir piemērota (vai katrā ziņā iespējama un atbilstoša) vieta, lai pateiktu vismaz pašu fundamentālāko par Jaunās un Vecās Derības Svētajiem Rakstiem. Jo, ja mēs no paša sākuma aplūkojam Rakstus kā baznīcas grāmatu, tad esam ieguvuši vislabāko pieeju, lai izprastu to, ko par savu svēto grāmatu saka pašas baznīcas oficiālā ticības mācība, neriskējot "mitoloģizēt" šīs grāmatas būtību un mērķi.

Dažas atsauces uz iepriekš sacīto

Būtībā mēs jau bieži – implicīti vai garāmejot – esam runājuši par Rakstiem. Jo pēdējā teoloģijas pamatproblēma attiecībā uz Rakstu būtību ir jautājums, kas praktiski vijas cauri visām mūsu pārdomām, tā ir

transcendentālās un vēsturiskās atklāsmes vienības problēma. Vēsture, kas cilvēkam pastarpina viņa apveltīšanu ar žēlastību un līdz ar to Dieva vēršanos pie cilvēka *atklāsmē*, vienmēr gan nav pati par sevi un no paša sākuma vārds vai arī – kā atvasinājums no tā – rakstītais vārds; tā ir pestīšanas vēsture vispār, kura – kā jau runājām – ne vienmēr un ne visur ir reliģiski skaidri tematizēta, kaut arī tā nonāk pie sava īstā mērķa un augstākā punkta tieši skaidri tematizētā vēsturē un tādā veidā kļūst par pestīšanas un atklāsmes vēsturi ierastajā nozīmē. Tāpēc, ja Raksti tiek izprasti kā viens no veidiem (kaut arī privileģētais), kas cilvēkam vēsturē pastarpina Dieva pašvēstījumu atklāsmē, tad kļūst saprotams, ka viss, ko sacījām (īpaši piektajā un sestajā daļā) par transcendentālās atklāsmes un vēstures savstarpējām attiecībām, sevī ietver arī Rakstu īsto pamatproblēmu. Tad bez plašākiem paskaidrojumiem kļūst skaidrs, ka Rakstus var saprast tikai kā Dieva vārdu atšķirībā no vārda *par* Dievu, ja vārds tiek izprasts vienībā ar to, kas tiek saukts par žēlastību, Dieva pašvēstījumu, garu, žēlastīgu transcendentālo atklāsmi un ticību. Šo problēmu, protams, te neaplūkosim vēlreiz; ir tikai jāteic, ka iepriekš jau par Rakstiem, kaut arī skaidri to nepieminot, tika sacīts kaut kas visai būtisks. Tālāk, piemēram, jau tika runāts par pravieti, tā funkciju, caur kuru vispārējā atklāsme un atklāsmes vēsture žēlastības un Dieva īpašas providences dinamikā konkretizējas autentiski un tīrā veidā speciālā Vecās un Jaunās Derības vēsturē. Mēs turklāt jau iepriekš runājām par Vecās un Jaunās Derības savstarpējām attiecībām, turklāt vienlaikus tika domāta Vecās Derības vēsture un tās svētā grāmata. Visbeidzot sestajā gājumā mēs "fundamentālteoloģiski" izvērtējām Jauno Derību (tādā apjomā, kādā tas bija iespējams mūsu lasījumiem), atbildot uz jautājumu, kas bija Jēzus no Nācaretes un ko Viņš mums nozīmē. Tāpat tika apspriesta evaņģēliskās kristietības *sola scriptum* aksioma. Šādos un līdzīgos kontekstos jau bija runa arī par Rakstiem.

Baznīcas grāmata

Tomēr kaut vai īsumā mums vajadzēs parunāt par Rakstiem skaidrāk. Mēs aplūkosim tos kā baznīcas grāmatu, kurā sākotnējā baznīca (*Kirche des Anfangs*) vienmēr paliek konkrēti uztverama kā normatīvs lielums, turklāt tāds lielums, kas jau atšķiras no tā, kas, protams, bija dots arī pirmbaznīcā (*Urkirche*), taču bez normatīvā rakstura mūsu ticībai un vēlāka laika baznīcas dzīvei. Ja baznīca visos laikos paliek uzticīga savam aizsākumam ticībā un dzīvē – ja baznīcai kā draudzei, kas tic

Tam, kurš krustā sists un augšāmcēlies, ticībā un dzīvē ir jābūt eshatoloģiski neatgriezeniskai zīmei tam, ka Dievs ir galīgi pievērsies pasaulei Jēzū Kristū, zīmei, bez kuras pat Jēzus Kristus nevarētu nozīmēt Dieva neatgriezenisko nonākšanu pasaulē, nozīmēt absolūto Pestītāju, ja šī sākotnējā baznīca kaut vai faktiski (bet konkrētajos vēsturiskajos un kultūras apstākļos, kuros tā tapa, arī nepieciešami) objektivējas rakstiskos dokumentos –, tad tas viss, kopā ņemot, dod atskaites punktu Rakstu būtības izpratnei, atskaites punktu, uz kuru pamatojoties var tikt sasniegta arī pietiekama un reizē kritiska izpratne par to, kas īstenībā domāts ar Dieva iedvesmotiem Rakstiem un obligātu to kanonu. Raksti ir jāizprot kā no baznīcas būtības atvasināts lielums – baznīcas kā eshatoloģiski neatgriezeniskas pastāvīgas Jēzus Kristus paliktības vēsturē. No šīm Rakstu pozīcijām Raksti ir jāizprot kā normatīvs lielums baznīcā. (Piektajā gājumā jau tika pateikts pats nepieciešamākais par to, ka Vecā Derība šo pašu iemeslu dēļ ir jāaplūko nevis vienkārši kā no reliģijas viedokļa interesantu Israēļa vēstures dokumentu apkopojums, bet gan kā kristīgās ticības normas daļa.)

Apustuļu laikmets

Raksti, mēs apgalvojam, mums ir apustuļu laikmeta baznīcas normatīvā objektivācija. Citā kontekstā mēs jau sacījām, ka dažādu iemeslu dēļ šo apustuļu laikmetu nedrīkst laiciski izprast kā pārāk īsu, tātad nedrīkst pārāk primitīvi noteikt ar "Divpadsmitu" kā "īsto" apustuļu nāvi un ar Pāvila nāvi, lai nenonāktu pie nevajadzīgām teoloģiskām grūtībām. Protams, deducēt precīzu apustuļu laikmeta laicisko nogriezni vienkārši no kaut kādiem teoloģiskajiem principiem ir neiespējami. Taču praktiski nekādas grūtības nesagādā arī apgalvojums, ka saskaņā ar senās baznīcas pašizpratni apustuļu laikmets beidzas tad, kad tika uzrakstīti Jaunās Derības pēdējie raksti, t. i., aptuveni 2. gs. pirmajās desmitgadēs. Protams, tas rada savveida apburto loku: normatīvam ir jābūt apustuliskajai baznīcai; tādā veidā apustuļu laikmets ir kritērijs tam, ko var uzskatīt par Rakstiem. Un pretēji, ar kanona izveides vēstures garumu mēs nosakām to, ko varētu uzskatīt par apustuļu laikmetu. Taču tāds apburtais loks acīmredzami ir ielikts pašā lietas dabā, vēsturiskā lieluma būtībā, kura pati aptuveni nosaka sava "sākuma" apjomu un tādā veidā, ņemot vērā šajā sākotnējā periodā esošo masu, noskaidro, kam no tā priekš šā lieluma būs normatīvs raksturs; turklāt šāds nākotnes redzējums atbilst lietas būtībai, kaut arī nepakļaujas adekvāti racionalizējamai gaišredzībai.

Tātad, balstoties uz šiem, vien īsumā ieskicētajiem priekšnosacījumiem, mēs varam sacīt: apustuļu laika baznīca pati sevi objektivē Rakstos. Tāpēc Rakstiem ir tas pats raksturs un tās īpatnības, kas piemīt šai baznīcai tās attiecībā ar nākamajiem baznīcas laikiem. Ko tas nozīmē precīzāk, kļūs skaidrs, kad mēs turpmāk (atkal galvenokārt balstoties uz oficiālās baznīcas mācības un tradicionālajiem skolas teoloģijas datiem) mēģināsim kaut ko pateikt par kanonu, iedvesmotību un Rakstu nekļūdīgumu.

Kanona veidošanās

Šeit, protams, nav iespējams pārkopēt kanona apjoma izziņas vēsturi. Tas ir biblisko ievadzinātņu uzdevums, un šeit tas nebūtu vietā. Par šāda pasākuma grūtībām, ar ko jāsastopas dogmatiskajiem sistematizētājiem, jau tika norādīts: faktiski esošās Jaunās (un Vecās) Derības atsevišķu daļu kanoniskums un iedvesmotība nedrīkst konstituēties ar atzīšanu no baznīcas puses (tādu priekšstatu noraida Vatikāna I koncils, sal. DS 3006); taču kanona apjoms un līdz ar to atsevišķu rakstu iedvesmotība stingri teoloģiskā nozīmē faktiski kļūst mums zināma tikai no baznīcas mācības; taču šo mācību nevar pamatot pēc kanona vēstures ar apgalvojumu, ka baznīca it kā būtu caur mutisku tradīciju, kas atvedināma uz skaidru pirmo atklāsmes pārstāvju liecību (t. i., apustuļu, līdz pat pēdējā apustuļa nāvei), saņēmusi noteiktas zināšanas par to, kas apustuļu laikmeta rakstos ir Dieva iedvesmots un kas ne, un kas tāpēc attiecas uz Svēto Rakstu kanonu. Mums gan vajadzēs piekrist Vatikāna I koncilam tajā ziņā, ka Dieva noteiktu Rakstu iedvesmotība un kanoniskums netiek apliecināts ar vēlākas baznīcas atzinumu, ar atzinumu, kas pie šiem Rakstiem pienāk it kā no ārienes un piedēvē tiem vairāk goda, nekā tas tiem piemīt pašiem par sevi. Taču, ja mēs pašu šo Rakstu rašanos uztveram kā pirmbaznīcas, uz nākamajiem laikiem vērsta normatīva lieluma (t. i., baznīcas būtības tapšanas teoloģiskā izpratnē) veidošanās momentu – izprotam kā momentu šās būtības konstituēšanā, būtības, kurai visnotaļ var būt *laiciska* izstieptība –, tad Rakstu būtības atvasināšana no baznīcas būtības vairs nepakļaujas Vatikāna I koncila verdiktam. Apustuļu laikā baznīcas īsti teoloģiskā būtība konstituējas vēsturiskā procesā, kurā baznīca nonāk līdz savai pilnajai būtībai un ticošai tās apguvei. Šī baznīcas būtības paškonstituēšanās, līdz tā sasniedz savu pilnīgo vēsturisko šeitesamību, vienīgi kurā tā pa īstam var kļūt par normu nākamajai baznīcai, implicē arī rakstiskās objektivācijas. Tāpēc

šis process ir *arī* (kaut gan ne tikai) kanona veidošanās process: baznīca objektivē savu ticību un savu dzīvi rakstiskos dokumentos un apzinās šīs objektivācijas kā izdevušās un tik tīras, ka tās var šo apustulisko baznīcu kā normu nodot nākamajām paaudzēm. Sakarā ar to nav arī nepārvaramu grūtību tajā ziņā, ka tādu rakstu izveidošanās un to reprezentivitātes kā apustuliskās baznīcas objektivācijas apzināšanās pilnībā nesakrīt laikā, un kanona veidošanās noslēdzas tikai pēcapustuļu laikā. Ar šādu uztveri rakstu kanonismu iedibina Dievs, ciktāl Viņš ar krustu un augšāmcelšanos kā neatgriezenisku pestīšanas notikumu konstituē baznīcu, kurai tās sākotnes tīrās objektivācijas ir konstitutīvas.

Rakstu iedvesmotība

Izejot no tā, kā mums šķiet, iespējams izskaidrot to, ko sauc – baznīcas mācība par Rakstu "iedvesmotību". Baznīcas dokumentos pastāvīgi tiek sacīts, ka Dievs ir Jaunās un Vecās Derības (kā Rakstu) *auctor*, ierosinātājs (*Urheber*). Sholastiskā teoloģija no Leona XIII līdz Pija XII enciklikām visu laiku ar psiholoģisku teoriju palīdzību centās izskaidrot: Dievs pats ir Svēto Rakstu *literārais* autors, Radītājs, un ar iedvesmotības mācību iespējams formulēt un paskaidrot, ka Dievs bija šāds Rakstu literārais autors, kaut arī ar to netika noliegts – un Vatikāna II koncilā arī tieši paziņots –, ka tāds priekšstats par Dieva autorību un iedvesmu nedrīkst reducēt šo Rakstu cilvēciskos autorus par vienkāršiem Rakstu izpildītājiem, kuri pieraksta Dieva pašvēstījumu, bet tas atzīst patiesu viņu literāro autorību.

Protams, šo tikai nedaudz ieskicēto Rakstu iedvesmotības interpretāciju var izprast tā, ka arī šodien tai īpaši nevajadzētu pārmest mitoloģizāciju. Šajā ziņā vajadzētu atcerēties to, ko runājām piektajā gājumā par transcendentālās atklāsmes un tās vēsturiskās objektivācijas (vārdā un Rakstos) vienību un par tā apzināšanos, ka šīs objektivācijas bija veiksmīgas. Katrā ziņā katoliskā baznīca nevar noliegt, ka Dievs ir Vecās un Jaunās Derības Radītājs. Taču tas nenozīmē, ka Viņš tā dēļ ir uzskatāms arī par šo Rakstu literāro autoru. Dievu kā Rakstu Radītāju var izprast daudzos citos veidos, proti tā, ka Raksti patiesi var tikt saukti (to vienībā ar žēlastību un ticības gaismu) par Dieva vārdu, jo vairāk tāpēc, kā jau tika sacīts citā vietā, vārds *par* Dievu, pat ja tas būtu Viņa paša izraisīts, vēl līdz ar to nebūtu *Dieva* vārds, kurā Dievs atklāj pats sevi, ja šis vārds nerastos kā Dieva radīta Dieva pašizteikuma objektivācija, kura, būdama dibināta uz žēlastības, atnāk pie mums nesamazinātā veidā, jo tās uzklausīšana ir balstīta Dieva Garā.

Ja baznīcu ir dibinājis pats Dievs ar Viņa Garu Jēzū Kristū, ja *pirm*-baznīca pati kvalitatīvi unikālā veidā ir dievišķās darbības priekšmets kā norma visai nākamajai baznīcai, arī atšķirībā no baznīcas saglabāšanas vēstures ritējumā, ja Raksti ir šās pirmbaznīcas konstitutīvs elements kā norma nākamajiem laikiem, tad ar to jau pietiekamā veidā pateikts (reizē pozitīvi un ierobežojoši), ka Dievs ir Rakstu Radītājs, Viņš tos ir "iedvesmojis", taču *šajā* vietā nevar tikt pasaukta palīgā īpaša iedvesmotības teorija. Drīzāk faktisko Rakstu rašanos vienkārši var uztvert tā, kā tas pienākas vienkāršam vērotājam no atsevišķu Rakstu visai atšķirīgajiem raksturojumiem. Svēto Rakstu cilvēciskie autori strādā tieši tāpat kā citi cilvēciskie autori, viņiem sava iedvesmotība pat nav kaut kā refleksīvi jāapzinās. Ja Dievs ar savu absolūto, formāli predefinējošo atpestījoši vēsturisko un eshatoloģisko gribu vēlas, lai pirmbaznīca būtu pilnvērtīga pestīšanas zīme visiem laikiem un tādējādi Viņš ar šo pilnīgi noteikto gribu vēlas visu to, kas ir konstitutīvs šai baznīcai (tātad arī un pirmām kārtām Rakstus), tad Viņš ir iedvesmojošais Rakstu *auctor*, pat ja Rakstu iedvesmotība ir "tikai" viens no momentiem Dieva baznīcas autorībā.

Rakstu nekļūdīgums

No mācības par Svēto Rakstu iedvesmotību teoloģija un oficiālā baznīcas mācība atvasina atziņu par Rakstu nekļūdīgumu (*Inerranz*), nemaldīgumu (*Irrtumlosigkeit*). Mēs, protams, reizē ar Vatikāna II koncilu varam sacīt: "Tā kā viss, ko pauž Dieva iedvesmotie autori jeb hagiogrāfi, ir jāuzskata par Svētā Gara izteiktu, tad jāapliecina, ka Rakstu grāmatas droši, uzticami un nekļūdīgi māca patiesību, kuru Dievs mūsu pestīšanas dēļ ir gribējis iekļaut Svētajos Rakstos." (*Dei verbum*, 11) Taču, ja mēs atzīstam Rakstu nemaldīgumu šajā pagaidām globālajā nozīmē un saskaņā ar Rakstu kā pestīšanas vēsts būtību, ar to vēl nekādā ziņā netiek atrisināti visi jautājumi par šā izteikuma jēgu un tā robežām un novērstas visas ar tiem saistītās grūtības, kuras var tikt izdibinātas, uztverot Rakstu tekstu faktisko saturu. Iepriekš Rakstu nekļūdīgumu visādā ziņā izprata pārāk šaurā nozīmē, īpaši kad iedvesma tika interpretēta verbālās iedvesmas nozīmē, bet hagiogrāfus uzskatīja tikai par Dieva sekretāriem, nevis par patstāvīgiem un turklāt ar vēsturiskiem nosacījumiem saistītiem literāriem autoriem. To, ka šeit vēl pastāv problēmas baznīcas mācības par Rakstu nekļūdīgumu izpratnē precīzākā izskaidrojumā, parāda arī nule kā citētā koncila teksts, no kura izriet, ka koncils nepārprotami

vēlējās atstāt atklātu jautājumu, vai izteikumam par patiesību, kuru Dievs vēlējās pierakstīt *mūsu pestīšanai*, ir ierobežojoša vai eksplikatīva jēga.

Mēs šeit, protams, nevaram aplūkot visas šīs grūtības un atbildēt uz visiem jautājumiem atsevišķi, jo vairāk tāpēc, ka šeit nav iespējams iedziļināties atsevišķos Rakstu tekstos, kam piemīt īpaša sarežģītība savas "patiesības" aspektā, bet mums tas jāatstāj ievaddisciplīnām un ekseģēzei. Mēs šeit nevaram sīkāk aplūkot jautājumu, vai pēdējā gadsimta pāvesta enciklikās līdz pat Pijam XII mācība par Rakstu nekļūdīgumu šur tur netika izprasta pārāk šaurā, it kā materiālistiskā nozīmē. Pats par sevi saprotams arī tas, ka dažas [lietas], kas šajā grāmatā tika pateiktas citās vietās (piemēram, par Kristus nemaldīgumu, pašu baznīcas dogmu nemaldīgumu), var tikt apstiprinātas atbilstošā nozīmē arī šajā jautājumā.

Šeit tikai pavisam īsi ir jāpasaka: Raksti kā vienotais un veselais ir Dieva neatgriezeniskā uzvarošā atpestīšanas apsolījuma (*Heilszusage*) objektivācija, vēršoties pie pasaules Jēzū Kristū, un, pastāvot kā vienotais un veselais, tie nekādi nevar izvest ārpus Dieva patiesības ietvariem. Viss atsevišķais tā patiesās jēgas pareizas izpratnes labad jālasa šā vienotā veselā kontekstā, tikai *tā* tas var tikt izprasts savā patiesajā nozīmē un tad jau tikt uztverts kā īsti "patiess", vajag (skaidrāk nekā iepriekš) pievērst uzmanību visai atšķirīgajiem atsevišķu Rakstu literārajiem žanriem un novērtēt tos, lai noteiktu atsevišķu izteikumu īsto nozīmi. (Piemēram, arī Jaunās Derības vēstījumu sakarībā nevar izslēgt, ka dažos gadījumos tie piedāvā midrāšveidīgas (*midraschartige*) formas – un jau sākumā tās domātas kā tādas –, tā ka vēstījuma "vēsturiskajai" patiesībai Rakstu jēgas izpratnē visnotaļ var būt tikai relatīva nozīme). Rakstos teiktais arī tiek sacīts vēsturiski un kulturāli nosacītos cilvēcisko priekšstatu horizontos, kas jāņem vērā, ja vēlamies sniegt pareizu atbildi uz jautājumu, kas "īsti" sacīts noteiktā tekstā. Brīžiem tīri leģitīmi var noteikt atšķirību starp kāda apgalvojuma "pareizību" un "patiesību"; nedrīkst no sākta gala bez atbildes atstāt jautājumu, vai kāda teikuma īsteni obligātā izteikuma jēga Rakstos nemainās tad, kad tāda grāmata, kas sākotnēji radusies ārpus kanona kā atsevišķa cilvēka darbs, pēc tam kā vienots veselums tiek ietverta kanoniskajos rakstos. Līdzīgi tam, kā pastāv *analogia fidei* kā hermeneitisks princips, kas ir praktiski nepieciešams, lai pareizi interpretētu atsevišķus baznīcas maģistērija izteikumus, un, pateicoties šim principam, atsevišķu teikumu vienmēr var pareizi saprast tikai baznīcas kopējās ticošās apziņas vienībā; tieši tāpat pēc analoģijas (vai arī kā šā principa pielietojuma atsevišķs gadījums) pastāv *analogia*

scripturae kā atsevišķu Rakstu tekstu iztulkošanas hermeneitiskais princips. Ja pastāv "patiesību hierarhija", ja tādējādi atsevišķam izteikumam ne vienmēr ir tāds pats praktiskais un teorētiskais svars kā citam, tad ir nepieciešams pievērst tam uzmanību, arī interpretējot atsevišķus Rakstu teikumus, turklāt "mazāk svarīgu izteikumu" salīdzinājumā ar citiem nedrīkst kvalificēt kā nepareizu vai melīgu.

Ja atzīst par noderīgiem un pielieto tādus un līdzīgus principus, kas izriet no lietas būtības (un no cilvēka runāšanas vispār), nevis kalpo lētai "aranžēšanai" un bailīgai grūtību notušēšanai, tad, protams, nevajadzēs neizbēgami nonākt apjukumā tāpēc, ka atsevišķus Rakstu izteikumus nākas it kā atzīt par "patiesiem" tajā to nozīmē, kas patiešām ir domāta un turklāt tiek atzīta par obligātu, kaut arī lietišķa un godīga ekseģēze gribētu tos izskaidrot kā nepareizus un kļūdainus (šādā nozīmē – Nē attiecībā pret "patiesību").

Raksti un maģistērijs

Saistībā ar Rakstu un maģistērija attiecībām pats nepieciešamākais tiks pateikts nākamajā sadaļā, kur būs runa par maģistēriju. Ciktāl vēlāku laiku baznīcas maģistērijs vispār pastāvīgi paliek saistīts ar sākotnējās baznīcas kā konstitutīva sākuma ticošo apziņu, kura ir autentiska un tīrā veidā objektivēta Svētajos Rakstos, – ciktāl tas ir tā, maģistērijs nepaceļas pāri Rakstiem, bet tā uzdevums ir tikai apliecināt Rakstu patiesību un uzturēt tajā dzīvīgumu un aizvien jaunu vienas un tās pašas pastāvīgās patiesības iztulkojumu cilvēciskās saprašanas vēsturiski mainīgajā horizontā.

Raksti un tradīcija

Ja pareizi saprotam visu līdz šim sacīto (un skaidrāk to attīstām), jāizveidojas arī pareizai izpratnei par to, kādas ir Rakstu un tradīcijas savstarpējās attiecības. Raksti paši ir sākotnējās baznīcas ticošās apziņas konkrētais process un objektivācija, ar kuru šī ticošā apziņa tiek tradēta nākamo laikmetu baznīcai. Kanona veidošanās ir process, kura leģitimitāte nevar tikt uzturēta tikai ar Rakstiem, bet tas pats ir fundamentāls tradīcijas moments. Un pretēji, Vatikāna II koncils noraidīja priekšstatu, pēc kura (mums šodien) tradīcija ir avots, kas pastāv līdzās Rakstiem un materiāli apliecina atsevišķus ticības saturus, kuriem nav nekāda pamatojuma Rakstos. Ja precīzākai izpratnei par attiecībām starp Rakstiem un tradīciju arī vēl nepieciešams zināms papildu teoloģiskais izgaismojums,

tad tomēr no jau iepriekš sacītā vajadzētu būt skaidram, ka reformatoriskā mācība par *sola scriptura* (vairs) nekalpo baznīcu dalīšanai, jo arī evaņģēliskā baznīca atzīst Rakstus kā sākotnējās baznīcas dzīvās ticošās apziņas objektivāciju jau pirmbaznīcas sludinājuma noteiktā plurālismā un tajā uzdotajās teoloģiskajās koncepcijās, kuru vienību galarezultātā rada vien baznīcas dzīvā ticošā apziņa.

Kas attiecas uz Svētajiem Rakstiem baznīcas un atsevišķu kristiešu dzīvē, tad šeit mums jānorāda uz Vatikāna II koncila Konstitūcijas *Dei verbum* sesto nodaļu un šī nodaļa jāiesaka svētīgai lasīšanai.

7. Par baznīcas maģistēriju

"Baznīcas maģistērija" unikalitātes problēma

Ja mēs vēlamies izprast patieso jēgu katoliskās baznīcas izpratnē attiecībā pret baznīcas maģistēriju, mums visupirms jāizvirza galvenais teoloģiskais jautājums, *kāpēc* vispār atbilstoši katoliskajai izpratnei baznīcā ir jābūt kaut kam līdzīgam autoritatīvam maģistērijam, kam noteiktos apstākļos dota absolūta, galīgi saistoša autoritāte attiecībā pret atsevišķa kristieša katoļa sirdsapziņu, kaut arī, lai šāda autoritāte konkrēti ietekmētu atsevišķu cilvēku, viņa sirdsapziņai ar brīvu lēmumu jāatzīst šī autoritāte.

Visupirms mums jāpārdomā, ka pirms Kristus baznīcas – neraugoties uz Dieva pestīšanas providenci, neraugoties uz patieso, pozitīvo pestīšanas un atklāsmes vēsturi, neraugoties uz oficiālo "baznīciskumu", kas pēc Dieva gribas pastāvēja Vecajā Derībā, – jebkāda maģistērija absolūta autoritāte nepastāvēja. Tās "oficiālie" pārstāvji paši varēja atkrist no Dieva, Viņa atklāsmes un žēlastības. Tieši to sludina kristietība, kad tā, no vienas puses, atzīst, ka ir radusies no Vecās Derības, bet, no otras puses, apzinās radikālu pārrāvumu pestīšanas vēsturē, jo oficiālā Vecā Derība neatzina Jēzu Kristu, bet Viņu noraidīja.

Tas katrā ziņā parāda: mēs arī katoliska veida dogmatiskajā eklesioloģijā nevaram apmierināties ar to, ka Dievs apbruņoja Jēzus Kristus baznīcas autoritātes – visu episkopātu ar Pēteri priekšgalā un viņa mantiniekiem – ar principiālu formālo autoritāti. Protams, pats par sevi tas ir pareizi, taču no pašas baznīcas dziļākās būtības nenāk patiesais iekšējais pamats maģistērija autoritātei, un tāpēc mums pastāvīgi draud

briesmas, ka mūs formālā veidā izpratīs aplami, jo mūsdienu cilvēkam šāda tik radikālas autoritātes koncepcija, kas pamatojas uz vienkāršu Dieva gribas formālu (*willentlich-formale*) lēmumu, vairs nešķiet ticama.

Maģistērija kristoloģiskais pamats

Šā iemesla dēļ mums jānoskaidro un jāizsaka baznīcas maģistērija autoritātes kristoloģiskais pamats. Bet šis pamats galu galā pastāv faktā, ka Jēzus Kristus pats ir absolūtais, neatgriezeniskais un neuzvaramais pestīšanas vēstures augstākais punkts. Jēzū Kristū principiālais Dieva pašvēstījums, uz kura dibinās visa cilvēces pestīšanas vēsture, ir sasniedzis tādu vēsturisko tveramību, ka rezultātā šajā eshatoloģiskajā fāzē Dieva pašvēstījuma kā patiesības un žēlastības, kā svētuma uzvara ir kļuvusi neatgriezeniska, un tā tas ir arī vēsturiskās izpausmes dimensijā. Jēzus Kristus ir fakts, kas cilvēkiem atklāj, ka Dieva pašvēstījums pasaulē dots kā galīgās mīlestības patiesība, un patiesā mīlestība ir ne tikai cilvēkam un viņa vēsturei piedāvāta, bet arī patiesi uzvar šajā vēsturē un vairs nevar tikt iznīcināta ar cilvēcisko Nē. Jēzus Kristus ir tas Vārds, kurā dialogs, kas līdz Kristum ir bijis atklāts dialogs, atklāta dramatiska darbība, kas izspēlēta starp Dievu un kreatūras brīvību, ir nonācis līdz pēdējam lēmumam. Dievs izsaka savu patiesību un mīlestību un īsteni noved to līdz uzvarai, Viņš neatceļ cilvēka brīvību, taču iekļauj to savas žēlastības suverēnajā varā tādējādi, ka šī cilvēces kā veseluma brīvība – par atsevišķu cilvēku un viņa individuālo likteni tas vēl neko neizsaka – īsteni pieņem un saglabā šo patiesību.

Par baznīcas palikšanu patiesībā

Tātad tieši Kristus baznīca pašreiz pārstāv šā pēdējā un uzvarošā Dieva vārda Jēzū Kristū pastāvīgo klātbūtni un vēsturisko tveramību. Ja Kristus patiešām pamato eshatoloģisko telpu un laiku, tad baznīcai vajag ņemt dalību šajā Dieva *uzvarošā* pašvēstījuma unikalitātē kā patiesībā un mīlestībā, t. i., baznīca kā veselums galu galā vairs nevar izkrist no patiesības un mīlestības. Tas tā ir nevis tāpēc, ka cilvēka brīvība vai viņa vēsture jau būtu likvidēta, bet gan tāpēc, ka Dievs savā varenajā Vārdā, Jēzū Kristū, ir padarījis par novecojušu jebkuru Nē iespējamību un jau īsteni ir izglābis cilvēka brīvību un viņa vēsturi Dieva dzīvē, Viņa patiesībā un Viņa mīlestībā.

Būtībā tieši evaņģēliskajam kristietim, kuram taču jāuztver kristietība kā pats varenākais uz cilvēku vērstais Dieva darbs, ir jāapgalvo,

ka Jēzus Kristus baznīca vairs nevar atkrist kā veselais no patiesības un žēlastības, no Dieva [dāvātās] pestīšanas un mīlestības. Un tā tas ir ne tāpēc, ka mēs, cilvēki, nevarētu pastāvīgi izkropļot patiesību, ne tāpēc, ka mēs vairs nebūtu meļi, kam vairāk patīk atrasties cilvēciskās tuvredzības horizontā nekā stingrās, cietās, neaptveramās Dieva patiesības gaismā, bet gan tāpēc, ka tieši Dievs savā žēlastībā, neraugoties uz mūsu cilvēcisko melīgumu, ir svinējis uzvaru Jēzū Kristū un ka Kristus uzvara saglabāsies kā eshatoloģiska darbība līdz tam laikam, kamēr Dieva patiesība neiemirdzēsies cilvēkam nepastarpināti.

Šā iemesla dēļ teoloģiskajā strīdā starp evaņģēlisko un katolisko baznīcas izpratni runa būtībā var notikt nevis par to, vai Jēzus Kristus baznīca var atkrist no Kristus patiesības vai ne, bet gan galu galā par to, *kā* konkrēti baznīcā uzvaru gūst uzvaroši paliekošais un savu patiesību vēstošais Dievs. Bet, ja mēs, sākot ar Jauno Derību un baznīcas pašizpratnes vēstures garumā sludinām, ka šai baznīcai ir hierarhiska struktūra, ka tajā ir autoritāte, kas māca Kristus misiju, tad katoliskais kristietis nevar ļaut sevi nostādīt dilemmas priekšā – vai nu atkrist no šīs patiesības un realitātes, vai arī noraidīt baznīcas struktūru tās konkrētajā hierarhiskajā noformējumā. Ja baznīcā ir maģistērija autoritāte, kas runā Kristus vārdā, nevis vienkārši, pamatojoties uz subjektīvo reliģiozitāti, runā kā Kristus sūtīta līdzīgi tam, kā Viņš pats ir Tēva sūtīts, ja ir kāda pienākumus uzliekoša mācība, tad katoliskajam kristietim nav iespējams izvēlēties starp atkrišanu no Kristus patiesības un tādu radikālu nepakļaušanos baznīcas autoritātei, kas no viņa prasītu noliegt un atraidīt konkrēto tās autoritāti. Ja baznīca, ciktāl tā ir Jēzus Kristus baznīca, neatkrīt no Kristus patiesības izšķirošā punktā un ja šī baznīca vienlaikus ir ar misionāriskām pilnvarām un autoritatīvām maģistērija tiesībām apveltīta baznīca – jau atbilstoši Jaunās Derības liecībai, atbilstoši apustuļu praksei arī Pāvila [baznīca] –, tad minētā dilemma šajā eshatoloģiskajā situācijā vairs nevar pastāvēt.

Maģistērija autoritāte atbilstoši katoliskās baznīcas izpratnei

Ņemot vērā to eshatoloģisko situāciju, kas ir paša Kristus situācija, katoliskā izpratne apgalvo, ka tur, kur baznīca sava maģistērija autoritātes personā, t. i., savu bīskapu un pāvesta personā vai pašas šo bīskapu virsotnes vārdā, īsteni ar *pēdējo* aicinājumu, mācot Kristus vārdā, panākas pretim cilvēkam, tur Dieva žēlastība un spēks kavē, ka šī maģistērija

autoritāte atkristu no Kristus patiesības. Mēs jau iepriekš uzsvērām, ka pāvesta un viņa bīskapu – kopā ar pāvestu – maģistērija autoritāte ir nevis tāda autoritāte, ar kuras starpniecību tiek dota jauna Dieva atklāsme, bet gan tāda autoritāte, kura kā obligāta visai baznīcai un realizējama visai baznīcai, atsevišķam cilvēkam un viņa ticošajai sirdsapziņai autoritatīvi pastarpina ticības izpratni ar baznīcu kā Jēzus Kristus baznīcu. Šī maģistērija autoritāte pastāvīgi mainīgajā vēsturiskajā konkretizācijā tikai iztulko, atklāj, aktualizē Kristus vēsti, taču faktiski tā to nepavairo un negūst nekādas jaunas atklāsmes. Tā zināmā mērā ir tikai tās visai baznīcai kopējās ticības – kas šai baznīcai galarezultātā tiek pastarpināta caur Kristus Garu un Viņa žēlastības uzvaru – konkrēts orgāns un vēsturiskās uztveramības nesējs.

Protams, ar šo izpratnes pēdējo, principiālo koncepciju vēl nepavisam nav pateikts viss, kas attiecas uz katolisko kristiešu praksi. Līdzīgi tam, kā tas ir ar dažādām citām autoritātēm, Kristus baznīcā pastāv pakāpienveida baznīcas maģistērija funkcija, kas ir piemērota konkrētajai ticības situācijai. Maģistērijs tikai relatīvi retos gadījumos runā, izmantojot visu savu autoritāti. Visbiežāk tā skaidrojumos, mācībās, interpretācijās, norādēs, brīdinājumos utt. maģistērija paša autoritāte, kas dota kopējā ticošajā baznīcas apziņā kā eshatoloģiskā lielumā, ierunājas kādā noteiktā, ne pašā augstākajā pakāpē. Un, protams, tam atbilstoši katoliskā kristieša sirdsapziņas pienākums attiecībā pret šo baznīcas autoritāti tās pakāpienveida lietojumā (*Einsatz*) ir ārkārtīgi atšķirīgs. Šeit nav iespējams detalizēti attīstīt kaut ko līdzīgu kazuistikai, kas [skaidrotu] šādu pakāpienveidību un katolisko kristiešu izturēšanos attiecībā pret maģistēriju. Tad vajadzētu apspriest ļoti daudzas lietas: jautājumu par dogmu attīstību, jautājumu par konkrētām institūcijām un iestādēm, kurās darbojas baznīcas maģistērija autoritāte. Nāktos nodarboties ar jautājumu, kā varētu atpazīt un novērtēt tādas maģistērija autoritātes un līdz ar to visas baznīcas līdzdalības noteiktu pakāpi, kādas ir katoliskā kristieša iespējas kritizēt, protestēt pret šiem maģistērija autoritātes zemākā līmeņa (*niedrigen*) skaidrojumiem, taču tie, protams, pastāv, un noteiktos gadījumos kristietim šīs iespējas pat *ir* jāizmanto. Kaut kas līdzīgs maģistērija autoritātei pastāv arī evaņģēliskās kristietības ietvaros; tur mācības jautājumos noteiktos apstākļos tiek organizēti disciplinārie procesi; citiem vārdiem, baznīca nevar būt baznīca, ja tai nekad, nekādos apstākļos nebūtu drosmes pasludināt anatēmu, ja tā var paciest visu un jebko, atzīstot to par līdztiesīgu kristietisko

viedokli. Atšķirība no katoliskā kristieša tādā gadījumā pastāv tikai tur, ka evaņģēliskā baznīca noraida baznīcas maģistērija viedokļa absolūto nepieciešamību un tā *galīgo* saistīgumu.

"Patiesību hierarhija" un tās subjektīvais apstiprinājums

No sākta gala nav iespējams aplūkot baznīcas mācības atsevišķus izteikumus izolēti. Ticībai tie kļūst saprotami, tikai ticīgajam sevi nododot šo atklāsmes patiesību kopumam. Vatikāna II koncila Dekrēts par ekumenismu, kā jau tika minēts, norāda uz "patiesību hierarhiju" (*Unitatis redintegratio,* 11), kurām, neraugoties uz to, ka visas [patiesības] pamatojas uz atklāsmi, ir visai atšķirīga saistība ar pašu ticības kodolu. Sakarā ar to gan objektīvi, gan arī subjektīvi atsevišķais vienmēr var tikt izprasts tikai visā savas būtības veselumā. Ticība nav savas pozīcijas noteikšana attiecībā pret kādu atsevišķu izteikumu summu, to pieņemšana un eksistenciēla realizācija; ticība vienmēr tiecas pie patiesības vienotā veseluma, bet tāpēc arī atsevišķo tā vienmēr var izprast tikai veselajā ticības aktā. Jo ticība tver un stata atsevišķus izteikumus kā personisku attieksmi pret sevi pašu atklājošo Dievu, [kas izpaužas] personiskās attieksmes aktā pret pašvēstošo dzīvo Dievu kā tādu. Tāpēc, runājot par katoliskā kristieša ticību, mēs noteikti domājam kādu artikulētu, materiālā ziņā savstarpēji atšķirīgu atsevišķu izteikumu summu, proti, baznīcas dogmatikas izteikumu summu; taču šī summa realizējas un tiek izzināta tikai aktā, kas vērsts nevis uz cilvēciskās ticības apliecinājumiem, bet uz nepastarpinātu saikni ar Dievu, šī summa ir sasniedzama tikai kā šāda summa, šāda vienība tāpēc, ka sevi atklājošais dzīvais Dievs ir *viens* (*einer*) – arī savā attiecībā ar mani. Šo izteikumu pozitīvajai summai ir kāda iekšējā savstarpējā saistība, pilnīgi noteikta struktūra, un arī ticības akts pamatos kā atsevišķa [cilvēka] subjektīvs akts ir kaut kas atsevišķs un vienots.

Tas nozīmē, ka kristīgais katolis, kurš patiesi ir izpratis baznīcas maģistērija būtību, patiesības eshatoloģiskās realitātes un personiski sevi atklājušā Dieva būtību, nevar izvēlēties starp baznīcas ticības izteikumiem, kas ir atklāti atsevišķam cilvēkam, un dogmām, kuras autoritatīvi māca baznīca, tādā nozīmē, lai pieņemtu vienu no izteikumiem kā viņam atbilstošu, kā patiesu vai varbūtēju, bet citus noraidītu. Kaut arī katoliskā baznīca ir cilvēka sevis nodošana ticošai vienotai baznīcas kā autoritatīvi noformētai baznīcas izpratnei, nevis subjektīvā patvaļā veidota cilvēkam personiski piemērotu viedokļu izvēle, tomēr, neraugoties

uz to, pastāv subjektīva šīs patiesību hierarhijas pārbaude – patiesību, kurām ir dažāda saistība ar kristīgās ticības kodolu un būtību. Protams, subjektīvi īstenotas ticības ietvaros tāda atšķirība ir daudz iespējamāka. Kristietiskais katolis vienmēr dzīvo ar vienotu Jēzum Kristum ticošas kopienas ticības izpratni, un tādu izpratni viņš rod savā baznīcas kopienā. Taču no tā neizriet, ka viņam obligāti ir jāpārbauda visa vēsturiskā un praktiskā ticības diferencētība un izvērsums. Atsevišķam kristietim, arī katoliskajam kristietim, kurš absolūti pieņem baznīcas autoritāti, ir iespējams leģitīmi atsaukties uz baznīcas *fides implicita.* Ne katram kristietim jābūt vienādā veidā ieinteresētam visā eksistenciēlas ticības līmenī. Daži jautājumi, bet arī visnotaļ skaidras baznīcas ticības izpratnes tēmas, kuras viņu neskar un nevar viņu tuvāk skart viņa konkrētajā eksistenciēlajā situācijā, viņš atstāj pašas baznīcas ticošajai apziņai. Pat jāteic, ka brīžiem kristietim labāk zināt mazāk par dažām katoliskā katehisma detaļām, bet patiesi un sākotnīgi piepildīt pašus pēdējos, izšķirošos jautājumus: Dievs, Jēzus Kristus, Viņa žēlastība, grēks, mīlestība, vienotā mīlestība pret Dievu un tuvāko, lūgšana. Ja viņš to sasniegs, tad mierīgi varēs arī ignorēt dažus katehisma jautājumus, kuri viņā nerada nekādas šaubas. Kristietis no sākta gala dzīvo baznīcas vispārējā ticošā apziņā, jo viņa ticošā apziņa ir atkarīga no tās, un ne tikai ārējās formālās skolas autoritātes dimensijā, bet arī priekšmeta iekšējā realitātē, kurai viņš tic un kura ir dota kā ticības un baznīcas priekšmets, t. i., Dieva žēlastībā.

Jautājums par dogmu attīstību pēc Tridentas koncila

Ir pietiekami daudz evaņģēlisko teologu, kuri uzskata par iespējamu, ka sadalītā Vakarzemes kristietība varētu apvienoties tajās dogmatiskajās mācībās, kuras jau bija pirmsreformācijas baznīcas kopējs īpašums. Taču viņu ieskatā Romas katoļu baznīca, pieņemot savas pēctridentas dogmas par pāvesta primātu un maģistērisko autoritāti, Svētās Jaunavas Marijas nevainīgo ieņemšanu un Svētās Jaunavas debesbraukšanu, par obligātām pasludināja tādas dogmas, kuras kristietim, ja viņš nav katolis, ir noteikti jānoraida. Šie teologi apgalvo, ka katoliskajai baznīcai noteikti ir izsakāmi pārmetumi par to, ka tā radīja jaunus un nepārvaramus šķēršļus tam, lai apvienotos, tādus šķēršļus, kuri nepastāvēja līdz 16. gs., kad notika šķelšanās. Bez šaubām, ir jāatzīst: katoliskajā baznīcā līdz reformācijai šīs dogmas nepastāvēja tādā teoloģiskās refleksijas pakāpē un refleksīvā noteiktībā un saistīgumā. Ir pievienotas tādas dogmas, kuras

kā katolisku ticības mācību – līdzās vienošanās [panākšanai] strīdīgajos jautājumos renesanses laikmetā – vajadzētu pieņemt evaņģēliskajam kristietim, ja viņš vēlētos kļūt par katoli.

Romas bīskapa primāts un viņa maģistēriskā autoritāte

Visupirms attiecībā uz jautājumu par Romas bīskapa, pāvesta pretenzijām uz primātu un – ar noteiktiem nosacījumiem – viņa nekļūdīgu (*unfehlbaren*) maģistērisku autoritāti ir jāteic, ka pāvestam kā baznīcas redzamajai galvai tiek pierakstītas tikai tās prerogatīvas, kuras atbilstoši katoliskajai un pirmsreformācijas ticības izpratnei viennozīmīgi pieder baznīcai kā tādai. Pirmsreformācijas baznīcai nevar būt nekādu šaubu par to, ka baznīca kā tāda savā koncilā var runāt ar galīgu neatgriežamu autoritāti, kas kristieša sirdsapziņai izvirza saistīgas normas. Senie koncili atbilstoši šādai izpratnei tika aplūkoti kā galīga, nerevidējama, taču attīstīties varoša baznīcas mācība un kā normas, kas saistīgas ticošu kristiešu sirdsapziņai. Šā iemesla dēļ attiecībā uz pāvesta maģistērisko autoritāti paliek tikai jautājums, vai tāda autoritāte, kāda bija baznīcai atbilstoši pirmsreformācijas ticības izpratnei, varētu pienākties arī pāvestam kā tādam. Kad mēs sakām "pāvestam kā tādam", tad tas, protams, nenozīmē "pāvestam kā privātpersonai". Drīzāk tas nozīmē: "pāvestam, ciktāl viņš ir augstākā autoritāte hierarhiskā baznīcā un ciktāl viņš tādā [līmenī] darbojas". Ar to ir domāts, ka pāvests ir nekļūdīgs tikai tajā gadījumā, kad viņš, savas augstās autoritātes aicinājuma [vadīts], pieņem galīgo lēmumu jautājumā par Rakstos dotās atklāsmes un līdz ar to arī tradīcijas interpretāciju.

Tādējādi Vatikāna I koncilā pieņemtā dogma nenozīmē neko citu kā to, kas katoliskā ticības izpratnē baznīcā, ekumeniskajos koncilos par pāvestu ir izteikts un bijis jau vienmēr. Šeit vajadzētu sacīt, ka tādas funkcijas piešķiršana noteiktai personai baznīcas hierarhijā nerada lielākas grūtības kā tad, ja tā tiktu piešķirta koncilam vai episkopātam kā veselumam, ja atceramies, ka pāvests vienmēr jāuzskata par darbojošos virsotni, par personu, kas pārstāv visu bīskapu kolēģiju. No baznīcas viedokļa un tā [perspektīvā], par ko te ir runa, šajā jautājumā būtu nevietā ienest kaut kādas demokrātiskas šaubas. Ir pilnīgi skaidrs, ka liels skaits bīskapu ir reprezentatīvs, un šajos galīgajos lēmumos par reliģijas jautājumiem, kas attiecas uz galējo dziļāko cilvēka sirdsapziņu, tas nekādā ziņā negarantē vairāk patiesības un nekļūdīguma kā atsevišķa persona; nākas vien atzīt, ka arī viss episkopāts koncilā

un pāvests kā tā saucamā atsevišķā persona ir jāuzlūko kā konkrētās baznīcas konkrētība – baznīcas, kura šajā patiesības eshatoloģiskajā realitātē tiek uzturēta nevis ar izglītotu cilvēku spējām, prātu vai teoloģisku izglītību, bet gan ar Kristus Garu. Ja to saprotam tādā veidā, tad galarezultātā var sacīt, ka personālais sinodiālā, koleģiālā pārstāvniecības orgāna vadītājs ir kaut kas saprotamāks un dabiskāks jau no vienkārša cilvēciska viedokļa. Protams, no tā paša cilvēciskā viedokļa pāvesta autoritāte vienmēr ir kaut kas neiedomājami riskants, viņam kā pa naža asmeni ir jānoiet, no vienas puses, starp cilvēcisko galīgumu, vēsturiskumu, noslieci uz kļūdām un, no otras puses, starp Kristus Gara spēku, kas baznīcu, neraugoties uz tās cilvēcīgumu un par spīti tam, ir saglabājis savā patiesībā. Taču tā tas ir arī visai baznīcai. Jo liels skaits cilvēku nepadara cilvēku un cilvēci par mazāk cilvēcisku nekā atsevišķs cilvēks, tā ka šeit nav runa par kolektīvu patiesības atrašanu, kur principā lielākam skaitam cilvēku patiešām ir vairāk izredžu rast patiesību nekā vienam. Jo šeit ir runa par to, ko baznīcai dāvā Gars. Līdzīgi tam kā Garam galu galā šajā ticības patiesībā kā brīvā cilvēka lēmumā obligāti nav jāvēršas pie atsevišķa cilvēka un viņa sirdsapziņas un arī pat pie visas baznīcas kopumā, bet sadzirdēta un ticoši pieņemta ticība ir pamatā mācāmai un autoritāri pasludināmai ticībai, tāpat savā būtībā ideja, kas stāv aiz Romas pāvesta maģistēriskā primāta – tieši tas, ka tāda maģistēriska autoritāte nekādi nevar tikt atdalīta no konkrētās personas –, visnotaļ ir ideja, kas pietiekamā veidā sniedz iekšējo teoloģisko primāta attaisnojumu.

Atbilstoši mūsu izraudzītajai pastarpinātajai metodei mēs negrasāmies pāvesta nekļūdīgo maģistērisko autoritāti atvasināt tiešā Bībeles teoloģijas veidā, piemēram, no Mt 16:18. Runa šeit ir par jautājumu, vai katoliskā baznīca kļūdījās, kad tās episkopāts Vatikāna I koncilā pasludināja, ka šī pāvesta prerogatīva ir tās ticības izpratnes īsta sastāvdaļa, vai tā nenostājās pret dziļāko kristietības būtību tā, ka kristietim kristietības vārdā vajadzētu aiziet no katoliskās baznīcas. Ja baznīcā ir un var būt tāda galēji nepieciešama maģistērija autoritāte, tad no teoloģijas redzesviedokļa nav pamata kristietības vārdā protestēt pret tādas pilnvaras personisku nesēju.

Tas izriet arī no novērojuma, ka jau Luters un vēl jo vairāk mūsdienu evaņģēliskā teoloģija noliedz tādu absolūtu nepieciešamību ticīgā sirdsapziņai, patiesībā ne tikai pāvestam, bet arī koncilam un jebkurai citai uztveramai un rīcībspējīgai autoritātei baznīcā. Bet līdz ar to atšķirība

starp dažādiem mūslaiku kristietības tipiem īstenībā no atšķirības, kuru radīja tikai Vatikāna I koncils, kļūst par atšķirību, kuru vajag datēt ar vēl krietni agrāku laiku nekā reformācija. Jo tas, ka, piemēram, pirmajiem ekumeniskajiem konciliem no *formālā* viedokļa bija tāda pati autoritāte kā pašiem Rakstiem un ka iebildumi pret to apgalvojumiem vienkārši iznīcinātu baznīcu un kristietību, baznīcai un tās ticošajai apziņai bija skaidrs jau tajos laikos, kad vēl nepastāvēja šķelšanās ne starp reformatoriem un katoļiem, ne Austrumu un Rietumu kristietību.

Ja baznīca ir viena un ja vienība, neraugoties uz vietējo episkopālo baznīcu daudzumu, ir viena un kā tādai tai ir darbaspējīga virsotne un tāda tai arī ir nepieciešama, tad tas nozīmē, ka nevar būt principiāls protests kristietības vārdā attiecībā uz īsto pāvesta varas primātu atšķirībā no viņa maģistēriskās autoritātes. Ar to tāda personāla virsotne ar primātu, vadošu varu pār baznīcu vēl nav pozitīvi atvasināma. Taču jāteic, ka šādas virsotnes esamība īstenībā nav pretrunā kristietības – proti, tādas kristietības, kas dota konkrētā kopīgā baznīcā, – būtībai.

"Jaunās" dogmas par Mariju

Arī "jaunās" dogmas par Mariju jāaplūko kā kopīgās kristīgās ticības izpratnes daļa. Mēs tās pareizi varam izprast tikai tādā gadījumā, ja īsti ticam un par būtisku kristietības sastāvdaļu uzskatām to, ko mēs saucam par paša mūžīgā Logosa iemiesošanos miesā, kas līdzīga mūsējai. Izejot no šās pozīcijas, saskaņā ar Rakstu liecību visupirms jāteic, ka Marijas nozīmi nevar reducēt vienkārši uz individuālu epizodi kādā teoloģiski neinteresantā Jēzus biogrāfijā, bet ka tā šajā pestīšanas vēsturē ir svarīgs pestīšanas vēsturisks lielums. Kad mēs lasām Mateja, Lūkas un Jāņa evaņģēliju, kad mēs lūdzamies Apustuliskajā ticības apliecinājumā, kur tiek vēstīts par Jēzus, Dievišķā Logosa, dzimšanu no Jaunavas Marijas, tad redzam – lai cik vienkārši tas tur arī būtu izklāstīts –, ka Marija nebija tikai Jēzus māte bioloģiskā nozīmē, bet ka viņa tiek uzskatīta par tādu, kurai piemīt pilnīgi noteikta un unikāla funkcija šajā oficiālajā un mums atklātajā pestīšanas vēsturē. Apustuliskajā ticības simbolā Marija ieņem tādu vietu, kuru katrā ziņā neapstrīdēja arī pats Luters, lai gan viņam likās, ka tālaika Marijas kulta laikmetā, vēlīno viduslaiku laikmetā, bija tendences, kas apšaubīja vai noliedza *sola gratis* principu.

Dogmā tiek apgalvots tikai tas, ka Marija ir radikāli glābta. Tāpēc pamatkoncepcija – ka Marija kā tāda, kas savā personiskajā, nevis tikai bioloģiskajā mātes [esamībā] ir ticoši pieņēmusi pasaules pestīšanu, ir

arī augstākais un radikālākais pestīšanas īstenošanas, pestīšanas augļa, pestīšanas pieņemšanas gadījums – ir gluži pašsaprotama. Varētu sacīt, ka tāda izpratne pusotra tūkstoša gadu garumā bija kaut kas visnotaļ pašsaprotams – kaut arī ne vienmēr tik skaidri reflektēts – gan Austrumu, gan arī Rietumu baznīcā. No šejienes viegli saprast, ko nozīmē "nevainīgā ieņemšana" un "uzņemšana debesīs", un nedomāt, ka tās ir tādas dogmas, kuras nācās papildus izspekulēt pie īsteni galīgās kristietības būtības. Ja šodien evaņģēliskais kristietis teic, ka viņš jūt augstākās pakāpes problemātiskumu pašā iedzimtā grēka idejā, ja mēs šodien vairāk nekā jebkad – turklāt pilnīgi senajā bibliskajā garā – jūtam, ka ar Kristus pestītgribu un atsvabināšanu Ādama grēks ir pārvarēts un aptverts, tā ka mums jāteic: mēs vienmēr esam svētītie un atsvabinātie, ja esam cēlušies no Kristus, tāpat kā esam bezpneumas grēcinieki, ja uzskatām sevi par tādiem, kas cēlušies no Ādama, – tādā gadījumā izteikums, ka Dēla māte no sākta gala bija Dieva absolūtās pestītgribas ticībā un mīlestībā domāta un gribēta kā tā, kas ieņem sevī Pestītāju, nesagādā īpašas grūtības.

Svētākās Jaunavas Marijas uzņemšana (*Assumptio*) ar miesu un dvēseli debesīs mums saka tikai to, ko mēs atzīstam Apustuliskajā ticības simbolā, proti, miesas augšāmcelšanos un mūžīgo dzīvi. Kā precīzāk no teoloģiskā viedokļa būtu jāskaidro miesas augšāmcelšanās, par to vēl būs runa, kad pievērsīsimies eshatoloģijas tēmai. Jebkurā gadījumā evaņģēliskajā teoloģijā vismaz iespējams priekšstats, ka vienotā un veselā cilvēka pabeigtībai nav obligāti jānotiek uz tās laika ass, uz kuras atrodamies mēs, bet tā notiek mirstošā cilvēka paša eshatoloģijā. Tātad, ciktāl mēs kā katoļi uzskatām Vissvētāko Jaunavu par tādu, kas sasniegusi pilnību, pateicoties viņas pilnīgi īpašajam stāvoklim pestīšanas vēsturē, un tāpēc, ka viņa atzīstama par radikāli izdevušos pestīšanas gadījumu, tad vismaz teoloģiski nav izprotams, kāpēc šādai dogmai vajadzētu būt pretrunā ar kristietības būtību.

Vai vietā un laikā bija tas, ka šo dogmu definēja Pijs XII un kāpēc [viņš to darīja], par to var turpināt teoloģiskas pārdomas, bet šeit katolim nav nekāda pienākuma šajā sakarībā gūt kādu noteiktu viedokli. Taču katrā ziņā ir redzams, ka ar šo dogmu nav pateikts nekas tāds, kas būtu principiālā pretrunā ticības īstajai substancei. Jo Marijas [gadījumā] mēs atzīstam to, ko atzīstam kā mūsu gaidas sev pašiem. Šī uzņemšana debesīs nav nekas cits kā pilnveidojums Dieva pestīšanas darbam, kas veikts ar vienu cilvēku, ar šo cilvēku, tāda veida pestīšanas darba un

tādas žēlastības veikšana, kādu mēs sagaidām arī sev. Tātad šīs dogmas pamatsubstance, tas, kas objektīvi ar to tiek domāts, visnotaļ ir pašsaprotams visiem kristiešiem.

Pirmajā refleksijas pakāpē nav iespējams tieši apspriest nākamo jautājumu, kādā veidā dogmas par Mariju vismaz implicīti ietvertas apustuliskajā tradīcijā – kaut arī tās, protams, eksplicīti neapstiprinās Rakstos un to nebija pirmo gadsimtu eksplicītajā tradīcijā – un kā ir attīstījušās principiālās zināšanas par Vissvētākās Jaunavas atpestījoši vēsturisko stāvokli.

8. Kristietis baznīcas dzīvē

Par kristieša baznīciskumu

Kristīgās ticības un šeitesamības izpratnē baznīcai ir jāpastāv. Kristietība nav reliģiskā entuziasma, atsevišķa cilvēka reliģiskās pieredzes radījums, bet tā atnāk pie atsevišķa cilvēka tajā ceļā, kādā viņš parasti gūst arī savu dzīvi, arī garīgi – no vēstures. Kristietis nekad neattīsta un neizvērš pats sevi it kā no savas būtības tīri formāli iepriekšdotas struktūras, bet gan pieņem savas dzīves konkrētību no cilvēku kopienas, no interkomunikācijas, no objektīvā gara, no vēstures, no tautas, no ģimenes un attīsta šo savas dzīves konkrētību (lai cik sena un personiska tā arī būtu) tikai šajā kopienā. Tas attiecas arī uz pestīšanu un kristīgo reliģiju, uz katra atsevišķa cilvēka kristietību. Protams, kristietis ir kristietis savas dievišķotās būtības pašās dziļākajās saknēs. Un viņš nekad nebūtu un nebūtu kļuvis par kristieti, ja nedzīvotu no savas dievišķotās būtības paša dziļākā un ar žēlastību apveltītā centra. Bet tieši tas, kas viņš tā no saknēm, pat no savas individuālākās šeitesamības sākotnes caur Dieva žēlastību ir, no kuras jomas viņš nekādi nevar iziet, – tieši tas viņam nāk pretim kā viņam piemītošais (*das Eigene*) no konkrētās pestīšanas vēstures: kristiešu apliecinājumā, kristiešu kultā, kristiešu sabiedrības dzīvē, t. i., izsakoties īsāk – baznīcā. Vispersoniskākās pieredzes žēlastības absolūti individuāla kristietība un baznīcas kristietība nav radikālas pretrunas tāpat, kā to nedrīkst apgalvot arī par miesu un garu, par cilvēka transcendentālo būtību un viņa vēsturisko stāvokli, par individualitāti un komunikāciju. Abi ir savstarpēji nosacīti. Caur to, ko mēs saucam par baznīcu, vēsturiskajā konkrētībā pastarpinās tas, kas mēs esam no

Dieva. Un tikai šajā pastarpinātībā un caur to mēs pilnā mērā iegūstam paši savu realitāti, savu pestīšanu. Tāpēc baznīca ir un tai ir jābūt. Tā ir vienkārši dabiska jebkuras konfesijas kristietim, dabiska tam, kas ir viņa kristietiskās šeitesamības nepieciešama dimensija.

Šā iemesla dēļ kristietis, raugoties skaidru skatienu, var arī turpmāk šajā baznīcā saskatīt savas kristietiskās ikdienas baznīcu. Protams, pastāv – turklāt jau kopš Jaunās Derības (sk., piemēram, Vēstuli efesiešiem) – baznīcas himniskais entuziasms. Bet, lai cik pareizi arī būtu tas, kas tiek pārdzīvots un izteikts tādā entuziasmā, kristietis tomēr patiesībā nedrīkst novērsties no baznīcas saprātīgas ikdienas realitātes. Līdzīgi tam, kā mīlestība uz savu tēvu, uz savu māti, uz savu vēsturisko situāciju, uz savas tautas misiju un vēsturisko uzdevumu ir savienojama un pat ir jāsavieno ar absolūti saprātīgu praktisku godīgumu, kuram ir redzams savas vecāku mājas galīgums un problemātiskums, – godīgums, kas pamana savas tautas vēstures šausminošās [puses], apzinās arī garīgās problēmas, Vakarzemes objektīvā gara problēmas – tāpat mēs varam un mums jāvar reizē ar Apustulisko ticības simbolu apliecināt svēto katolisko baznīcu. Tieši tāpēc mums baznīca jāskata visā tās konkrētībā, ierobežotībā, ar tās vēstures nastu, ar visām tās neveiksmēm, varbūt arī ar malduceļiem, kurus tā gāja savā attīstībā, un *tādā veidā* bez ierunām jāpieņem šī baznīca kā mūsu kristietiskās esamības telpa – pazemībā, drosmīgā saprātīgumā, patiesā, darboties gatavā mīlestībā pret šo baznīcu un gatavībā šo pašu nastu nest līdzi uz sevis un savā dzīvē, nepievienojot šai baznīcas nastai vēl arī mūsu pašu liecības vājības. Jo galarezultātā ir tā – un tas arī ir viens no baznīcas jaunās katoliskās izpratnes un pārdzīvojuma momentiem, kā tas izklāstīts Vatikāna II koncilā: baznīca esam mēs paši, nelaimīgie, primitīvie, bailīgie cilvēki, kas kopā tad arī veido baznīcu. Ja mēs aplūkojam baznīcu it kā no ārienes, tad mēs vienkārši neesam aptvēruši, ka baznīca esam mēs un ka būtībā mūsu pašu trūkumi nostājas mūsu priekšā, kad mēs raugāmies uz baznīcu. Kristietim ne tikai nav tiesību savu baznīcu melīgi idealizēt; viņam ir arī ticības pienākums šajā konkrētajā baznīcā apzināt, kur ir nabadzīgums, vēsturiski draudi, vēsturiska pasivitāte vai vēsturisks Dieva baznīcas maldu ceļš, – apzināt tajā Jēzus Kristus sapulcinājumu. Jo šeit, šajā kalpa tēlā, zem tās Kunga krusta, pastāvīgās ciešanās no tumsas un nāves varām, tur un nevis tam līdzās notiek Dieva žēlastības uzvara mūsos, kas pulcējušies šajā baznīcā. Jo šī baznīca tomēr vienmēr paliek dzīva, jo tajā ne tikai īstenojas ticība, cerība un mīlestība, ne tikai

tiek svinēts Kunga Svētais vakarēdiens, ne tikai tiek pasludināta Kunga nāve, bet vienmēr pietiekami rod izpausmi cilvēks, kas ar atklātu sirdi un ticošu aci raugās uz to, arī tas, kas īsti veido baznīcu.

Par baznīcas tiesībām un kārtību

Baznīcai kā kopienai, kā Kristus miesai, kā ticīgo sapulcinājumam, kā Kristus, viņa vārda un Viņa žēlastības pārstāvei nepieciešami ir jābūt strukturētai arī hierarhiski. Bez svētajām tiesībām, bez funkciju, uzdevumu, bet līdz ar to arī atsevišķu [personu] tiesību dalīšanas, bez tādas funkciju diferenciācijas kopienā baznīca pārstātu būt baznīca, Dieva tauta, Kristus miesa un ticīgo draudze. Tā kļūtu par savstarpēji nesaistītu reliģiozu individuālistu konglomerātu. Baznīcā ir jābūt svētai kārtībai, svētām tiesībām, tostarp pilnvarām, kuras var un kuras kādam likumsakarīgi vajag izmantot attiecībā pret citiem. Un tāpēc bez visu baznīcas locekļu pilnvarām liecināt patiesību pastāv vadības un baznīcas pārvaldes pilnvaras: atsevišķas vietējās baznīcas un visas baznīcas kopumā. Katra reliģiskā kopiena, kas sevi sauc par kristiešiem, agri vai vēlu sev noteica kādu savu kārtību, radīja baznīcas tiesības. Nav svarīgi, kā atsevišķā gadījumā precīzāk interpretēt tādu tiesību prasīgo varu, taču visur pastāv pārliecība, ka atsevišķam kristietim ir reāli savas ticības sirdsapziņas pienākumi pret baznīcas autoritāti un tās nepieciešamajām, no pašas lietas būtības izrietošajām prasībām.

Protams, pastāv būtiska atšķirība starp dievišķo bausli, Dieva un Kristus prasībām attiecībā pret atsevišķu cilvēku sirdsapziņu, no vienas puses, un tādām pretenzijām, ar kādām pie katoliskajiem kristiešiem vēršas baznīca, pamatojoties uz savu vadošo varu, no otras puses. Dievišķais bauslis un baznīcas bauslis nav viens un tas pats. Otrajā [gadījumā] pie mums vēršas cilvēciska autoritāte, kaut arī tā guvusi leģitimāciju pēc Dieva gribas. Šī autoritāte izpaužas tiesībās, sakārtotos tikumos, kopīgi dzīvotā baznīcas dzīvē. Tas viss, kaut arī tas vēršas ar pretenzijām pie atsevišķa kristieša sirdsapziņas, principā ir maināms – atšķirībā no dievišķā baušļa –, un ticīgie to visu var kritizēt un prasīt pārmaiņas. Dievišķo bausli, kas [izriet] no cilvēka būtības vai no Kristū iemiesotās vēsturiskās pestīšanas dziļākās būtības, baznīca var tikai sludināt. Tik, cik tas iespējams, tā var censties, lai šis bauslis tiktu izpildīts. Taču pati tā ir pakļauta šim bauslim, tā nevar to mainīt; tā var to izskaidrot, taču tā nav šā baušļa saimniece. Bet daži baušļi, piemēram, par gavēni un atturēšanos noteiktās dienās, daudzi baznīcas tiesību nolikumi, kas visai

praktiski skar atsevišķa cilvēka dzīvi, ir baznīcas baušļi, un kristīgā katoļa attieksme pret šiem baznīcas baušļiem ir būtiski atšķirīga salīdzinājumā ar attieksmi pret tieši dievišķajām normām un baušļiem. Šo divu veidu baušļu tiešā izcelsme, izmaiņu iespējamība vai neiespējamība, reliģiskā un eksistenciēlā nozīme būtiski atšķiras. Lai arī baznīcas baušļi ir uz kristīgā katoļa sirdsapziņu vērsti baušļi, tomēr kristīgā katoļa attieksme pret tiem ir daudz brīvāka nekā tad, kad pie cilvēka vēršas paša Dieva griba, tostarp arī tad, kad šī griba izteikta ar baznīcas muti. Šeit mūsu uzdevums nav novilkt robežu starp šiem diviem baušļu veidiem visās detaļās un konkrētos jautājumos. Taču, ja vajadzīgs konkrēts piemērs, tā saucamais svētdienas bauslis būtībā nevar tikt reducēts uz Sīnaja [kalnā] dotā baušļa svētumu un nevar tikt uzskatīts par tiešu dievišķo bausli. Taču pilnīgi cits jautājums ir, kāda konkrēta ārpus baznīcas baušļa ietvariem izejoša Gara realizācija slēpjas aiz katra tāda baušļa, piemēram, aiz tā, kā baznīca kristiešiem prasa attiekties pret Kristus Svēto vakarēdienu. Uz baznīcas, nevis dievišķajiem baušļiem attiecas arī daudz kas no tā, kas skar baznīcas kārtību un laulības regulāciju. Pieklājas, ka kristīgais katolis, pat ja viņš nav ne teologs, ne garīdznieks, kaut ko zinātu par šo robežu starp dažādiem baušļu veidiem, jo tas skar viņa dzīvi, un spētu pielietot šo atšķirību savā konkrētajā dzīvē. Attiecībā uz baznīcas baušļiem, kuri nav tieši Dieva doti, pastāv daudz lielāka telpa atsevišķa cilvēka interpretācijām, kurš visnotaļ ir spējīgs saprast to, ka noteiktos apstākļos viņš savā sirdsapziņā var justies nesaistīts ar noteiktu baznīcas bausli vai attiecīgu baznīcas priekšrakstu. Attaisnojums kāda baznīcas baušļa nepildīšanai var būt kaut vai, piemēram, mīlestība, bet ne obligāti galēja nepieciešamība, un bez tā vēl dabiski pastāv arī skaidrs baznīcas atbrīvojums, ko devusi kāda baznīcas autoritāte.

Tiesību relativitātes līmeņi

Ir iespējams gadījums, ka starp baznīcas noregulētā un regulējamā līmeni, no vienas puses, un atsevišķa kristieša reālo sirdsapziņas sfēru, no otras puses, pastāv nesaskaņa, un šo nesaskaņu nevar novērst ar materiālām vai saturiskām normām. Turklāt jau no paša sākuma ir jāpievērš uzmanība tam, ka runa ir nevis par baznīcas autoritāti, bet par praktiska rakstura baznīcas normām, par baznīcas baušļiem, par baznīcas likumu, par baznīcas kanoniskajiem priekšrakstiem, kuri, protams, vēršas pie atsevišķa kristīgā katoļa sirdsapziņas, ar pilnām tiesībām prasot lojālu paklausību. Taču, jo sarežģītāka kļūst cilvēka

dzīve, jo diferencētāks kļūst – un viņam ir tiesības tādam kļūt – atsevišķs cilvēks arī baznīcā, jo biežāk vērojama nesaskaņa starp baznīciski noregulēto un regulējamo un atsevišķa kristieša konkrēto situāciju. Izglītotam mūsdienu kristietim ir jāzina: kaut kas tāds patiešām pastāv.

Baznīcā attiecībā uz tās *tiesībām* pastāv patiesa relativitāte. Tādai tiesību relativitātei baznīcā, protams, arī ir ļoti dažādi varianti un pakāpes atbilstoši tam, vai runa ir par, piemēram, sakramentiem, to nepieciešamību un obligātumu, vai arī par baznīcas tiesībām, kam nav sakara ar sakramentiem; vai runa ir par dievišķām vai cilvēciskām tiesībām baznīcā, par iedibinātām vai dabiskām tiesībām, par nepieciešamām vai pieļāvīgām tiesībām, par pilnīgām vai nepilnīgām tiesībām. Taču, ja mēs šeit vēlamies runāt par tiesību relativitāti, tad šī relativitāte saistīta ar tiesībām kā tādām, t. i., ciktāl patiešām ir darīšana ar baznīcas sabiedriskās kārtības normām, nevis ar tikumiskajām normām, ciktāl tās nozīmē atklāsmes vai dabas dievišķo likumu un izsaka tādu situāciju, kuru rada tikai Dievs un kurai pašai par sevi ir tieša atpestījoša nozīme. Tiesa gan, tiesiskās normas pašas sevī var ietvert patiesi tikumisku un tāpēc pestīšanai svarīgu prasību. Tur – un ciktāl tas ir tā – nevar būt pat runas par to relativitāti. Bet tāda, patiesā nozīmē tikumiska prasība sevī iekļauj tiesības tieši tikai tur, kur un ciktāl tās kalpo sabiedriskajai kārtībai – šajā gadījumā baznīcas kārtībai. Taču šī sabiedriskā kārtība neskar visas cilvēciskās esamības dimensijas, un tieši tāpat šī kārtība – ciktāl tā var būt noformēta ar vispārējām materiālām normām – nevar vienmēr un visos apstākļos būt tāda, ka tā no sākta gala ir vai tai jābūt dabiskai, un tā nevar nonākt nekādā konfliktā ar citām cilvēka dimensijām, realitātēm, tiesībām un brīvībām.

Paskaidrosim to ar dažiem konkrētiem jautājumiem: piemēram, vai ir tā, ka katoliski kristītam kristietim nav nekādas iespējas apprecēties, ja tuvumā ilgāku laiku nav ne tikai neviena priestera, bet arī liecinieku par laulības noslēgšanu? Pašas par sevi baznīcas tiesības nosaka: lai laulības būtu likumīgas, ja klāt nav priestera, nepieciešami liecinieki. Vai tas tā ir jebkurā iedomājamā gadījumā? Cits piemērs: vai patiešām kāds, kurš nevar baznīcas tiesas priekšā pierādīt savas iepriekšējās laulības neīstenumu, zaudē tiesības uz atkārtotu stāšanos laulībā? Ko var darīt cilvēks – iesvētīts garīdznieka [amatā] –, ja viņš nav spējīgs pierādīt, ka uz viņu pa īstam attiecas Kanonisko tiesību kodeksa 214. kanona nosacījumi, kuri, ja tie tiktu pierādīti kā patiesi klātesoši, atbrīvotu viņu no visiem priesteriskajiem pienākumiem? Vai ir tā (kaut

arī tas ir ekstremāls gadījums), ka arestēts vai deportēts priesteris nevar priestera kārtā iesvētīt citu cilvēku, ja pastāv spiedīga nepieciešamība, bet līdzās ilgāku laiku, visticamāk, nebūs bīskapa, kurš varētu veikt šo iesvētīšanu? Vai aiz visādiem tādiem dzelzs priekškariem nav situācijas, kuras ļauj un pat prasa rīcību, kas ne materiāli, ne formāli nav paredzēta baznīcas tiesībās? Vai tiešām ir jādomā, ka likuma formālās un materiālās normas, kuras ir cilvēciski reflektētas un vispārējas, jau no sākta gala var ietvert sevī jebkuru iedomājamu cilvēcisku situāciju tik pietiekamā veidā, ka jebkura noteikta rīcība var tikt vai nu attaisnota baznīcas foruma priekšā kā tāda, kas notikusi atbilstoši šīm normām, vai arī – tāpēc ka ir pretrunīga šās normas burtam – *eo ipso* ir netikumiska un var no baznīcas puses tikt atzīta par tādu?

Varbūt ļoti daudzos gadījumos, kādi var ienākt prāta sakarā ar šo, jautājumi var tikt atrisināti, atsaucoties uz attaisnojamību, uz kanonisko taisnīgumu un citām formālām normām, [kas jāievēro,] vēršoties pie materiālajām baznīcas tiesībām. Jāatzīst, ka tas tā ir. Taču katrā ziņā dažos gadījumos tāda formāla principa lietojums un interpretācija izrādīsies iespējama tikai tādas šo formālo principu interpretācijas gadījumā, kuru – ja tā arī izrādītos objektīvi pareiza – vismaz pozitīvi nav atzinusi par labu baznīcas autoritāte kā formālās un materiālās vispārējās likuma normas pārstāve un glabātāja, bet kura, domājams, dažos gadījumos arī nevarētu būt oficiāli un pozitīvi atzīta tāpēc, ka situācija var būt tieši tāda, ka šāda oficiālā interpretācija ir neiespējama. Cilvēciskās izziņas būtība ir tāda, ka nekāda interpretācija nevar adekvāti aptvert interpretējamo, bet gan tikai būtiski un neizbēgami radīt jaunas aporijas, jo vairāk tāpēc, ka noteiktas atsevišķas rīcības atzīšana no baznīcas puses varētu nebūt nekļūdīga. Galarezultātā cilvēks pats būtu atbildīgs par pieņemamo lēmumu. Tā kā baznīcas instances lēmums pats būtu principiālas dabas, dotā gadījuma konkrētā problēma netiktu adekvāti aptverta ar tāda lēmuma pieņemšanu tieši tāpat, kā tas nav iespējams ar citu principu palīdzību, kurus mēs jau šeit pārdomājām. Tiesību relativitāte, par kuru mēs šeit runājam, nav "situatīvas tiesības", kā to varbūtēji varētu formulēt pēc analoģijas ar baznīcas atraidīto situatīvo ētiku. Tiesību relativitāte nav *tāda* relativitāte jau tāpēc, ka pretējā gadījumā tiesību aizstāšanai ar ieradumu, kas patiešām pastāv, un ar epikiju, kas arī pastāv, varētu izteikt tādus pašus pārmetumus. Gan pret vienu, gan otru ir likuma burts, un tie ir vien tas, kam tiem jābūt, kamēr nav jautāts likumdevējam un kamēr no viņa nav gūta skaidra piekrišana. Jo, ja tāda

piekrišana jau ir iegūta, tad no šādiem lielumiem kā attaisnojamība, epikija, tiesības aizstājošs ieradums veidojas jauns likums vai vismaz tiešs atrisinājums no likumdevēja puses.

Tālāk drīkst pievērst uzmanību nākamajam dogmatiska rakstura lietu stāvoklim, kuru parasti neaplūko tādā aspektā: sakramenti visnotaļ var tikt attiecināti uz sakrālajām baznīcas tiesībām, kaut arī tie attiecas uz "dievišķajām", nevis tikai pozitīvi baznīciskām tiesībām. Mācība par baušļos ietvertu un pastarpinošu pestīšanas nepieciešamību norāda tajā pašā virzienā, kurā virzāmies arī mēs [mūsu pārdomās]. Cilvēks arī šeit ir saistīts ar noteiktu savas uzvedības normu, kam ir sakars ar kādu sabiedrību. Neraugoties uz to, dogmatika pasludina, ka šo sakramentu patiesi izšķirošu iedarbību, piemēram, attaisnošanu, var gūt arī bez tiem, kaut arī tie tādēļ paši par sevi nepārstāj būt saistīgi. Piemēram, attiecībā uz garīgo Komūniju Tridentas koncils kategoriski paziņo, ka *res sacramenti*, patiesi pēdējais, kas tiek pasniegts šajā euharistiskajā sakramentā, var tikt pasniegts arī caur to – arī tur, kur trūkst paša sakramenta (sal. DS 1648). Katrā ziņā kļūst skaidrs, ka baznīcas tiesības attiecībā uz sakramentiem principiāli un tieši atsakās vienmēr un visur būt tik nozīmīgas (*zu gelten*), lai pat netieši to domātais priekšmets varētu būt dots tikai tur, kur dots un vērojams ir pats sakraments.

Ja tāds relatīvisms skar jau sakramentus un sakramentu tiesību [jomu] (neraugoties uz katrā ziņā dažu sakramentu nepieciešamību un bauslību), tad kopumā jo vairāk var sacīt: baznīcas tiesību relatīvisms vispārīgi atbilst tam, ko baznīca vienmēr ir mācījusi attiecībā uz sakramentu nepieciešamību un obligātumu. Ja formulētu iebildumu, ka likums, kuram kaut kādā veidā tiek atzīta relatīva nozīme, tādā gadījumā vispār zaudē savu normējošo spēku un iedarbību, tad šāds iebildums būtu nepareizs. Visām pasaulē esošajām, materiāli saistīgajām instancēm, baznīcas nekļūdīgajam maģistērijam, baznīcas ganu varai, likumam, lai tie varētu kļūt reāli iedarbīgi, visupirms savā iedarbīgumā ir jātiek atzītiem atsevišķa cilvēka tikumiskās apziņas priekšā. Un tikumiskajā lēmumā, kas atzīst pašas šīs instances, vēl pirms tas atzinis to saistīgo spēku, sirdsapziņa netiek normēta jau *caur* šīm instancēm, jo visupirms tai ir tās jāatzīst. Tāpēc nevar sacīt, ka jebkurai paklausībai pasaulē dotām instancēm, lai tā kļūtu iedarbīga, vajadzētu būt normētai caur pašām šīm instancēm. Tālāk – paklausība kādai instancei, kura vienlaikus tiek atzīta par relatīvu un tādu, kas, pastāvot noteiktiem apstākļiem, savos spriedumos nav obligāta vai pat ir kļūmīga, nav pretrunīga. Piemēram,

visnotaļ ir iespējams, ka arī baznīcas instances atsevišķos gadījumos liek veikt kaut ko grēcīgu, kam kāda kristieša sirdsapziņai vajadzētu pretoties. Noteiktos apstākļos kristietis var liegt baznīcas maģistēriskajai autoritātei iekšējo saskaņu, kaut arī, protams, šai autoritātei principā var un tai vajag prasīt tādu saskaņu. Īsta un vienlaikus relatīva autoritāte un iespējamība, ka arī, apzinoties šo autoritātes relativitāti, tai nebūs liegta paklausība, ir visnotaļ pieļaujama [realitāte]. Un tieši to pašu var sacīt par likuma [darbību] baznīcā.

Relativitāte, kura uztic likumu jau paklausīt gatavai sirdsapziņai, nenozīmē situatīvo ētiku. Tāda relativitāte nozīmē tikai to, ka atsevišķam cilvēkam ir sev jājautā par sevi pašu savas sirdsapziņas priekšā un jāattiecas pret sevi kritiski, rēķinoties ar iespējamību un pat briesmām, ka viņš morālajā un tiesiskajā libertīnismā savas vainas pēc atraidīs attaisnojamas baznīcas autoritātes pretenzijas. Visbeidzot, likuma relativitāte, par kuru te ir runa, izriet vienkārši no tā ontoloģiskā fakta, ka konkrēto gadījumu, kas vienmēr ir kaut kas vairāk nekā vienkāršais gadījums, nekādi nevar aptvert vispārēji un cilvēciskos jēdzienos formulēti likumi, bet konkrētā situācija, kas ar visiem saviem momentiem ir relevanta jautājumam par vispārīgo principu pielietojamību, nekādi nevar tikt adekvāti reflektēta. Turklāt vēl tradicionālajā mācībā vienmēr ir sacīts tas pats, jo tur tika atzīts, ka ļoti daudzos konkrētos tikumiska rakstura gadījumos, un visupirms tādos, kur runa ir par tiesiskām darbībām, konkrētās situācijās iespējams gūt nevis teorētiska veida drošību, bet gan tikai vairāk vai mazāk lielu iespējamības, ticamības pakāpi.

Ja kādam gribētos attiecināt šo faktu uz cilvēku muļķību, tad jāteic, ka izziņas ierobežotība daudzos, turklāt visai svarīgos gadījumos ne vienmēr un nepieciešami var tikt novērsta pat ar visas baznīcas prāta palīdzību. Ja šis apsvērums ir pareizs, tad visnotaļ var būt, ka sirdsapziņa, kas ir pilnīgi gatava paklausīt likumam un ir principiāli pierādījusi šo gatavību konkrētā kristieša baznīcas dzīvē, tomēr nonāks situācijā, kur nevar gaidīt, ka jautājumu reāli atrisinās baznīcas oficiālais orgāns kā tāds, kas īsteno likumu un kas var pieņemt un kam pat jāpieņem likuma burtam pretējs lēmums. Bet, ja tādi gadījumi sastopami, tad tas, kurš pieņem šāda veida lēmumus, tieši atbilstoši lietas būtībai nevar gaidīt, ka baznīcas orgāni īsti sabiedriskā dimensijā kategoriski atzīs viņa lēmumu par labu vai arī atzīs to par leģitīmu. Tas, kurš kaut ko tādu prasītu, vai nu apstrīdētu vispārējo likumu oficiālo autoritāti un principiālo leģitimitāti, vai arī prasītu no baznīcas, lai viņa konkrētā

realitāte, kas tieši nevar tikt iereflektēta un izšķīdināta vispārīgajā, tiktu pacelta līdz vispārēja likuma līmenim. Tas, kurš domā, ka, piemēram, gluži noteiktu apstākļu gadījumā kristīts cilvēks var noslēgt laulību Dieva priekšā bez kādiem lieciniekiem, tādā gadījumā nedrīkst prasīt, lai šo faktu kā pastāvošu atzītu pati baznīca, pirms šis cilvēks to nepadarīs par esošu sabiedriskā dimensijā, izpildot vispārējās tiesiskās normas.

Normāls kristietis katoliskajā baznīcā šajā ziņā bieži vien ir netaisnīgs pret baznīcu; apstākļu spiests, viņš gluži likumsakarīgi pretendē uz brīvību nepildīt kādu noteiktu, pozitīvu baznīcas likumu tāpēc, ka savā konkrētajā gadījumā viņš Dieva priekšā ir pārdomājis šo likumu un uzskatījis, ka viņam īsteni no tikumības [viedokļa] nav jāatzīst par nepieciešamu vispārējais baznīcas likums un, iespējams, arī īsteni to par tādu nevarēja atzīt. Ja viņš par to ir pārliecināts, tad tāda viņa pārliecība visnotaļ var būt attaisnojama, taču viņš vienlaikus nevar prasīt vēl arī to, lai baznīca pati paziņotu, ka tā skaidri atbalsta šo konkrēto, individuālo lēmumu. To, ka šādi gadījumi ir iespējami, saskatīja jau viduslaiku kanoniskās tiesības, pilnībā atzīstot, piemēram, ka indivīds par savu lēmumu var tikt sodīts ar ekskomunikāciju, taču viņam jāpaliek pie šā sava pēc sirdsapziņas pieņemtā lēmuma, neraugoties uz ekskomunikāciju. Protams, tādam cilvēkam *in foro externo* ir jāpieņem un jāpārcieš noteiktas šīs ekskomunikācijas sekas, principiāli neprotestējot pret baznīcu, tās oficiālajiem orgāniem un vispārējām normām. Laicīgajā sfērā taču arī pastāv tādas situācijas, kuras nevar tikt noregulētas pilnībā, kad sabiedriskā autoritāte drīkst, bet, iespējams, tai pat vajag piespiest pieņemt savu izpratni arī spaidu kārtā, taču šī pati autoritāte pieņem, ka tai pašai principā jāatstāj telpa pakļautā brīvai tikumiskai izvēlei un ka konkrētā atsevišķā gadījumā šim cilvēkam objektīvi ir taisnība, nostājoties pret valstisko autoritāti.

Atšķirība starp vispārējo normu un konkrētu atsevišķu gadījumu, starp likuma burtu un konkrētu lēmumu, kas, iespējams, nonāks pretrunā ar burtu, lai saglabātu uzticību un paklausību visu baznīcas likumu patiesajam garam, no abām pusēm – no baznīcas un atsevišķā [kristieša] – jāpieraksta atsevišķā kristieša un baznīcas svētceļnieciskajai eksistencei; šī atšķirība jāatzīst par šās svētceļnieciskās eksistences raksturojumu – eksistences, kurā tāds konflikts netiek "atrisināts" ar vienas vai otras puses atcelšanu. Tā notiktu gan situatīvo tiesību gadījumā – kas ir kaut kas cits nekā aprakstītais tiesību relatīvisms –, kur atsevišķs cilvēks "atceltu" baznīcu, gan arī baznīcas tiesību absolutizācijas gadījumā.

Šo pārspriedumu ļoti konkrētā nozīme pastāv tur, ka tiesību īstenošana baznīcā tikai tad ir patiesa baznīcas kā sabiedrības un pneumatiskās kopienas pašīstenošana, kad tiek saglabātas tiesības kalpošanas pazemībā, kas apzinās, ka tiesības baznīcā var radīt vietu Dievam, Viņa dzīvei un Viņa žēlastībai, var pat radīt paša Dieva klātbūtni, taču [apzinās arī], ka tā dēļ tiesības nevar vienkārši tikt identificētas ar Dievu, Viņa Garu un to, kas vispār ir jāpastarpina ar šo likumu. Pats par sevi saprotams, ka tāds viedoklis, tāds baznīcas tiesību novērtējums un līdz ar to arī baznīciskās paklausības novērtējums nozīmē zināmas briesmas baznīcas tiesībām un baznīciskajai paklausībai. Taču nevajag censties izvairīties no šīm briesmām, vienkārši aplami absolutizējot baznīcas tiesības un pasludinot par sākotnēji principiāli neiespējamu atšķirību starp tikumiski vajadzīgo vai atļauto, no vienas puses, un pozitīvo baznīcas tiesību priekšrakstu, no otras puses. Tam, kas izmanto visus šos apsvērumus tikai tāpēc, lai tiesiskā un morālā libertīnisma veidā nostādītu sevi pāri visiem baznīcas priekšrakstiem, tam būtībā nevar palīdzēt – pareizu principu viņš pielieto nepareizi, nes sevī šo vainu, un par to viņam nākas atbildēt savas sirdsapziņas un Dieva priekšā.

Baznīca kā vieta mīlestībai pret Dievu un savu tuvāko

Kristietis, ja viņš izprot baznīcu kā vēsturisku sevi pašvēstoša Dieva klātbūtnes tveramību, pieredz baznīcu kā mīlestības vietu – mīlestības pret Dievu un cilvēku. Abas šīs "mīlestības" tiek pieredzētas cilvēka dzīvē, ja tās nopietni tiek uztvertas kā dotība, kā kaut kas tāds, ko cilvēks nevar vienkārši radīt pats no sevis. Tas ir tas, kurā cilvēks nonāk tikai pats pie sevis un pie savas patiesās būtības un kas tieši tā vienmēr ir dāvana no otras puses. Un, tā kā baznīca ir Kristus konkrētība attiecībā pret mums, bet Jēzus Kristus – Dieva kā absolūtā, mums sevi dāvājošā – Noslēpuma patiesi absolūtais, neatgriezeniskais un uzvarošais apsolījums, tad tieši baznīca ir tveramība, vieta, nodrošinājums, vēsturiskais apsolījums, ka Dievs mūs mīl. Kas patiesi saprot, ka šī absolūtā, neaptveramā, mūsu rīcībai nepakļāvīgā Noslēpuma, kuru mēs saucam par Dievu, pašatklāšanās (*Selbsteröffnung*) ir visbrīnumainākais, negaidītākais un tieši tāpēc tas, bez kā mēs galu galā nevaram dzīvot, tas pilnīgi noteikti ne tikai vēlēsies it kā pieredzēt šo Dieva mīlošo pašapsolījumu savas paša esamības noslēpumam tajā, ko mēs sirdsapziņas dziļumos saucam par žēlastību un žēlastības pieredzi, bet viņš kā vēsturisks, miesīgs un konkrēts cilvēks gaida, lai kaut kas no tā parādītos arī viņa esamībā kā

apsolījums viņam, kā tveramība, kā – dziļā un plašā nozīmē – sakraments. Un tur, kur Kristus parādās kā šis ķermeniskais, par miesu tapušais apsolījums – baznīcā, visā tās vēsturiskajā nosacītībā un priekštecībā, kristīšanā un euharistijā –, tur kristietis, ja viņš pieņem ticību šajā formā, aptver, ka Dievs viņu mīl.

Un tieši tāpat ir ar mīlestību cilvēku starpā. Jebkura tīri cilvēciska mīlestība būtībā ir tas, bez kā cilvēks nevar dzīvot, bet vienlaikus mēģinājums, kas noved bezizejā un – ja raugāmies no cilvēka [skatpunkta] – pie sabrukuma, tāds mēģinājums, kas vienmēr tikai daļēji likvidē plaisu, atšķirtību starp cilvēkiem un nedod un nevar dot garantiju, pēdējo cerību, ka tas izdosies galīgi. Protams, galīgā mīlestības izdošanās starp cilvēkiem vienmēr paliek tas, uz ko mēs ceram šeit, šajā šeitesamībā, un uz ko mēs ejam, cerot un riskējot; tas, ko nevar vienkārši uztverīgi, pašsaprotami gūt, kas pastāv tieši šajā cerībā, un tikai tā ir mūsu dzīves totāla darīšana. Bet tādā gadījumā šai mīlestībai ir apsolīta cerība uz galīgu izdošanos. Galīga izdošanās ir pavēstīta, sakramentāli pastāvoša – kaut arī gūstama tikai ticībā un cerībā – baznīcā, tāpēc, protams, starpcilvēciskā mīlestība var būt veiksmīga tikai tad un tikai tad galīgi, ja tā notiek vien Dieva telpā, tur, kur dažādais apstiprinās kā dažādais, kuru savāc kopumā radoši apstiprinošais Dievs. Ciktāl šāda starpcilvēciskās mīlestības dievišķā telpa parādās kā šās tieši baznīcā [pastāvošās] mīlestības uzvaras – visupirms euharistijā – iespējamība un solījums, tad kristietis Jēzū Kristū var mierīgi, paļāvīgi un vīrišķīgi izturēt jebkuras mīlestības, bez kuras viņš taču nespēj dzīvot, šķietamo sabrukumu, vilšanos un nepastāvību. Mīlestībā, kuru mums dāvājis Jēzus Kristus, solīta arī šīs starpcilvēciskās mīlestības galīga uzvara, cerībā tā mums jau dota, bet baznīcā tā jau reāli pastāv. Protams, baznīcai vajadzētu – vai vienkārši vajag – īstenoties konkrētas vietas konkrētā baznīcā, ticošu un cerošu kristiešu konkrētā starpcilvēcībā, arī ikdienas konkrētībā. Kā tas notiek tuvinājumā, kāpēc baznīca tieši šajā ziņā brīžiem sevi parāda kā ne pārāk uzticamu, par to šeit nevar un nevajag runāt detalizēti.

Kristietiskā jēgas piedāvājuma unikalitāte sabiedriskajā plurālismā

Mēs dzīvojam kādā pasauliskā pasaulē. Šajā pasauliskajā pasaulē pastāv ne tikai dažādas materiālā, bioloģiskā, šaurā nozīmē sabiedriskā [faktora] funkcijas un dimensijas, bet arī garīgo, cilvēcisko centienu, ideoloģiju, priekšstatu, konkrēto dzīvesstilu, kultūru un partiju plurālisms. Saistībā

ar to varētu iztēloties, ka baznīca, ciktāl tai arī ir sabiedriska konstitūcija, it kā pārstāv vienkārši vienu no dažādajām pasauluzskatiskajām grupām un tieši konkurē ar citiem pasauluzskatiskiem veidojumiem.

Par to, ka empīriski sociālajā līmenī tā ir un tieši tā tas mums, kristiešiem, ir jāpārdzīvo un jāiznes, nevar būt nekādu šaubu. Taču, ja kristietis pareizi saprot sevi, dievišķo dzīvi, dievišķo žēlastību un līdz ar to arī baznīcas patieso realitāti, tad dziļākajā izpratnē baznīca tomēr iziet ārpus šīs plurālistiskās dzīves, kurā tā atrodas līdzās konkurējošajām grupām. Turklāt tas tā ir dubultā aspektā: pirmām kārtām tāpēc, ka baznīca būtībā nepārstāv ideoloģiju, kurā noteikta cilvēka realitāte ir absolutizēta cilvēka šeitesamības telpā; galvenais baznīcā ir tieši cilvēka un cilvēciskās šeitesamības atbrīvošana un [ienešana] absolūtā paša Dieva kā Noslēpuma reģionā, jo kristietis savā ticībā Krustāsistajam Jēzum Kristum patiesi zina, ka arī nāvē, tātad galējā vientulībā un atstādināšanā, viņš mirst visām iespējamajām konkurējošajām cilvēciskajām dimensijām un atdzīvojas svētā Dieva neaptveramajā, bezgalīgi pilnīgajā dzīvē, kurā vienīgi viss īsteni kļūst viens un vairs savstarpēji nekonkurē. Kristietis un baznīca pamatos nesaka – kaut arī tie, protams, piedāvā daudzus atsevišķus izteikumus, un kaut arī, protams, pastāv baznīcas institucionalitāte, kaut pastāv konkrēti sakramenti – neko tādu, kas pretstāvētu kaut kam citam; taču viņi izsaka savu ticību tā, ka neizsakāmais, kam vairs nav nekādu robežu, ir ne tikai absolūti tālākais, bet arī pašvēstošais, mīlošais un svētlaimīgi tuvākais. Un šai patiesajai kristietiskās šeitesamības būtībai, tātad arī baznīcai – saskaņā ar tā būtību, kas šeit domāts, – patiesībā nevar būt nekāds konkurējošs Jā vai Nē.

Teiktais vēl jāpapildina ar to, ka kristietis neuztver nekristieti kā cilvēku, kurš savā šeitesamības piepildījumā vienkārši runā kaut ko pretēju paša kristieša teiktajam un dzīvo ar kaut ko pretēju tam, ar ko dzīvo kristietis. Jo kristietis atzīst katru cilvēku viņa sirdsapziņas, viņa personības, viņa šeitesamības galējā dziļumā kā tādu, kam šīs personības brīvībā kā jebkuras garīgās dzīves patieso saturu sevi kā pestīšanu piedāvājusi Dieva bezgalība, bezvārdība un nedefinējamība. Un kristietis savā cerībā arī zina, ka tāds absolūti neaptveramā, bezvārda, vairs neierobežojamā Dieva piedāvājums cilvēciskajai brīvībai var tikt pieņemts konkrētā, nereflektētā cilvēka šeitesamības piepildījumā viņa attaisnojumam un pestīšanai pat tādā gadījumā, ja šis cilvēks bez vainas savā vēsturiskajā nosacītībā interpretē savu šeitesamību citādi, nekristietiski, varbūt pat ateistiski. Jo tur, kur cilvēks pieņem savu

šeitesamību augstākajā nenosacītībā, augstākajā uzticībā, ka tā ir pieņemama, kur cilvēks augstākajā mierā, augstākajā uzticībā iemet pats sevi paša šeitesamības centrā un dziļumā, tur viņš pieņem tieši Dievu; ne tikai dabas Dievu, arī ne tikai gara dabas Dievu, bet tikai Dievu, kas dāvā sevi visā savā bezgalībā šās šeitesamības centrā un dziļumā. Tāpēc kristietis stāv viņpus plurālistiskā jucekļa un cer, ka aiz šā jucekļa tomēr visos labas gribas cilvēkos slēpjas pēdējais Jā, kas vairs nevar iet bojā dažādu viedokļu sadursmēs. Un tiktāl viņš baznīcu uzlūko par ticīgo loku, kas īsteni, oficiālā baznīciskuma skaidrās refleksijas līmenī, ticībā, cerībā un mīlestībā galu galā sludina tikai šo, proti, ka Dievs, absolūtais Dzīvais Dievs cauri visam savas radības plurālismam savā sevi dāvājošajā mīlestībā ir uzvarošs.

ASTOTAIS GĀJUMS

Piezīmes par kristietisku dzīvi

1. Vispārīgs kristietiskās dzīves raksturojums

Kristieša brīvība

Pēdējā kristietiskās dzīves pamattendence ir šāda: kristietis ne tik daudz ir cilvēka vispār atsevišķs gadījums, bet gan vienkārši cilvēks, kāds viņš ir, un tādējādi viņš pieņem visu konkrēto cilvēcisko dzīvi ar visām tās avantūrām, absurdiem un neizprotamībām, savukārt īstenam nekristietim, kuru pat savas šeitesamības piepildījuma *galējā* dziļumā nevarētu nosaukt par "anonīmu kristieti", ir raksturīgs tieši tas, ka viņš nevar gūt (*aufbringen*) tādu visas šeitesamības bezierunu [pieņemšanu]. Protams, konkrēts kristietis ir cilvēks, kas daudzējādā ziņā atšķiras no nekristieša: viņš ir kristīts, viņš pieņem sakramentus, viņš pieder pie pavisam noteiktas apvienības, viņš no turienes gūst normas, viņam jāseko noteiktam dzīves stilam paļāvībā, ar kādu viņš arī izturas pret citādā ziņā ar savu dzīvi nesaistītiem iepriekšdotiem notikumiem (*Vorgegebenheiten*) utt. Taču tas nav pēdējais un galvenais kristietī un viņa dzīvē. Pēdējais ir tas, ka viņš pieņem sevi tādu, kāds viņš ir, kaut arī, protams, bez elku radīšanas, bez ierunām, nenoslēdzoties no visa tā, kas neizbēgami cilvēkam ir dots un uzlikts.

Pamatojoties uz sacīto, kristietisko dzīvi varētu raksturot tieši kā dzīvi brīvībā. Jo brīvība galu galā ir atklātība visam bez izņēmuma: atklātība absolūtajai patiesībai, absolūtajai mīlestībai, absolūtai cilvēciskās dzīves neierobežotībai saistībā ar to, ko mēs saucam par Dievu. Brīvība – arī Pāvila teoloģijā – noteikti ir vārds, kam vajadzētu raksturot kristietisko šeitesamību, ja mēs esam pasludināti par Kristus atsvabinātiem dzīvei brīvībā. Galu galā šī brīvība nav varu, kuras nosaka mūsu šeitesamību, atbūtne (*Abwesenheit*); uz tādu brīvību zināmā pakāpē var tiekties, un tas arī ir iespējams un patiesi ir cilvēkam piedāvāts uzdevums. Taču mums – kuri esam dzimuši, mums pašiem atļauju neprasot, kuri bez tādas mirstam un kuri, mums pašiem atļauju neprasot, esam nolikti pilnīgi noteiktā, mums galu galā neizmaināmā dzīves telpā, – nepastāv

tieša brīvība jebkuras mūsu šeitesamību noteicošas varas atbūtnei. Taču kristietis tic, ka šajā gūsta situācijā ir doti vārti uz brīvību, kuru mēs iegūstam nevis ar spēku, bet kuru mums dāvājis Dievs, jo Viņš pats dāvā mums sevi caur visiem mūsu šeitesamības valgiem.

Kristieša reālisms

Kristieša dzīves raksturojumā tiek izmantots "pesimistisks" reālisms un atteikšanās no jebkādas ideoloģijas kristietības vārdā. No vidusmēra katehisma teoloģijas [pozīcijas] varētu domāt, ka kristietība sākas tikai tur, kur tiek respektētas pavisam noteiktas tikumiska, kulta vai baznīciski sabiedriska rakstura normas. Taču tā tas nav. Patiesi totāls, visaptverošs kristieša kā tāda uzdevums ir būt cilvēkam, turklāt ar tādu dievišķu dziļumu, kas viņam neizbēgami jau dots un pavērts viņa šeitesamībā. Un tāpēc tieši kristietiskā dzīve ir cilvēciskās šeitesamības pieņemšana vispār, pretstats galējam protestam pret šeitesamību. Bet tas nozīmē, ka kristietis redz realitāti tādu, kāda tā ir. Kristietība neliek viņam optimistiskā gaismā raudzīties uz šo viņa pieredzes ceļā, viņa dzīves pieredzē izzināmo pasaules realitāti. Gluži pretēji, tā liek viņam saskatīt, ka šeitesamība ir drūma, rūgta, cietsirdīga, neiedomājamā mērā radikāli apdraudēta. Kristietis ir tas, kas tic, ka viņš šajā īsajā šeitesamībā pieņem patiesi pēdējo, radikālo, vairs nepārskatāmo lēmumu, kurā patiesi runa ir par pēdējo, radikālo svētlaimi vai pastāvīgu mūžīgu pazudināšanu. Protams, ja viņš uzdrošinās šādu skatījumu, ja viņš pilnībā iztur un vēlas izturēt šādu visradikālāko apdraudētību, viņš cerēs un it kā, atgrūžoties no sevis, vērsīsies pie Dzīvā Dieva solījuma, ka šajos šeitesamības apdraudējumos Viņš uzvarēs ar savu vareno mīlestību. Bet, lai izprastu, kas mums ir un grib būt Dievs, šis radikālais dzīves apdraudējums ir jāsaredz un jāpieņem. Tikai tā var gūt cerību un ticību un izprast Dieva solījumu Jēzus Kristus Evaņģēlijā.

Tālāk – šis kristietiski "pesimistiskais" reālisms saskatīs, ka cilvēciskā šeitesamība ir īsteni radikāla un neizbēgami iziet cauri nāvei. Jebkura pasauliska veida šeitesamības cīņa, jebkuras cerības kristietim – pieņemot, ka viņš sevi stata nāves priekšā, – ir atļautas, pat dotas kā uzdevums. Taču viņš ir kristietis tikai tad, ja tic, ka visam pozitīvajam, skaistajam, uzplaukstošajam ir jāiziet caur to, ko mēs saucam par nāvi. Kristietība ir reliģija, kas krustā sistajā un vardarbīgā nāvē mirstošajā saskata uzvaras zīmi un reālistisku cilvēciskās dzīves izpausmi un ir padarījusi to par savu zīmi. Protams, varētu teikt, ka mums, kristiešiem, visur vajadzētu

attēlot augšāmcēlušos Kristu kā izpausmi un summu tam, kam mēs ticam. Taču faktiski kristietība uz altāra ir novietojusi krustu, piekārusi krustus pie kristiešu māju sienām un iedēstījusi to uz kristiešu kapiem. Kāpēc tā? Acīmredzami tam ir jātop par atgādinājumu, ka mums nav tiesību noliegt nežēlību, tumsību, nāvi, kas ir mūsu šeitesamībā, un to, ka mums kā kristiešiem acīmredzami nav tiesību stāties kaut kādās attiecībās ar šo dzīvesveidu tikai tad, kad citādi vairs nav iespējams. Tad pie mums atnāks nāve, bet mēs pie nāves neiesim. Taču nāve ir vienīgie vārti uz to dzīvi, kura īsteni vairs nemirst un nepieņem nāvi kā savu visdziļāko būtību. Kristietiskās un baznīcas dzīves centrālajā mistērijā – Svētajā vakarēdienā – mēs pasludinām Dieva nāvi, līdz Tas Kungs nāks atpakaļ. Tādējādi mēs, kristieši, patiesībā esam vienīgie, kas savā šeitesamībā ir spējīgi atteikties no "opija", no dzīves analgētiķiem. Kristietība mums aizliedz ķerties pie analgētiķiem *tā*, lai brīvprātīgi pārtrauktu ar Jēzu Kristu dzert šeitesamības nāves biķeri. Un tāpēc kristietība, īstenojot kristietisko dzīvi, neapšaubāmi ir aicināta lietišķā reālismā sacīt: jā, šī šeitesamība ir neaptverama, jo tā virzās cauri neaptveramībai, kurā mums tiek atņemta visa aptveršana, proti, caur nāvi. Un tikai tad, ja tas tiek nevis vienkārši pateikts svētos izteikumos, bet pieņemts reālās dzīves skarbumā – jo mēs mirstam nevis beigās, bet gan visas mūsu dzīves [plūdumā]; un mūsu nāve aizsākas, kā to saprata jau Seneka, līdz ar mūsu piedzimšanu, – tikai tad, ja mēs izdzīvojam šo pesimistisko reālismu, atsakoties no jebkādas ideoloģijas, kas absolutizē un dievišķo kādu visnotaļ noteiktu cilvēciskās šeitesamības sektoru, tikai tad mums ir iespējamība saņemt no Dieva to cerību, kuru Viņš mums dod un kura mūs patiesi atbrīvo.

Kristieša cerība

Šis "pesimistiskais reālisms", kas piederas pie pašas kristietības būtības, lai gan to neizsmeļ, iespējams tikai tad, ja kristietis ir cerības cilvēks, un tā dara brīvu. Tikai tur, kur cilvēks ir kristietis, t. i., kur viņš atzīst absolūto, bezgalīgo nākotni kā sevis paša (ne tādā nozīmē, ka viņš to sasniedz saviem spēkiem, bet tādā, ka šī nākotne pastāvīgi un no sākta gala viņam dota brīvā žēlastībā), tur viņš, pateicoties tādam pesimistiskam reālismam, kļūst brīvs. Tāpēc kristietis ir tas, ar kuru vienmēr cīnās, vienmēr strīdas. Jo to, uz ko viņš cer, viņš nevar uzrādīt kā pierādījumu, bet tas, ko var vienkārši baudīt, nav viņa pēdējā, izšķirošā cerība. Tāpēc absolūtie pesimisti un tie, kas domā, ka viņi savas šeitesamības pieredzes

ietvaros var būt absolūti optimisti, vienmēr kristietī saskatīs utopistu, kas cer uz bezgalīgo un tāpēc paļāvīgi nostājas pretim galīgajam. Viņš ir tas, kurš neturas pie uztveramā tik cieši, lai to baudītu, līdz nāve atnāk, un viņš ir tas, kurš šīs pasaules krēslu neuztver tik nopietni, lai izlemtu neticēt mūžīgajai gaismai, kas mīt aiz šīs krēslas. Tomēr tikai tāda cerība atbrīvo. Protams, tā atbrīvo arī pozitīvam skatījumam uz visiem tieši uztveramajiem, pasauliskajiem gara, mīlestības, dzīves, prieka, panākumu un darba labumiem. Jo ir skaidrs, ka cilvēka šeitesamības jēga nevar būt tāds šo labumu pozitīvs redzējums, kas nerēķinātos ar to ierobežotību, to galīgumu un to sagādāto vilšanos. Protams, arī kristietiskā šeitesamības pieredze kā tāda ir vēsturiska. Arī kristietis brīžiem priecājas un brīžiem raud, viņš piedzīvo gan cilvēciskās dzīves lielumu un dzīvīgumu, gan citreiz viņam lemts iepazīt nāvi, veltīgumu un izmisumu. Taču tieši tāda spēja brīvi un it kā nesistemātiski nostādīt sevi dzīves realitātes priekšā, neabsolutizējot zemes dzīvi vai nāvi, iespējama tieši tad, kad cilvēks tic un cer, ka to veselumu, kas ir mūsu pieredzē dotā dzīve, aptver mūžīgās mīlestības Noslēpums.

Kristietis cilvēciskās eksistences plurālisma priekšā

Kristieša dzīvi raksturo arī nemākslota cilvēciskās eksistences plurālisma pieņemšana. Varētu domāt, ka kristietis ir tas, kas visu vēlas konstruēt, balstoties uz Dieva ideju un dzīves formu tieši veidojošo reliģisko skaidrojumu. Protams, tas ir pareizi tādā ziņā, ka cilvēks apzinās visu laicīgo – savu šeitesamību garā un dabā, dzīvē un nāvē – kā tādu, ko ietver Vienotais, Neaptveramais, ko mēs saucam par Dievu un ko atzīstam par mūžīgās mīlestības Tēvu, par mūsu Kunga Jēzus Kristus Tēvu. Bet tā ir ietvertība tieši caur Dievu, tātad Neaptveramo, ko galarezultātā nevar iekļaut savas dzīves aprēķinā kā noteiktu, ierobežotu pozīciju, kura būtu pilnībā pārskatāma. Un tāpēc kristietis var droši pretstāvēt savas dzīves, savas vides, apkārtējās pasaules un cilvēku sabiedrības plurālismam. Viņš ir tas, kurš vēlas Dievu, pielūdz Viņu, tiecas Viņu mīlēt, tiecas vērst savu šeitesamību uz Dievu.

Taču kristietis, kuram uzticēts un uzlikts par pienākumu šāds reliģiskais uzdevums, atrod sevi plurālā pasaulē, profesionālās darbības, mākslas, zinātnes, ikdienas dzīves utt. pasaulē. Un visus šos savas šeitesamības plurālos momentus kristietis nevar tieši integrēt saprotamā un viņa pārvaldītā sistēmā. Pastāv īsts realitātes plurālisms. Šis plurālisms, kura iedaba ir atšķirīga no Dieva, nav tukša šķietamība, aiz kuras

realitāte – Vienotais, Absolūtais, Dievs – pastāvētu tādā veidā (*so west*), ka viss būtu nenozīmīga šķietamība vai arī kāds absolūts Dievs. Ja kristietis patiešām atzīst, ka Dievs var būt un īsteni ir Dievs tādā mērā, ka Viņš var statīt realitātē īsteni no Viņa atšķirīgo tā absolūtā, neaprēķināmā pluralitātē, tad kristietis var un viņam vajag īstenā paļāvībā nodot sevi cilvēka eksistences plurālisma varā. Protams, baznīca cilvēkam vienmēr sludinās, pamudinās viņu un stimulēs, lai viņš neaizmirstu par savas dzīves galīgo, absolūto izpratni. Taču šī izpratne Dieva absolūtajā pašvēstījumā cilvēkam notiek un pastarpinās tieši caur īstu, patiesu, bezbailīgu, uzticēšanās pilnu sevis nodošanu šādam cilvēka eksistences plurālismam.

Cilvēks vienmēr izjūt kārdinājumu konstruēt visu savu dzīvi veselumā, balstoties uz kaut kādu noteiktu, pasaulisku, pieredzamu un pat, iespējams, radāmu vērtību, un vēlas tajā integrēt visu pārējo. Vai tā būtu patiesība, dievišķais spēks vai mīlestība, vai māksla, vai vēl kas cits, šobrīd nav svarīgi. Kristietim ir tiesības, un viņam ir pienākums – jo viņa šeitesamības absolūtās vienotības punkts atrodas viņpus viņa tieši uztveramās īstenības telpas un tieši tāpēc kļūst par viņa šeitesamības centru – vienkārši, pilnīgā paļāvībā nodot sevi savas šeitesamības plurālismam. Viņš pieredz mīlestību un nāvi, panākumus un vilšanos. Un it visā viņš pilnīgā paļāvībā ļauj Dievam sūtīt sevi pašu, to, kurš gribēja šo neaprēķināmo Viņa pasaules plurālismu, lai cilvēks tieši caur Viņu varētu apjaust, ka tas viss ir mūžīgā noslēpuma aptverts. Šādi kristietis no tā, kurš ne reflektīvi, ne anonīmi nav kristietis, atšķiras ar to, ka viņš no savas dzīves neveido nekādu sistēmu, taču vienkārši ļauj sevi vest cauri plurālajai īstenībai, kura ir arī drūma, tumša un neaptverama īstenība.

Kristieša atbildība

Kritiskā tikumiskās tieksmes spriedze, protams, netiek noliegta vai nenovērtēta tāpēc, ka cilvēks īsteni kļūst par kristieti, pieņemot sevi kā cilvēku, kā tādu, kāds viņš ir, un nevis it kā izveido kādu sistēmu, ar kuru viņš protestē pret to, kas viņš ir: kreatūra, kas krēslā vērsta uz gaismu, [kas ir] dzīve nāvē – tieši tāpēc, ka viņš visupirms tā kļūst par cilvēku, pieņemot sevi kā tādu, lai būtu kristietis. Saskaņā ar kristietiskās šeitesamības vulgāro izpratni kristietis ir tas, kuram jāievēro daudzas normas un regulējumi, izjūtot tajos no absolūtā Dieva nākušu prasību svarīgumu. Jā, cilvēks ir arī vainīga būtne un izjūt absolūtas pazudināšanas draudus. Tas nozīmē, ka viņš ir būtne, kuru raksturo

tikumiskā spriedze, prasības un atbildība. Bet, ja viņš patiešām vienkārši sevi pieņem kā tādu, kādu viņš sevi uztver, tad viņš jau pieņem sevi kā tādu būtni, kam piemīt brīvība un atbildība. Jo šajā gadījumā viņš uztver sevi – pilnīgi neatkarīgi no tā, vai viņam tiek nolikti priekšā un uzlikti no ārienes nākuši tikumiskie imperatīvi – kā būtību diferencei starp to, kāds viņš ir, un to, kādam viņam jābūt. Diference starp to, kas mēs tīri faktiski esam, un to, kam mums jābūt, primāri ir pieredze, kas mūs iedibina kā tikumiskas būtnes.

Kristietiskā vēsts, jau sākot ar Jauno Derību, ar pilnām tiesībām izvirza cilvēkam visai detalizētu tikumisko priekšrakstu katalogu (ne tikai desmit baušļus) un pietiekami precīzi viņam norāda, kam viņam ir jābūt un kam viņam ir aizliegts būt, un ko viņam aizliegts darīt. Taču, lai cik ļoti mēs šo objektīvo normu summu respektējam, un mums to vajag respektēt, lai cik ļoti šī tikumisko normu pluralitāte rodas tieši no cilvēka plurālās būtības, kurai piemīt daudzas dimensijas, mums tomēr jāņem vērā arī tāda perspektīva, kura drīzāk nostājas mūsu priekšā no pretējās puses: mēs varam sacīt, ka ikviens cilvēks savā pieredzē jau atrod nule kā minētās *diferences* situāciju. Un šī diference liek cilvēkam *to* pieņemt. Mierīgi un ar paļāvību uz pāri mums esošo Dievu un Viņa žēlastību pieņemt un izturēt atšķirību starp to, kas mēs esam, un to, kam mums vajadzētu būt, ir vēl viens pozitīvi vērtējams kristieša uzdevums. Jāteic gan, ka pareizā pieņemšana vienmēr notiek, tikai šo diferenci pārvarot un virzoties uz augšu, tātad kādā Nē pret kaut ko un kādā Jā pret kādu citu, labāku, jo šī diference nekad nav dota kā kaut kas abstrakts, bet vienmēr ir kas konkrēts. Un šeit mēs gūstam, no vienas puses, ļoti noteiktu konkrētu tikumību, kaut arī tai varbūt piemīt vien individuāli nosacīts, materiāls raksturs, bet, no otras puses, neraugoties uz to, – situāciju, kurā runa ir par absolūta lēmuma pieņemšanu Dieva labā vai arī pret Viņu.

Tas nozīmē, ka kristietis var vienkārši paskatīties uz atšķirības patieso jēgu, kuru vienmēr principiāli ir redzējusi un pieņēmusi kristietiskā un katoliskā teoloģija, un apstiprināt šo atšķirību starp objektīvi pastāvošo un subjektīvo, šeit un tagad doto pienākumu, kurš saskatāms katram cilvēkam un kuru viņš, kļūstot vainīgs, atsakās pildīt vai arī pilda, strādājot pie savas pestīšanas. Objektīvā norma, ko pasludina kristietība (kaut arī līdz zināmai pakāpei tas notiek vēsturiski nosacītā formā), ir summa tam, par ko cilvēkam principiāli vajag kļūt un par ko viņš var kļūt, ja viņš, uzticoties un atklājoties Dievam, vīrišķīgi ļaujas savas

šeitesamības virzībai. Tāda objektīva, it kā totāla morāle konkrētam cilvēkam šeit un tagad noteiktos apstākļos var būt tikai viņa tikumiskās virzības asimptotiski sasniedzams mērķis. Taču kā kristietim viņam principiāli jāatzīst, ka šeitesamībā šeit un tagad vienmēr pastāv šī diference – kura cilvēkam jāpārvar, virzoties uz augšu, – diference starp viņa gara kūtrumu, egoismu, no vienas puses, un patiesības, mīlestības, uzticības, pašaizliedzības gaismu, no otras puses. Var būt runa par ļoti nelielām diferencēm, un materiālā realitāte, kurā konkretizējas šī diference, var būt visai maznozīmīga, galu galā tas nav būtiski. Taču konkrētā tikumiskajā situācijā cilvēkam jāatbild uz jautājumu, vai viņš vēlas būt atklāts visdziļākajai savas šeitesamības atklātībai uz Dievu vai nevēlas.

Ja kādam attiecībā uz noteiktu, materiālu tikumisko normu rodas iespaids, ka pasaules vēsture un daba būtībā ir nežēlīgāka un vienaldzīgāka pret tādām iekšēji cilvēciskām un iekšēji pasauliskām vērtībām, nekā tas varētu būt raksturīgi cilvēkam viņa brīvībā, tad šādu spriedumu nevarētu saukt par nepareizu. Jo katoliskā morālteoloģija vienmēr ir stingri pastāvējusi uz to, ka ļoti daudzas tikumiskās, kristietim obligātās atsevišķās normas reproducē struktūras, kas piederīgas konkrētai, no Dieva atšķirīgai realitātei. Taisnīgums sabiedriskajā dzīvē, dažas seksuālās morāles normas ir normatīvu valodā pārtulkoti radītu realitāšu struktūru apraksti – nosacītu, galīgu un kontingentētu realitāšu [apraksti]. No šāda skatpunkta [raugoties,] cilvēka izjūta, ka nevar būt tādas absolūtas un neapstrīdamas atkarības no tā vai cita, vēl nav saucama par nepareizu. Un, ja cilvēks sakarā ar to padomātu, ka arī Dievs taču nevar padarīt savu gribu saglabāt galīgās un radītās realitātes struktūru absolūtāku nekā pati šī realitāte, tad arī tāds iespaids nebūs nepareizs.

Taču, ja kādam šķiet, ka, nicinot pasaulē esošās struktūras un no tām atvasinātās normas, no sākta gala un principiāli varētu nicināt šo iekšpasauliski vienkāršo materiāli tikumisko, nenonākot konfliktā ar pašu absolūto Dievu, tad tā būs kļūda, maldi, kuros parādīsies arī vēl cilvēka sirds ļaunums. Jo cilvēkam jebkurā gadījumā izvirzās jautājums, vai Dievu viņš mīl vairāk nekā konkrēto iekšpasaulisko vērtību. Un cilvēkam vienmēr izvirzīsies jautājums, vai viņā ir vēlēšanās, virzoties uz augšu, patiešām pārvarēt viņa būtībai piederīgo diferenci starp to, kas viņš ir, un to, kas viņš var būt un kam viņam jābūt, vai arī viņš vēlas vienkārši samazināt šo distanci. Cilvēka priekšā vienmēr izvirzās jautājums, vai viņš visbeidzot kādā bezdievīgā ideoloģijā vēlētos tā absolutizēt un dievišķot kādu noteiktu iekšpasaulisku vērtību, ka viņš

to – ja varbūt arī ne savu tikumisko uzskatu teorijā, bet gan praksē – pieņem par absolūtu un visu savu šeitesamību gribētu vai arī negribētu konstruēt no šā galīgā un tomēr absolūtā punkta.

Ja labāk pārdomā to, ko parastajā kristietiskajā praksē dēvē par "grēku", ja patiešām nopietni aplūko iespējamo gadījumu, ka konkrēts cilvēks subjektīvi vainīgs tādas objektīvas normas priekšā, un ja, kā nākas, izanalizē, kas te notiek, tad pamatos tā ir viena un tā pati norise, kurā cilvēks absolutizē kaut kādu pasaulīgu vērtību, savas šeitesamības, savu panākumu, sava mierinājuma, sava miera laimi un tāpēc vairs nespēj saskatīt citu vērtību. Šajā situācijā runa ir, neraugoties uz šo savstarpējā konkurencē esošo vērtību galīgumu, par parādnieka pašnoslēgšanos – tāda cilvēka [pašnoslēgšanos], kurš nevis teorijā, bet praksē kļuvis par ateistu un netic, ka aiz šīs tieši uztveramās realitātes dzīvo bezgalīga visu vērtību pilnība to vienībā un piedāvā viņam žēlastības [pilnā] pašvēstījumā sevi pašu kā viņa šeitesamības pilnību un jēgu. Viņš būtībā netic Dievam, ja pieturas pie noteiktas iekšpasaulīgas vērtības, radikāli kaitējot kādai citai vērtībai, kaut arī tās abas ir galīgas, un padara pirmo vērtību par savas šeitesamības absolūtu normu. Un tādā ziņā arī materiāli nosacītai tikumībai piemīt transcendenta, reliģiska dimensija, kaut arī ne katrā konkrētā gadījumā vienādā veidā.

Visnotaļ iespējams, ka cilvēks nesaskata šo sava konkrētā tikumiskā lēmuma svarīgumu viņa attieksmē pret Dievu, bet tāpēc – ja lietojam katoliskās morālteoloģijas terminoloģiju – subjektīvi nav grēcīgs, kaut arī objektīvi te ir pārkāpta noteikta norma, proti, norma, kas norāda uz to mērķi un ideālu, kas var tikt sasniegts kaut vai asimptotiski. Taču principiāli nevar noliegt tikumiskās tieksmes uz augšu reliģisko nozīmi un mūsu attieksmes pret Dievu pastarpinātību caur konkrētu iekšpasaulisku tikumisku lēmumu. Bet uz to saasinātā veidā norādīja jau Vecās Derības praviešu dievbijība. Un, ja mēs zinām par mīlestības uz Dievu un savu tuvāko evaņģēlisko vienību, bet šodien, iespējams, šo vienību pieredzam epohāli jaunā, pārliecinošā formā, tad ar to patiesībā ir izteikts tas pats, ja vien mēs neuztveram mīlestību uz tuvāko kā kaut kādu jutekliskuma pilnu tieksmi, bet zinām, ka tā var prasīt mūsu lēmumu, mūsu atbildību, arī mūsu atteikšanos no kaut kā, ja tā ir patiesa mīlestība pret brīvu, ar Dievu tieši saistīta tuvākā personību. Ja mīlestība pret tuvāko var tikt uztverta (jau atbilstoši Evaņģēlijam) kā cilvēka vispār visu tikumisko pienākumu summa un vienlaikus tā ir tas, kas vienmēr un principiāli pārsniedz lietiski aprēķināmo sasniegumu likumu ētiku, un ja mīlestība

pret Dievu un pret tuvāko var tikt īstenota tikai vienā un tajā pašā cilvēciskajā mīlestībā, tad tas nozīmē arī tikumības un reliģijas iekšējo vienību.

Šis kristietiskais cilvēks, kurš, pieredzot tikumiskās tieksmes spriedzi kā savas eksistences neizbēgamo dotību (*Datum*), protams, vienmēr zina, ka viņš, nevēlēdamies un arī bez iespējas principiāli atteikties no atbildības par šo tieksmi, paliek nepietiekams, nespējīgs tikt galā ar šo uzdevumu, ar šo atbildību un arī neīsteno savas reālās iespējamības. Tāpēc viņš vienmēr paliek tas, kurš zina, ka viņš ir Dieva mīlestības aptverts un vienlaikus grēcinieks jebkurā, pat atkal neaprēķināmā nozīmē. Un šajā ziņā viņš atkal ir vests caur savas šeitesamības vēsturi. Viņš vienmēr atnāk no savas neveiksmes un tiecas uz to, kas atrodas viņa priekšā. Viņš vienmēr zina, ka savas tumšās, drūmās brīvības neizprotamībā ir Dieva žēlastības aptverts un ka vienmēr viņam ir jāmeklē patvērums šajā Dieva žēlastībā. Viņš ir tas, kurš pats nekad nenorēķinās Dieva priekšā, bet gan vienmēr nodod Dievam un Viņa žēlastībai jebkuru rēķinu, jebkuru tikumisko spriedzi, jebkuru viņam uzlikto tikumisko pārbaudījumu, uzskatot tos par kaut ko pašsaprotamu un galarezultātā vēlreiz tos "netiesājot". Tādējādi viņš kā kristietis vienmēr ir *simul iustus et peccator.* Viņš tic, viņš cer, ka viņu ir svētījis Dieva Svētais Gars, un viņš lūdzas, kā to Augustīna laikā izteicis Kartāgas koncils (sal. DS 229), ne tikai paļāvīgi, bet arī visnotaļ patiesi: "Piedod mums mūsu vainu."

2. Sakramentālā dzīve

Lielais kristietiskās sakramentu mācības traktāts šeit var tikt izklāstīts tikai dažās īsās piezīmēs, kuras tā īsti nevar būt atbilstošas šīs tēmas nozīmīgumam. Taču vienlaikus ir lietderīgi un jēgpilni iekļaut pārdomas par baznīcas sakramentiem šajā gājumā, kurā mēs aplūkojam kristietisko dzīvi. Metodoloģiskā [ziņā] būtu visai apšaubāmi aplūkot septiņus sakramentus izolēti, jo tādā gadījumā atsevišķa sakramenta savdabība neizpaustos pietiekami skaidri un pietiekami skaidra nekļūtu baznīcas saistība ar konkrēto kristietisko dzīvi.

Baznīca kā pamatsakraments un septiņi sakramenti

Ja atceramies, ko sacījām par pestīšanas vēstures būtību kopumā, tas uzreiz kļūs saprotams. Oficiālā pestīšanas vēsture nav nekas cits kā tās

pestīšanas un žēlastības vēstures konkretizācija un vēsturiskā uztveramība, kura no Dieva pašvēstījuma dievišķotās cilvēciskās būtnes pamata paplašinās uz visām cilvēka dimensijām, uz visu viņa vēsturi. Ne tikai pieņemot sakramentus mēs kļūstam par tiem, kam ir darīšana ar Dievu, kas esam guvuši žēlastību, kam īstenojas dievišķā pašvēstījuma notikums. Visur, kur cilvēks pieņem savu dzīvi, paveras Dieva neaptveramībai un ļauj gremdēties tajā, tātad visur tur, kur viņš interkomunikācijā, mīlestībā, uzticībā, savā uzdevumā, kas arī iekšpasauliski pavērts uz cilvēka un cilvēces nākotni, pieņem savu pārdabisko transcendentalitāti, – visur īstenojas arī Dieva pestīšanas un atklāsmes vēsture, Dieva, kurš vēstī sevi cilvēkam caur visu cilvēciskās dzīves dziļuma un plašuma pastarpinājumu. Un tas, ko mēs saucam par baznīcu, tas, ko mēs saucam par oficiālo, skaidro pestīšanas vēsturi, bet tāpēc arī tas, ko mēs saucam par sakramentiem, ir tikai īpaši marķēti, vēsturiski skaidrā uztveramībā ar cilvēka dzīvi kopumā parādījušies identiskās pestīšanas vēstures notikumi. Šī pestīšanas vēsture kā vispārēja un kolektīva, kā cilvēces pestīšanas vēsture caur Jēzu Kristu ir iegājusi savā eshatoloģiskajā, galīgajā un neatgriezeniskajā fāzē. Pateicoties Jēzum Kristum, drāma, dialogs starp Dievu un Viņa pasauli nonācis fāzē, kura jau implicē Dieva neatgriezenisko uzvaru un kura šo uzvaru padara arī vēsturiski uztveramu Jēzū Kristū – Krustāsistajā un Tajā, kurš augšāmcēlies. Balstošais Dieva Vārds ir pasludināts tā, ka tā uzvara, dievišķais Jā, jau vairs nevar tikt likvidēts ar cilvēcisku Nē.

Un tagad tas izpaužas arī atsevišķa cilvēka *individuālajā* pestīšanas vēsturē. Un tur, kur šis dievišķā pašvēstījuma galīgums, neatgriezeniskums konkrēti izpaužas individuālajā dzīvē caur baznīcu, kura ir pestīšanas pamatsakraments, mēs runājam par kristietiskajiem sakramentiem. Baznīca ir pamatsakraments, jo tā ir paliekoša Jēzus Kristus klātbūtne telpā un laikā kā pestīšanas auglis, kuru vairs nevar iznīcināt, un kā pestīšanas līdzeklis, caur kuru Dievs piedāvā savu žēlastību cilvēkam arī sabiedriskuma un vēsturiskuma dimensijā. Tas, ka baznīca ir pamatsakraments, nozīmē, ka tā ir pestīšanas *zīme*, nevis vienkārši pati pestīšana. Taču, ciktāl baznīca ir Dieva pašvēstījuma pastāvīga klātbūtne Jēzū Kristū, ciktāl Viņam pieder pēdējais, uzvarošais un pestīšanu raisošais vārds dialogā starp Dievu un pasauli, baznīca ir tieši *iedarbīgā* zīme un līdz ar to tas, ko pielietojumā atsevišķiem sakramentiem sauc par *opus operatum*. Jēzū Kristū un Viņa klātbūtnē, tieši baznīcā Dievs tā apsolās cilvēkam, ka Viņa solījums, pateicoties Dieva žēlastības [pilnai] darbībai,

galīgi paliek saistīts ar šā solījuma pieņemšanu no pasaules brīvības vēstures puses. Šādi raugoties, baznīca ir zīme, uzvaroši panākumus gūstošā Dieva pašvēstījuma vēsturiska izpausme. Tā ne tikai ir it kā zīme pavērti palikušam piedāvājumam, vienkāršam Dieva jautājumam savam radījumam – jautājumam, par kuru mēs nezinām, kādu atbildi uz to dos pasaule, bet tāda jautājuma zīme, kas pats rada un ar sevi nes apstiprinošu atbildi, kas paplašinās uz visu cilvēces vēsturi, ar to nekaitējot radības brīvībai. Un tāpēc baznīca ir zīme, taču zīme īsteni notiekošai žēlastībai pasaulei un galvenais sakraments šajā radikālajā nozīmē.

Un tagad, kad cilvēkam eksistenciēli izšķirošās situācijās baznīca pilnā angažētībā piesola sevi pasaulei un atsevišķam cilvēkam kā galveno sakramentu, kā Dieva galveno uzvarošo apsolījumu, mēs gūstam to, kas tiek saukts par sakramentiem vārda ierastajā nozīmē. Tādus sakramentus katoliskā dogmatika – kā tas definēts Florences un īpaši Tridentas koncilā (sal. DS 1310 un 1601) – zina un uzskaita septiņus.

[Sakramenti] kā Jēzus Kristus iedibinājums

Ja aplūkojam sakramentus, ņemot vērā pašu baznīcas būtību, un atceramies, ko iepriekš runājām par topošo baznīcas būtisko tiesību iespējamību; ja, ejot tālāk, paturam prātā, ka mūsdienās (atšķirībā no reformācijas laika) pat kristīšanu nav nemaz tik viegli atvedināt uz vēsturisko Jēzu, bet tāpēc – katrā ziņā, ja neņemam vērā Svēto vakarēdienu, – tā pati problēma par Jēzu kā "iedibinātāju" attiecas uz visiem sakramentiem (arī uz tiem, ko atzīst nekatoliskās baznīcas), tad mēs varēsim teikt, ka izcelsmi vai iedibināšanu vajag – un arī *var* – izprast pēc analoģijas līdzīgi tam, kā tas notiek, kad runa ir par to, ka Jēzus iedibinājis pašu baznīcu. Baznīcu pamatojošās darbības sakramentalitāte ir dota ar baznīcas būtību kā Dieva pestīšanas apsolījuma neatgriezenisku klātbūtni Kristū. Šī sakramentalitāte, tas, kā baznīca pati savā konstitūcijā izvērsa savu būtību, izpaužas no baznīcas puses septiņos sakramentos. Tāpēc atsevišķs kristietis var vienkārši pieņemt šo septiņkārtīgo sakramentu kārtību un dzīvot tajā.

"Opus operatum" – "opus operantis"

Atsevišķs cilvēks viņa skatienam pieejamajā pestīšanas vēsturē ir brīvs cilvēks, kurš neko nezina par *sevis paša* Dieva žēlastības vēstures *droši* uzvarošo iznākumu. Viņš – atsevišķs cilvēks – vēl, ja varētu tā izteikties,

bēg dievišķās žēlastības izvēles noslēpuma atklātībā. Kā atsevišķs cilvēks viņš nevar pilnā teorētiskā pārliecībā piemērot sev to, ko mēs sacījām par uz Kristu dibinātās pasaules kā pestīšanas vēstures eshatoloģisko pamatsituāciju, pat ja viņš šajā eshatoloģiskajā pamatsituācijā smeļas stingru, arī viņam nozīmīgu *cerību*. Viņš vēl dodas pretim Dievam un nav spējīgs reflektīvi zināt, kādu spriedumu par viņa paša brīvības dziļumiem izteiks Dievs. Mūsu kristietiskajā ticībā un ar to saistītajā kolektīvajā cerībā mēs varam un mums pat vajag sacīt, ka pasaule kā veselums ir glābts, ka pestīšanas vēstures drāmai kopumā būs pozitīvs iznākums, ka šīs pasaules grēcīgo Nē Dievs jau ir novērsis ar Jēzu Kristu, Krustāsisto un Augšāmcēlušos. Un tāpēc pats par sevi saprotams, ka arī atsevišķs sakraments nonāk pie atsevišķa cilvēka ar šo eshatoloģisko pabeigtību un noteiktību.

Tā kā Dievs ir galīgi vērsies (*zugesagt*) pie pasaules un tā kā Kristus ar Viņa dzīvi, Viņa nāvi un Viņa augšāmcelšanos ir apsolīts (*zugesprochen*) katram atsevišķam cilvēkam kā viņa liktenis, tad Dieva apsolījums mums dāvātajai žēlastībai piešķir absolūtu nenosacītību, drošību, kas ir paša Dieva Vārda radīta. Tāpēc mēs sakām, ka sakraments ir *opus operatum*: tas darbojas pats par sevi kā viennozīmīgs, īstens Dieva vārds. Taču, ciktāl šis sakraments ir apsolīts cilvēkam viņa vēl atvērtajā individuālajā pestīšanas vēsturē, *viņš* nevar ar absolūtu teorētisku pārliecību sacīt, ka šo apsolījuma vārdu, ar ko pie viņa vērsies Dievs noteikti un absolūti, viņš uztver tikpat noteikti un absolūti. Taču šim cilvēkam dotas ne tikai tiesības, bet arī "visstiprāko cerību" pienākums (kā to saka Tridentas koncils, sal. DS 1541), jo pie viņa sakramentā atnākusī Dieva žēlastība visnoslēpumainākajā veidā jau ir atcēlusi šajā cilvēkā iespēju sacīt tai Nē. *Opus operatum* kā Dieva žēlastības apsolījuma neatceļams, absolūts vārds sastopas (ja mēs šeit neņemam vērā sakramentus, kurus pieņem bērni) ar vēl atvērto, sevi kā Jā vai Nē saprotošo cilvēka vārdu kā ar *opus operantis*. Un, ciktāl sakramentu *opus operatum* satiekas ar ticoša un Dieva darbus pieņemoša cilvēka *opus operantis*, ir skaidrs, ka sakramenti kļūst iedarbīgi tikai ticībā, cerībā un mīlestībā. Tāpēc tiem nav nekā kopīga ar maģisku buršanu: tie nav maģija, jo tie nepiespiež Dievu, bet gan ir brīvs Dieva darbs virzībā uz mums. Un tālāk – tiem nav nekā kopīga ar maģiju tāpēc, ka tie gūst īstenību, ciktāl satiekas ar brīvībai atklājušos cilvēku. Protams, cilvēkam, ja viņš šim Dieva apsolījumam nāk pretim, to pieņemot, vēlreiz ir jāatzīst, ka arī šī pieņemšana pati notiek, pateicoties Dieva žēlastības spēkam.

Tas nenoliedz to, ka konkrēts kristietis atsevišķos savas nenoteiktās personiskās šeitesamības gadījumos var kļūdaini izprast sakramentus maģiskā nozīmē un ka tas praktiski arī notiek, proti, tad, kad tāds kristietis domā, ka sakramenti nav vērsti uz viņa ticības un viņa mīlestības brīvību, kad viņš domā, ka sakramenti būtu vajadzīgi tam, lai atņemtu viņam pēdējo ticībā, cerībā un mīlestībā pieņemto tikumisko lēmumu. Sakramenti nav nekas cits kā iedarbīgais uz cilvēku vērstais Dieva vārds, kurā Dievs pats vēršas pie viņa un ar to atbrīvo cilvēka brīvību pieņemt šo Dieva pašvēstījumu savā darbībā.

Iniciācijas sakramenti

Atsevišķi sakramenti jēgpilnā veidā, no vienas puses, jāaplūko no baznīcas kā galvenā sakramenta viedokļa, bet, no otras puses, jāiekļauj individuālās dzīves vēsturē, kur tie izpaužas kā kristietiskās žēlastības dzīves (*Gnadenlebens*) parādība cilvēciskās dzīves *eksistenciēli pamatliekošos momentos*. Tādējādi pirmām kārtām izceļas iniciācijas sakramentu komplekss: kristīšana un iesvētīšana.

Kristīšanā cilvēks kļūst par kristieti un baznīcas locekli. Kristīšana ir pirmais grēku atlaišanas sakraments, dievišķās žēlastības diženuma pavēstījuma, dievišķās dabas, iekšējās pastāvīgās spējas ticēt, cerības uz mīlestību pret Dievu un cilvēku sakraments. Taču šī iekšējā, pastāvīgā, individuālā žēlastības dāvana cilvēkam, kurš no grēcinieka top par attaisnoto, kristīšanā notiek tādējādi, ka cilvēks, izejot cauri šim iniciācijas ritam, tiek uzņemts sabiedriski hierarhiski noformētā Dieva tautā, ticošo draudzē, kura atzīst Dieva [dāvāto] pestīšanu Kristū. Dievs cilvēkam kristīšanā dod žēlastību viņa paša individuālai pestīšanai tādā veidā, ka iekļauj viņu *baznīcā*. Piederība baznīcai, būšana par baznīcas locekli ir pirmā un vistiešākā šās iniciācijas sakramenta iedarbība – sakramenta, kuru pieņem katrs kristietis, sakramenta, kurš visiem ir pamats viņu kristietiskajai šeitesamībai un arī jebkurai hierarhiskai, sakramentālai un suverēnai varai, kāda vien varētu pastāvēt tādā dzīvē, jo nekristītais patiesi nevar gūt nekādu citu sakramentu un viņam nevar piederēt nekāda likumīga vara baznīcā. Cilvēks kristīšanā, kļūstot ar šo sakramentu par baznīcas locekli, gūst žēlastību savai pestīšanai. Nedrīkst nenovērtēt šo apgalvojumu tādā nozīmē, ja iedomājas, ka dalība baznīcā, kura mums tiek nodota kristīšanā, vajadzīga tikai tāpēc, lai kristītajam tiktu dāvināti pārējie viņa individuālās attaisnošanas un svētīšanas labumi, un vairāk nekam. Tas, ka šāds priekšstats ir pilnīgi

kļūdains, parādās jau tur, ka šī tīri individuālā attaisnošana un svētīšana nepieciešamības gadījumā var tikt gūta ar vienu vienīgu ticību un mīlestību bez sakramentiem un ka tas nenoliedzami notiek ar daudziem nekristīgajiem. Tāpēc kristīšanai jau pirms šīs individuālās svētošās iedarbības vajadzētu atsevišķam cilvēkam [piešķirt] pozitīvu saturisku nozīmi, kura nebūtu izsmeļama ar šo individuālo svētošo iedarbību. Dalība baznīcā nav vien līdzeklis, lai gūtu personisku pestīšanu, bet tai ir sava, kristīšanas piešķirta nozīme. Šī jēga vispār ir dota ar pašas baznīcas jēgu un funkciju.

Baznīcas mērķis un jēga nav tikai radīt iespēju un atvieglojumu, lai daudzi atsevišķi indivīdi rastu pestīšanu. Šim mērķim baznīcu varētu uzskatīt par derīgu un svarīgu, taču nevar uzskatīt par nenosacīti nepieciešamu, jo šis mērķis bieži tiek sasniegts arī bez jūtamas baznīcas iejaukšanās, neraugoties uz to, ka pestīšana saskaņā ar Dieva baušļiem un atbilstoši par pienākumu uzliktai gribai [saņemt] piedāvāto sakramentu ir gūstama baznīcā. Taču konkrēti viens ir neiespējams bez baznīcas: nav iespējams, ka Dieva žēlastība Kristū būtu klātesoša pasaulē kā pastāvīgs notikums vēsturiskā uztveramībā, inkarnatoriskā miesiskumā. Tas, kurš guvis žēlastību ar kristīšanu, iekļaujoties baznīcā kā Kristus žēlastības pasaulē vēsturiskā un sabiedriskā miesiskumā, nepieciešami gūst ar šo baznīcas žēlastību arī dalību, uzdevumu un spēju ņemt dalību šajā baznīcas funkcijā būt par Dieva žēlastības pasaulē vēsturisko uztveramību (*Greifbarheit*). Tādam cilvēkam ir uzdevums savā personiskajā lēmumā uzņemties šo funkciju un pildīt to visā savā dzīvē. Ar kristīšanu viņš ir aicināts būt par vārda nesēju, patiesības liecinieku, Kristus žēlastības pārstāvi pasaulē.

Taču kāda ir atšķirība starp *kristīšanu* un *iesvētīšanu*? Neraugoties uz attaisnojamo Tridentas koncila (sal. DS 1601 un 1628) svētīto atšķirību starp kristīšanu un iesvētīšanu, baznīcas tradīcija liecina, ka abi sakramenti kopā ir vienota iniciācija. Tajos baznīca dod pozitīvu atbildi Kristum, turklāt ne tikai kā pamatojumu šeitesamības dziļumos, bet arī vēsturiski. Šai atbildei turklāt vēl piemīt galīgs raksturs, tāpēc abi sakramenti ir neatkārtojami tādas pirmās un galīgās cilvēciskās, kristietiskās šeitesamības dabas dēļ. Tātad abi sakramenti saderas kopā vienotā kristietiskā iniciācijā: tie zināmā mērā atšķiras, tāpat kā var nodalīt negatīvāku un pozitīvāku aspektu galu galā vienotā – kaut arī laiciski izstieptā – procesā.

Kristīšanā cilvēks mirst Kristus nāvē, arī sakramentālā, telplaiciskā, sabiedriskā uztveramībā. Viņš iekļaujas baznīcā Trīsvienīgā Dieva

aicinājumā un vārdā: Tēva, kurš aicina, Dēla, kurš ir Tēva Vārds cilvēkiem, un Svētā Gara, kurā šis Tēva apsolījums Dēlā atnāk cilvēkā, patiesi svētot un atsvabinot viņu. *Iesvētīšana* ir it kā tā paša procesa pozitīvs aspekts, turklāt tiek uzsvērta vēl arī kristītā sabiedriskā funkcija tajā ziņā, ka viņš tiek apbruņots ar Svētā Gara vēstījumu. Šis ir sakraments, kas apliecina ticību, harismātisku pārpilnību, gara apzīmogoto apliecinošu sūtīšanu pasaulē, lai tā pakļautos Dieva varai, – sakraments, kas stiprina ticībā pret varām un vardarbību šajā pasaulē, melu, neticības un dēmoniskas lepnības (*Hybris*) varām, kas iedomājas, ka cilvēks var pats sevi glābt. Līdz ar to iesvētīšanas žēlastība pareizā nozīmē ir baznīcas žēlastība, lai sūtītu pasaulē un pasludinātu tās apskaidrotību. Kādas šās žēlastības funkcijas atsevišķam [cilvēkam] visupirms tiek piešķirtas kā īpašs uzdevums, to nosaka Dievs, vēršot savu aicinājumu un izdalot Gara harismas, kuras nav nekas cits kā konkrētā gadījumā privileģēti viena un tā paša Gara attīstības virzieni, – Gara, kuru visi iesvētīšanā pieņem.

Stāvokļa sakramenti

Tālāk mēs atšķiram – jo neapšaubāmi arī šajā gadījumā runa ir par izšķirošiem cilvēciskās dzīves momentiem – divus sakramentus, ar kuriem cilvēks iegūst noteiktu stāvokli. Nav tā, ka šiem diviem sakramentiem pēc savas būtības vajadzētu pamatot *dažādus stāvokļus*, tā ka tie principiāli nevarētu tikt iedoti vienam un tam pašam cilvēkam; taču tur, kur cilvēks pieņem galīgo un sākotnīgo, visu pārējo pamatojošo funkciju cilvēciskajā, resp., kristietiskajā, sabiedrībā, tur neapšaubāmi notiek patiešām kaut kas eksistenciēli un tāpēc arī individuāli – pestīšanas vēstures aspektā – izšķirošs. Sakramentāla redzamība tam, ka Dievs izšķirīgi aicina cilvēku, kad viņam jāpieņem izšķirīga funkcija savā individuālajā vēsturē – turklāt tas attiecas arī uz viņa pestīšanas *vēsturi* –, ir tieši *ordinācijas* un *laulības* sakraments.

Ja vēlamies pārdomāt ordinācijas sakramenta – pakāpeniskas iesvētīšanas sakramenta – eklesioloģisko aspektu kā individuālu pestīšanas norisi, tad varam ievērot pamatprincipu, ka sakraments dots tur, kur baznīca absolūtā angažētībā realizē vienu no saviem pamataktiem, kurā tā pilnībā aktualizē savu būtību kā žēlastības pamatsakramentu atsevišķam cilvēkam viņa pestīšanai izšķirīgās situācijās. Viegli pamanīt, ka baznīcas īstenie pamatkalpojumi būtiski veido tās pašas konstitūcijas elementus. Jo baznīca būs viņa pati tikai tad, ja tai būs tie uzdevumi,

kurus tai devis Kristus, un ja tās rīcībā ir ar šiem uzdevumiem saistītās un tiem kalpojošās varas, kuras tā nodod tālāk. Taču kāpēc šis baznīcas pamatakts, kurā tā nodod tālāk savus kalpojumus un kurā tā līdz ar to ikreiz no jauna konstituējas, ir akts, kas vērsts arī uz tā cilvēka iesvētīšanu, kurš pieņem kalpojumu, un tādā gadījumā var tikt nosaukts par sakramentu? Lai atbildētu uz šo jautājumu, ir jāatceras baznīcas būtība. Bet no tās izriet, ka baznīcas kalpojuma jēgai un būtībai nav vienalga, vai tas īstenojas kā svēts vai ne. Kalpojums gan saglabā savu nozīmīgumu un tā nesējs savas pilnvaras pat tad, ja viņš kā atsevišķs cilvēks ir grēcīgs un grēcīgi pārvalda arī savu kalpojumu. Tas ir skaidri formulēts jau senajā baznīcā, cīnoties pret donātismu. Bet ar šo iespējamo atšķirību starp kalpojuma pilnvaru un kalpojuma svētumu atsevišķā gadījumā attiecības starp kalpojumu un žēlastību nav aprakstītas adekvāti. Te pastāv tāda pati attiecība kā jautājumā par to, vai atsevišķi cilvēki, baznīcas locekļi, var būt un palikt grēcinieki tā, lai tas nekaitētu baznīcas svētumam. Jo, neraugoties uz faktu, ka tāpēc līdz pat atsevišķa cilvēka nāvei paliek neskaidrs un paslēpts līdz Dieva tiesai, kādos kāda laika baznīcas locekļos tā realizē savu svētumu, baznīcā formālā iepriekšdefinētībā darbojas Dieva griba, kas vērsta uz iedarbīgu žēlastību un kas neizbēgami svētī baznīcas locekļus un saglabā viņus žēlastībā, tā ka baznīca nepārstāj būt svēta. Tai pašai gribai – baznīcai ir jābūt bez defektiem svētai, un baznīcai ir jāpaliek par Kristus eshatoloģiski uzvarošās žēlastības klātbūtni – ir jāpastāv attiecībā pret baznīcas kalpojumu. Kalpojums, kam absolūti trūkst svētuma, visā savas realizācijas pilnībā un svēta baznīca ir nesavienojami lielumi. Jo, ja mēs pieņemam, ka kalpojums kā *veselums* var izpildīt savu uzdevumu nesvēti, tad baznīcas locekļu svētums nevarētu atrasties būtiskā atkarībā no kalpojuma īstenošanas (kas tomēr notiek), bet kalpojums nevarētu palikt tas, kas tas tomēr ir: kalpojums cilvēku svētīšanai. Sakramenta īstenība, kad tas tiek dāvāts, ir atkarīga nevis no tā dāvātāja, taču no sakramenta dāvātāja kopumā un ilgākā perspektīvā ir atkarīga sakramenta eksistence un ilgums baznīcā. Tātad, ja Dievs absolūti baznīcas veselumā grib sakramentu eksistenci, tad Viņam tikpat absolūti arī hierarhijas veselumā jāgrib svētums, jo citādi Viņš negribētu pamatu, uz kura uzbūvēta sakramentu dāvāšanas faktiskā eksistence.

Tagad pievērsīsimies otrajam "stāvokļa sakramentam". Divi kristītie savienojas *laulībā.* Līdz ar to baznīcas *iekšienē* kaut kas notiek. Pateicoties laulībā pastāvošās mīlestības zīmes raksturam, šāda laulība nav tikai

"kāda pasaulīga lieta". Jo tā ir žēlastības un mīlestības notikums, kas vieno Dievu un cilvēku. Ja tāpēc tāda laulība notiek baznīcā, tā ir baznīcas kā tādas pašrealizācijas moments, ko īsteno divi kristīti kristieši, kuri ar kristīšanu ir guvuši pilnvaru aktīvai līdzdalībai šajā pašrealizācijā. Tāpēc kā kristīti viņi dara tieši to, kas raksturīgs pašai baznīcai: viņi izrāda mīlestības zīmi, kurā parādās *tā* mīlestība, kas savieno Dievu un cilvēku. Bet tur, kur sāk darboties *būtiska* baznīcas pašrealizācija konkrētā, izšķirošā cilvēka dzīves situācijā, tur dots sakraments.

Sekojot katehismam, parasti teic, ka laulība ir Kristus vienības atspoguļojums baznīcā, un tāpēc tā ir sakraments. Ja lasām vietu no Vēstules efesiešiem (Ef 5:22–33), kas ir pamatā šai formulai, tad sākotnēji var rasties iespaids, ka izšķirošais pamatojums pielīdzinājumam starp Kristu un baznīcu, no vienas puses, un laulību, no otras puses, rodams tur, ka vīrietis pārstāv Kristu, bet sieviete – baznīcu. Tādā gadījumā laulības vienība būtu relatīvi sekundārs Kristus un baznīcas vienības atspoguļojums, kurā laulības partneri ar dažādām lomām tiktu aplūkoti šķirti. Taču jāatzīst, ka pašā Vēstulē efesiešiem šis aplūkojuma veids ir sekundārs, ka to, iespējams, nosaka paranētiskais konteksts un ka tas turklāt kaut kādā ziņā ir sociāli vēsturiski iekrāsots. Būtu arī jānorāda uz šā teksta centrālo izteikumu (Ef 5:29–33), kurā mīlestību kā tādu *vienā* miesā un ķermenī konstituē paralēle starp Kristu – baznīcu un laulību. Ja to ņemam vērā, tad vēl tikai vajadzēs precizēt, kur šajās pārdomās izklāstītajā pamatkoncepcijā būtu jānovieto Kristus. Visupirms no Vēstules efesiešiem kļūst skaidrs, ka (tāpat kā 1Moz 2) radīšanas kārtība tiek aplūkota kā iekļauta žēlastības un pestīšanas kārtībā, tā ka no paša sākuma, un tātad arī sākot no Ādama laulības, pirmajai kārtībai bija iepriekšnozīmīgums (*Vorbedeutung*) [attiecībā] pret otro. Mūsu terminoloģijā (kura, protams, nonāk pie šā izteikuma, pamatojoties uz citiem teoloģiskajiem priekšnosacījumiem) tas nozīmē, ka jebkura tikumiska cilvēka uzvedība (līdz ar to tās priekšnosacījumi) vienmēr un visur balstās uz Dieva žēlastības vēstījumu savam radījumam un ir tā aptverta. "Derība" ir mērķis un aptverošais, tas, kas balsta un aptver radīšanu kā iespējamības nosacījuma statīšanu, kā iespējamā derības partnera statīšanu. Tāpēc objektīvi jebkurai tikumiski cilvēciskai norisei ir slēpta attiecība pret Kristu, kura esamībā un darbībā rod savu eshatoloģisko kulmināciju un izpausmi tieši šis žēlastības vēstījums. Kristus ir mērķis un pamats jebkurai žēlastības dotai cilvēciskās vēstures dinamikai virzībā uz Dieva nepastarpinātību.

Tātad tur, kur mīlestībā starp diviem cilvēkiem īstenojas vienība, mīlestībā, kura nav tikai apvienība zemes mērķu sasniegšanai, bet kura attiecas uz pašām personām viņu galīgumā, tur pastāv tās žēlastības, kura veido pašu īstāko cilvēku vienību, ietekme un izpausme. Taču arī pretēji: tieši šī žēlastība kā tāda, kas rada vienību starp Dievu un cilvēku, izpaužas vienotībā starp Kristu un baznīcu, turklāt tādā savā izpausmē, kas pastāv absolūti, eshatoloģiski un kā mērķis un pamats jebkurai citai žēlastībai un tās vienību balstošajai funkcijai pasaulē. Tāpēc pastāv ne tikai ārējā līdzība starp vienotību divu cilvēku mīlestībā un vienotībā Kristus-baznīca, bet pastāv arī nosacītības attiecība starp šīm abām vienotībām: pirmā pastāv *tāpēc, ka* pastāv otrā. To savstarpējās līdzības attiecība nav sekundāra abām vienotībām, tā ir patiesā līdzdalības attiecība caur laulības attiecības cēlonisku izcelsmi no Kristus un baznīcas vienības.

Tātad laulība vēl radikālākā nozīmē ielaužas Dieva Noslēpumā, nekā mēs spētu iedomāties, balstoties uz cilvēciskās mīlestības nenosacītību. Jāteic gan, ka viss vēl ir paslēpts zem ticības un cerības plīvura, un vēl, iespējams, nav no mūsu šeitesamības noslēpumainajiem dziļumiem pacēlies mūsu ikdienas dzīvē. Jautājums nav par to, ka tāda patiesība nerodas arī bez cilvēka, viņa brīvības un viņa iekšējā Jā. Tātad nav šaubu, ka laulībā viens otru mīlošie uztver šīs realitātes tādā mērā, kādā viņi šim nolūkam atklāj savas sirdis ticībā un mīlestībā. Jādomā, ir kļuvis skaidrs, ka tāda laulības teoloģija nedrīkstētu tikt uztverta introvertīvā un kaut kādā "privatizētā" nozīmē, ka drīzāk ir pretēji – īsta kristietiskā laulība visos laikos ir reprezentējusi apvienojošo Dieva mīlestību pret cilvēku Kristū. Laulībā izpaužas baznīcas klātbūtne: laulība patiesi ir mazākā atsvabināto un svētīto kopiena, kuras vienotība var tikt būvēta uz tā paša pamata, uz kura būvēta baznīcas vienotība, tātad uz pašu mazāko atsevišķo baznīcu. Ja mēs to spētu visā nozīmīgumā pārdomāt un pārdzīvot, tad mēs varētu mierīgāk un drosmīgāk, patiesā kristietiskā brīvībā atgriezties pie mūsu aktuālajiem un gandrīz vai līdz nāvei pārrunātajiem "laulības jautājumiem".

Nožēla un slimo svaidīšana

Ja jaunā dzīve, kura arī konkretizējas pavisam noteiktās pamatfunkcijās, tomēr paliek grēcinieka dzīve, kurā cilvēks paliek pakļauts briesmām un tāpēc šajā ziņā viņam atkal un atkal ir jāpiedāvā piedodošais Dieva Vārds, mums ir *nožēlas* sakraments un papildinājums šim sakramentam,

svaidīšanas sakraments, kas nepieciešams tādā situācijā, kur īpaši spilgti parādās draudi cilvēka pestīšanai un viņa grēcīgums žēlastības priekšā.

Šajā gājumā un arī iepriekš mēs jau runājām, ka cilvēks ir ar atbildību brīvībā apveltīta būtne. Mēs runājām par personisko vainu un cilvēka iesaisti viņa sabiedriskās līdzpasaules vainā. To visu šeit nav iespējams atkārtot vai, jo vairāk, izvērst sīkāk. Taču, ja cilvēks patiešām ir sapratis, ko nozīmē vaina kā mūsu dzīves iespējamība vai šausminoša realitāte, ja viņš ir pieredzējis, cik bezizejas [pilna] ir patiesa vaina Dieva priekšā cilvēkam viņa vientulībā, tad tāds cilvēks alkst, viņam vajag uzklausīt Dieva piedodošo vārdu. To nekad nedrīkst uztvert kā kaut ko dabisku, tas vienmēr būs Dieva žēlastības un Viņa mīlestības noslēpums. Piedošana ir lielākais un neaptveramākais Dieva mīlestības noslēpums, jo tajā sevi pavēsta pats Dievs, turklāt pavēsta sevi cilvēkam, kurš tīri šķietamā ikdienas banalitātē izdarījis briesmīgāko – pateicis Dievam Nē.

Dieva piedošanas vārds, kas ir ne tikai sekas, bet galu galā arī atgriešanās priekšnosacījums, kurā grēcīgais cilvēks ar ticību, nožēlu un uzticēšanos vēršas pie Dieva un nodod sevi Viņam, var tikt sadzirdēts sirdsapziņas dziļumos, jo tas kā balstošais pamats dzīvo šajā pašā uzticīgākajā un mīlošajā cilvēka atpakaļvērstībā pie Dieva, vērstībā, kurā cilvēks – pats sevi tiesājot – izrāda godu Dieva žēlsirdīgajai mīlestībai. Vien šis klusais piedošanas vārds bieži ir palīdzējis visā cilvēciskās vēstures garumā un plašumā.

Bet tam, kas visbiežāk vēsturē īstenojas slēpti un neartikulēti, proti, Dieva žēlastībai, kas visiem piedāvā pestīšanu un piedošanu, pašam ir sava vēsture laikā un telpā. Un šis telplaiciski konkrēti kļūstošais Dieva piedošanas vārds rod savu augstāko punktu un savu vēsturisko neatgriežamību Jēzū Kristū, Krustāsistajā un Augšāceltajā, tajā, kurš mīlestībā solidarizējās ar grēciniekiem arī pēdējā savas ticības, cerības un mīlestības darbībā savas nāves tumsībā, kurā Viņš izjuta mūsu grēka tumsību, pieņēma mums Dieva doto piedošanas vārdu. Šis Dieva piedodošais vārds Jēzū Kristū, kurā par vēsturiski neatgriezenisku kļuva arī šā vārda nenosacītība, turpina būt klātesošs arī to draudzē, kas tic šai piedošanai, – baznīcā. Baznīca ir šā Dieva piedodošā vārda pamatsakraments. Šis piedodošais vārds, kas ir baznīca un kas tajā paliek kā varas un iedarbības dzīvā klātbūtne, artikulējas dažādos veidos atbilstoši cilvēka būtībai. Tas ir klātesošs baznīcas sprediķī kā vēsts, kas vērsta uz visiem: "Ticu .. grēku piedošanai", teikts Apustuliskajā ticības apliecinājumā. Šo baznīcas piedodošo vārdu principiālā veidā, kas paliek par

noteicošo visā atsevišķa cilvēka vēsturē, baznīca apsola šim cilvēkam kristīšanas sakramentā. Šis piedodošais vārds paliek dzīvs un iedarbīgs baznīcas lūgšanā, kurā tā sev – grēcinieku baznīcai – un katram atsevišķam cilvēkam aizvien no jauna lūdz Dieva mīlestību, ticot, ka tiks izpildīta šī lūgšana, un tā aizvien no jauna un aizvien dziļāk pavada cilvēka atgriešanos, kas tikai nāvē nonāk līdz pabeigtībai un galīgai uzvarai. Šo piedošanas vārdu (tas vienmēr būvēts uz kristīšanā pateiktā vārda) baznīca saka atsevišķam cilvēkam aizvien no jauna īpašā veidā tur un tad, kur un kad, arī pēc kristīšanas paliekot grēciniekam un spējīgam no jauna krist smagā vainā, viņš nožēlas pilns atzīst savu lielo vainu un savas dzīves niecīgumu baznīcas priekšā tās pārstāvja personā, bet dažos gadījumos arī kopējā kopienas grēksūdzē Dievam un Jēzum Kristum. Ja šo piedodošo Dieva vārdu saka speciāli pilnvarots baznīcas pārstāvis atsevišķam kristītajam kā atbildi, viņam atzīstot savu vainu, tad mēs šo piedošanu radošā Dieva vārda notikumu saucam par nožēlas sakramenta dāvājumu.

Tā kā šis iedarbīgais vārds tiek dāvāts tieši jau kristītajam baznīcas loceklim, atbildot uz viņa grēksūdzi, tam piemīt noteikta savdabība: kristītais kristietis kā baznīcas loceklis savā lielajā vai "mazajā" grēkā sevi ir nostādījis pretrunas situācijā svētās kopienas būtībai, pie kuras viņš pieder, pretrunas situācijā attiecībā pret baznīcu, kuras eksistencei un dzīvei ir jābūt par zīmi tam, ka Dieva žēlastība kā mīlestība pret Dievu un cilvēku uzvar pasaulē. Tādējādi baznīca ar savu piedodošo vārdu piedod arī to netaisnību, kuru cilvēka grēks nodara tiklab pašai šai baznīcai. Var pat sacīt, ka baznīca piedod vainu, pateicoties piedodošajam Dieva vārdam, kas tai uzticēts, tieši *ar to,* ka tā piedod cilvēkam tai nodarīto netaisnību – līdzīgi tam, kā tā cilvēkam kristīšanā paziņo baznīcas Svēto Garu *ar to,* ka tā iekļauj cilvēku sevī kā Kristus ķermenī. Tā kā šis baznīcas piedodošais vārds, kas pateikts konkrētā atsevišķa cilvēka vainas situācijā kā Kristus vārds un ar pēdējo baznīcas angažētību atbilstoši tās būtībai, nav vienkārši vārds par Dieva dāvātu piedošanu, bet gan ir šās piedošanas *notikums,* tad šis vārds patiesi ir sakraments.

Tāpat arī *slimības* situācija piederas pie cilvēka dzīves izšķirošajām situācijām, pie tādām situācijām, kuras – lai cik arī visnotaļ profānas tās sākumā šķistu – piederas pie viņa pestīšanas vēstures un liek viņam izlemt, kā viņš vēlas brīvi izprast savas dzīves veselumu un pamatjēgu: kā absurdu vai arī kā neizprotamu noslēpumu, kurā viņam tuvojas neaptverama mīlestība. Kad šādā nozīmē mēs jautājam par mīlestību, tad

domājam tādas nopietnas slimības, kuras – pat ja ir cerība tās pieveikt – ir nāves sūtņi un priekšvēstneši un cilvēkam paver iekšējo apdraudētību un nolemtību nāvei, kas iegrūž cilvēku visnepielūdzamākajā vientulībā, kurā viņam ir jānoslēdz rēķini pašam ar sevi un Dievu. Šī katra cilvēka atbildība pašam pret sevi, savu brīvību, savu nereflektēto necaurlaidīgumu – kā jau daudzkārt ir atgādināts – attiecas uz cilvēka būtību un nevar viņam tikt atņemta. Taču tā ir tikai viena puse. Savā pastāvīgajā vientulībā cilvēks tomēr nav vientuļš. Ar viņu ir Dievs. Taču viņu aptver vēl arī svētā ticošo, mīlošo, lūdzošos kopība, to kopība, kuri dzīvē tiecas sasniegt paklausību nāvei, kuri tiecas ticībā uzlūkot *noteiktu* mirstošo. Un, tā kā šī svētā kopība, saukta par baznīcu, vienmēr dzīvo no sava Kunga nāves, tad arī jebkurš vientuļi mirstošais nav savu brāļu pamests.

Ja mēs pieņemam šo ticības pieredzi visā tās dziļumā (mēs te nevaram pamatīgāk aplūkot svētdaroši vēsturiskās un eklesioloģiskās dimensijas), tad mēs dabiski vēlamies, lai Noslēpumam brīvprātīgi ticošā un tam uzticīgā kopiena (ar *to*, kas bija vispaklausīgākais, ar Jēzu), baznīca, arī redzami pienāktu pie slimības gultas, lai šis dievišķās dzīves noslēpumainais riņķojums ne tikai brīvi riņķotu mūsos, bet arī iemiesotos mūsu dzīves uztveramībā un tādējādi žēlastība nolaistos pāri mums caur šo tās izpausmi un dziedinoši piestrāvotu mūsu dzīvi un nāvi.

Šo vārdu, kas slēptajai žēlastībai piešķir miesisku, pavisam inkarnatīvu izpausmi, baznīca saka caur tās pilnvaroto pārstāvi un pieļauj žēlastībai un tās teiktajam iekšējam Jā, kas notiek šā vārda pieņēmējā, un *svētās*, Dieva Gara pilnās baznīcas žēlastībai kļūt par uztveramu "notikumu". Šajā vārdā žēlastība paveras un rodas *ar to*, ka tā kļūst ķermeniska. Šajā nozīmē izpausme ir žēlastības cēlonis (un, protams, arī pretēji: tā, kas parādās, un viņas parādīšanās galu galā ir nesaraujama). Ja baznīca noteiktam cilvēkam izšķirošā viņa dzīves situācijā teic tādu žēlastības vārdu, kas noteiktos apstākļos var kļūt skaidrāks un tveramāks ar citu rīcību palīdzību (svaidīšana, roku uzlikšana), pēdējoreiz ziedojot viņam savu pašas būtību, kas kā veselums, kā "pirms-sakraments" ir Dieva žēlastības vēsturiskā klāt-esamība un tādējādi tā, [proti,] baznīca, apzinās, ka līdz ar to tā radoši izsaka iedarbīgo žēlastīgo Dieva vārdu, tad baznīca saka un dara to, ko mēs saucam par sakramentu: Dieva žēlastības beznožēlas (*reuelose*) vārdu Dieva uzdevumā, kas ne tikai runā "par" žēlastību, bet tieši padara to par notikumu. Viens no tāda veida septiņiem sakramentālajiem vārdiem, kādus zina baznīca, ir ar ticību izteikta un svaidīšanas pavadīta lūgšana par slimo, kura slimība

ir neatliekamā veidā pestīšanas un žēlastības situācija un tāpēc sauc pēc šā žēlastību iemiesojošā un žēlastīgi darbīgā baznīcas vārda, kurā slēptā baznīcas un viena tās locekļa slimības situācijas žēlastība (katrā ziņā kā piedāvāta) tiek apsolīta uzskatāmi un darbojas atpestījoši, ja vien cilvēks ar ticību un, lūdzot piedošanu, to pieņem.

Euharistija

Euharistijas sakramentu nevajadzētu uzskatīt vienkārši par vienu no septiņiem sakramentiem. Euharistija – ciktāl tā domā atsevišķu cilvēku un viņu aizvien no jauna pieņem kopienā ar Kristu – tomēr savā radikālajā nozīmē ir baznīcas kā tādas sakraments. Tieši euharistijas iedibināšanai ir izšķiroša nozīme baznīcas iedibināšanā un pašizpratnē par Jēzu kā pestīšanas vidutāju.

Ņemot vērā euharistijas īpašā statusa nozīmīgumu citu sakramentu vidū, mums šeit jāpastāsta kaut kas no bibliskās teoloģijas. Protams, to var izdarīt tikai īsos vilcienos. Realitāte, kas aprakstīta kā "euharistija", pamatota Jēzus Vakarēdienā (sal. visupirms Lk 22:14–23 un 1Kor 11:23–26). Tur Jēzus, pēc Viņa paša vārdiem, dod baudīt savu "miesu" un savas "asinis", empīriski saņemot maizi un vīnu. Šās rīcības jēgveidojošais saturs kļūst skaidrs no situācijas un lietotajiem jēdzieniem. Pamatojošā nozīme ir nāves idejai: Jēzus apzināti pieņem savu likteni un padara to atkarīgu no sava pasludinājuma centrālā satura. Tālāk – Jēzus izprot šīs vakariņas eshatoloģiski, kā galīgā svētku prieka priekšnojautu. Visbeidzot, šajās vakariņās konstitutīva nozīme ir kopības idejai, Jēzus saistībai ar Viņa draugiem un šos Viņa draugus apvienojošas kopienas dibināšanai.

No lietotajiem jēdzieniem secināms: atbilstoši semītu vārdu lietojumam "miesa" nozīmē Jēzus personības miesisku uztveramību; papildinājumā maizes vārdam tiek sacīts, ka Jēzus ir vienkārši Dieva kalps (sal. Jes 53:4–12). Kas attiecas uz "asinīm", tad ar tām tiek domātas tieši tās asinis, ko Jēzus izlej, iedibinot Jauno Derību ar Dievu (sal. Jes 42:6; 49:8). Ar to Jēzus ir raksturots kā tāds, kas mirst asiņainā nāvē. Tātad dāvanas ir identas ar Dieva Kalpu Jēzu, kurš brīvā paklausībā pieņēmis vardarbīgu nāvi un uz tās dibinājis jaunu derību. Identitāte starp baznīcas euharistiskajām dāvanām un Jēzus miesu un asinīm precīzāk tiek noteikta Pirmajā vēstulē korintiešiem: šīs dāvanas ir Vakarēdienā pasniegtā Jēzus miesa. Tā ir krustā sistā Jēzus miesa, un tāpēc to baudīšanā Jēzus nāve tiek pasludināta par atpestījošu un kļūst iedarbīga. Tās ir Krustāsistā miesa un asinis, un, to baudot, atsevišķi kristieši

savienojas Jēzus Kristus vienotā garīgā ķermeņa kopībā. Šo dāvanu pastāvīga atrašanās baznīcā un kā *noteikta* baznīcas maltīte kā tāda izriet no piemiņas pavēles vārdiem, kas ieviesa pašu sakramentu: "To dariet, mani pieminēdami!" Pavēle darīt "to" turpmāk dod mums pārliecību, ka Kristus īstenība tās veselumā vienmēr iedarbīgi ir klātesoša tur, kur Kristus mācekļi leģitīmi veic euharistiju.

Šajā Kristus Svētā vakarēdiena atkārtošanā, kuru vēlējās Viņš pats, vienlaikus tiek tagadniskots Jēzus Kristus asiņainais upuris, jo ciešanām [pakļautā] un *mirstošā* Dieva Kalpa miesa un asinis kļūst par realitāti kā miesa, kas atdota, un asinis, kas izlietas par daudziem, un tikai tā tās var kļūt par realitāti atbilstoši tam, kā to iedibinājis pats Jēzus un arī ciktāl šī Jēzus Kristus upura klātesamība dota baznīcas liturģiskā upurējošā rīcībā. Tāpēc baznīcas euharistijas svinēšana vienmēr ir īstena maltīte, jo tajā Jēzus Kristus miesa un asinis ir klātesošas kā ēdiens un dzēriens, un vienlaikus šī ir īstenā upurēšana, ciktāl *viens* Jēzus *vēsturē* ir paliekoši iedarbīgs un caur liturģisko reprezentējošo darbību kļūst par būtiski vēsturisku lielumu, "baznīcu", euharistijas svinēšanu. Tāpēc šīs divas realitātes vienotā euharistijas svinēšanā nevar tikt teoloģiski reflektētas pilnīgi atdalīti viena no otras, bet tām jātiek iemiesotām Jēzus cilvēktapšanā, augšāmcelšanās [notikumā] un paaugstināšanā.

Euharistijas mācības attīstību dogmatikas vēsturē un teoloģijā – piemēram, jautājumus par reālu klātesamību un transsubstanciāciju – šajā kontekstā aplūkot nevajag.

Euharistijas īstenošanā un pieņemšanā baznīca un atsevišķs ticīgais veic patiesu "pateikšanos" – to arī nozīmē "euharistija" –, kāda tā ir visiespējamākā un specifiski "baznīciska" tikai Jēzus Kristus baznīcai, un reizē ir tai arī uzlikta kā pamatlikums: jo, kad baznīcai īsteni pie sevis "pieder" Kristus un tā īsteni – kaut arī drosmīgā ticības īstenībā – pieņem Viņu kā maltīti, tā "izsaka" – t. i., īsteno, realizē – to pateicīgo atbildi uz Dieva žēlastības piedāvājumu, tieši uz Viņa pašvēstījumu, kas tāpēc ir visintensīvākais, ka tas ir "formulēts" ar Dieva vienmēr mīlētā Jēzus dzīvi, kuru Viņš galīgi akceptēja miesā un asinīs. Euharistijas "iedarbība" tātad ir jādomā ne tikai kā individuāla, vienā cilvēkā notiekoša iedarbība, caur kuru šis cilvēks gūst personisku līdzdalību Jēzus Kristus dzīvē un žēlastību šādas līdzdalības realizēšanai (vārda stingrā nozīmē, kad Jēzus Kristus dzīve ir pārstāvēta ar mīlestību, paklausību un pateicību attiecībā pret Tēvu, ar piedošanu un pacietību), bet visupirms kā eklesioloģiski sociāla iedarbība: euharistijā savu klātbūtni,

uztveramību un redzamību gūst Dieva žēlastīgā neatgriezeniskā griba pestīt visus cilvēkus *šajā pasaulē*, jo caur šo gribu ticošo uztveramā, redzamā apvienība veido *tādu* zīmi, kura ne tikai norāda uz kaut kādu, kaut kādā gadījumā iespējamu Dieva un Viņa gribas žēlastību, bet pati *ir* šīs žēlastības un pestīšanas uztverīgums un pastāvīgā klātbūtne. Tāpēc pats par sevi saprotams, ka euharistija kā visradikālākās, visreālākās Kunga klātbūtnes sakraments šajos svētkos maltītes veidolā tiktāl ir augstākā pašas baznīcas būtības īstenošana, ciktāl baznīca arī ir nekas cits kā Kristus klātbūtne telpā un laikā, un nevēlas būt nekas cits. Un, ciktāl visi piedalās vienā Kristus maltītē, kurš reizē ir Dāvājošais un Dāvana, tad arī euharistija ir baznīcas zīme, izpausme, visaktuālākā realizācija, jo baznīca ir pēdējā, Dieva žēlastīgi dibinātā cilvēku vienība Garā un izrāda šādu vienību.

Sakramentu kopīgie aspekti

Tagad jau vajadzētu kļūt skaidram, ka atsevišķiem sakramentiem piemīt arī kopīgi aspekti. Tajos visos ir Dieva iedarbīgais vārds un – tur, kur tie ir ne tikai iedarbīgi, bet arī, kā saka teoloģija, tiek uztverti auglīgi, – ir dota cilvēka atbilde, turklāt ne tikai žēlastību guvuša cilvēka brīvās būtības dziļumos, bet arī viņa vēstures, viņa sabiedriskuma dimensijā. Tādējādi sakraments ir uztveramais vārds un uztveramā atbilde kā no Dieva, tā no cilvēka puses. Bet, ciktāl cilvēks, būdams, protams, vārdiska, valodiska būtne, ir turklāt arī simboliska būtne, kas sevi izpauž žestos, darbībās, tad sakramentiem, kuri galarezultātā var tikt novesti līdz *Dieva iedarbīgā vārda* kopsaucējam – kaut arī dažādā veidā un intensitātē –, piemīt arī veidols, kas atšķiras no valodiskā, proti, kulta rituāla, iegremdēšanas ūdenī, ēšanas, svaidīšanas, roku uzlikšanas veidols. Bet tas, ka šie elementi tieši pēc katoliskiem priekšstatiem nepieciešamā veidā neattiecas uz sakramentu būtību, redzams no tā, ka laulības kā sakramenta noslēgšanai un piedošanas vārdā grēciniekam būtībā ir dots tikai Kristus iedarbīgais vārds cilvēciskajā vārdā. Tāpēc, no teoloģiskā viedokļa, mēs visnotaļ esam tiesīgi uztvert sakramentus kā Dieva vārda visradikālāko, intensīvāko gadījumu baznīcas vārda [formā], kur tieši šis vārds kā baznīcas absolūta angažētība ir tas, ko sauc par *opus operatum*.

Protams, sakramentā ir dota visa dialektika starp atsevišķu cilvēku un kopienas locekli. Visiem sakramentiem piemīt pavisam specifiska eklesioloģiska nozīme, tie vienmēr saista cilvēku arī ar baznīcu. Sakramenti ir ne tikai baznīcas dāvāti, tie ir īstena baznīcas pašrealizācija, turklāt

gan sakramentus dāvājošajā, gan tos pieņemošajā. Un reizē tie – ieskaitot euharistiju, kuru pieņem atsevišķs cilvēks, – ir visindividuālākie, vēsturiskie, taču baznīcā notiekošie atsevišķa cilvēka pestīšanas individuālās vēstures atpestīšanas rezultāti.

Sakramenti ir dialogs un partnerība starp Dievu un cilvēku tajā nozīmē, kurā tādas attiecības var tikt domātas tad, kad partneri savstarpēji ir tik radikāli atšķirīgi kā absolūtais Dievs un Viņa radība. Jāteic gan, ka šī partnerība tomēr ir patiesa, jo Dieva absolūtā vara tieši novieto radību viņas, radības, pašas realitātē un brīvībā, un šis pats Dievs savā žēlastībā padara cilvēku spējīgu sniegt Dieva cienīgu atbildi.

Protams, sakramentā mums pastāv dialektiska vienība, savstarpēja piederība un ne-identitāte starp atsevišķu cilvēku kā atsevišķu un kopienas locekli. Tieši sakramentālā vārdā, kurā baznīca izteic Dieva vārdu atsevišķam cilvēkam viņa konkrētajā pestīšanas situācijā, atsevišķais ar Dieva vārdu ir kaut kādā veidā uzrunāts tieši kā atsevišķais, kā tas nenotiek vispārējā sludinājuma vārdā, pat īsteni eksistenciēlā spredikī. Tajā pašā laikā šo atsevišķo cilvēku tieši kā atsevišķo baznīca uzaicina caur sakramentu, – baznīca, kas ar savu aicinājumu vēršas pie cilvēka kā baznīcas cilvēka kā kopienas locekļa, jo tā ne tikai dāvā sakramentus un tos pārvalda, bet šajās savās darbībās īsteno savu pašas būtību kā pastāvīgu uzvarošās žēlastības klātbūtni. Un tāpēc katram sakramentam piemīt savs pilnīgi speciāls, īpašs eklesioloģiski baznīcisks aspekts. Katrs sakraments īstā nozīmē ir arī atsevišķa cilvēka attieksmes pret baznīcu notikumu, tāda cilvēka, kurš tajā gūst pilnīgi noteiktu vietu, pilnīgi noteiktu funkciju, kurš kristīšanā iekļaujas baznīcā, grēku nožēlas sakramentā no jauna samierinās ar žēlastīgo baznīcas kopienu vai arī kā Dieva svētās tautas, Kristus altāra brālības loceklis euharistijā svin baznīcas augstāko mistēriju, kur baznīca īsteni ir klātesoša pilnā nozīmē, tieši kā tās mirušā, krustā sistā un augšāmcēlušos Kunga tagadnība, tā ka pats Kristus ir tagadnīgs altāra kopienas vidū.

Tālāk – sakramenti, kā to ļoti skaidri parādīja svētais Akvīnas Toms (sal. *Summa theologiae,* III, q. 60, a. 4 corp.), vienmēr reizē ir pestīšanas *signa rememorativa*, *demonstrativa* un *prognostica*, t. i., tie vienmēr katrs savā veidā norāda uz vēsturisko atpestījošo Kristus notikumu, Viņa nāvi un Viņa augšāmcelšanos. Kā *signa rememorativa* tie ir Dieva vēsturiskā pašvēstījuma cilvēcei – un tajā atsevišķam cilvēkam Jēzū Kristū – vēsturiskā pestīšanas notikuma anamnēze. Tie ir *signa demonstrativa*, t. i., sakraments – vārds, kas ar sevi nes to, ko tas izteic: svētā Dieva žēlastīgo

pašvēstījumu. Tie ir arī *signa prognostica*, t. i., tie iepriekšnorāda šo Dieva pašvēstījumu mūžīgā dzīvē. Tāpēc tie ir notikumi, kuri pilnīgā atbilstībā cilvēka būtībai, Dieva būtībai un Viņa pašpievērstībai pasaulei, pagātnei, tagadnei un nākotnei noslēpumainā veidā ir iekšēji saistīti un parāda katru no šiem cilvēciskās būtības momentiem šeit un tagad.

Oficiāli baznīciskā un eksistenciēlā svētdarīšana

Sakramenti, tātad *opus operatum*, neatšķiras no *opus operantis*, t. i., cilvēka personiskas, brīvas, tikumiski reliģiskas darbības ar to, ka caur sakramentu *opus operatum* notiktu žēlastība, bet caur cilvēcisko *opus operantis* nenotiktu. Cilvēka brīva darbība tur, kur tā nav grēcīga, esošās pestīšanas kārtības [situācijā] arī ir žēlastības notikums, pastāvot absolūtai Dieva pestītgribai [izteikt] savu pašvēstījumu. Tur, kur cilvēks tic, kur viņš cer, kur viņš mīl, kur viņš vēršas pie Dieva, kur viņš novēršas no savas vainas, kur viņš gūst iekšēju pozitīvu attieksmi pret savu nāvi, un arī tur, kur notiek viņa pēdējā atklāšanās mūžīgā mīlestībā pret citu cilvēku, tur notiek pestīšana, tur dotas dialoģiskas žēlastības attiecības pret Dievu, tur dota pestīšanas norise un īstenas, visdziļākās pestīšanas vēstures norise. Tāpēc *opus operantis* un *opus operatum* atšķiras nevis tā, kā Dieva žēlastīga darbība attiecībā uz cilvēku, no vienas puses, un vienkārši cilvēciska brīva īstenošana, no otras puses. Tie atšķiras kā oficiālā, eksplicītā, baznīciski vērojamā cilvēka pestīšanas vēsture, no vienas puses, un tīri eksistenciēlā cilvēku svētdarīšana Dieva žēlastībā, no otras puses.

Līdzīgi tam, kā agrāk mēs atšķīrām anonīmu, vispārēju, cilvēka gara vēsturei koeksistējošu pestīšanas vēsturi un oficiālu, skaidru cilvēka pestīšanas vēsturi, tāpat analoģiski ir ar attiecībām starp *opus operatum* un *opus operantis*. Abas piederas pie Dieva vēstures un Viņa žēlastības un pie cilvēka pestīšanas vēstures, bet atšķiras tikai tā, kā arī citos gadījumos cilvēciskajā vēsturē eksplicīti sabiedriskie akti, kuriem sabiedriskuma sfērā piemīt arī tiesisks raksturs, atšķiras no tādiem aktiem, kuri notiek cilvēciskās personības dziļumos un kuri nepastarpināti, skaidri neattiecas uz sabiedriskuma sfēru. Vienmēr un abos gadījumos cilvēks ir unikāls indivīds un savstarpējā komunikācijā esošu cilvēku sabiedrības loceklis, taču ne visos gadījumos, ne visos savos aktos cilvēks eksplicīti, amatiski un tiesiskā konstituētībā ir sabiedrības kā tādas loceklis. Tāpat analoģiski, kaut arī viss cilvēciskajā dzīvē ir pestīšanas vēsture, tas nenozīmē, ka viss ir sakraments šajā šaurākajā un stingrajā nozīmē,

un tomēr cilvēks abos gadījumos īsteno vienotu attiecību starp sevi, brīvu cilvēku, un mūžīgo un svēto Dievu, kurš sevi dāvā mūžīgā, ne ar kādiem aprēķiniem nesaistītā mīlestībā.

Reductio in mysterium

Ja būsim pareizi sapratuši šīs piezīmes par kristietisko dzīvi, kļūs skaidrs: kristietis – kā jau sakramenti liecina –, dzīvo tveramu, ar baznīcu saistītu dzīvi, tomēr augstākais šajā dzīvē ir identisks cilvēciskās šeitesamības mistērijai. Un tāpēc droši var apgalvot, ka kristietiskajā šeitesamībā augstākais un savdabīgākais rodams šeit: kristietis gremdējas mistērijā, kuru mēs saucam par Dievu; cilvēks ticībā un cerībā ir pārliecināts par to, ka viņa ielaušanās Dieva neaptveramajā, bezvārda noslēpumā īsteni ir ielaušanās svētajā, piedodošajā un mūs pašus dievišķojošajā Noslēpumā; cilvēks to apzinās arī savas apziņas reflektivitātē, savā skaidrajā ticībā un viņš skaidri cer uz to, nevis tikai īsteno savas faktiskās šeitesamības anonimitātē. Un tāpēc kristietis ir vienkārši cilvēks, kurš zina arī to, ka šī dzīve, kuru viņš izdzīvo un dara to apzināti, var notikt arī tur, kur neviens nav skaidrs (*explizit*) kristietis un neapzinās sevi kā tādu arī refleksijā.

DEVĪTAIS GĀJUMS

Eshatoloģija

1. Daži priekšnosacījumi eshatoloģijas izpratnei

Devītais gājums attiecas uz kristietisko eshatoloģiju, mācību par pēdējām lietām, mācību par cilvēku, ciktāl viņš ir absolūtajai nākotnei, pašam Dievam atklāta būtne. Noskaidrojas, ka tāda kristietiskā eshatoloģija nav nekas cits kā tā visa atkārtojums, kas līdz šim tika sacīts par cilvēku, ciktāl viņš ir brīvs, radīts gars, kas guvis Dieva pašvēstījuma žēlastību. Eshatoloģija patiesībā nav kaut kāds papildinājums, bet gan vēlreiz izsaka to, kā kristietība izprot cilvēku: kā ek-sistējošu projām no pašreizējās tagadnes uz savu nākotni. Cilvēks var sev pateikt, kas viņš ir, tikai tad, ja pateiks, ko viņš vēlas un par ko viņš var kļūt. Un kā Dieva radība viņš būtībā sev var pateikt, ko viņš vēlas [savā] brīvībā, tikai tad, ja sev pateiks, uz ko viņš savā brīvībā cer, lai tas viņam būtu sūtīts un viņa brīvības pieņemts. Tātad kristietiskā antropoloģija paša cilvēka būtības dēļ ir kristietiskā futuroloģija un kristietiskā eshatoloģija.

Par eshatoloģisko izteikumu hermeneitiku

No šejienes jau izriet daži hermeneitiskie principi, kas ļauj pareizi izprast kristietisko eshatoloģiju. Kristietim arī eshatoloģisko izteikumu veida dēļ Vecajā un Jaunajā Derībā vienmēr ir kārdinājums lasīt un interpretēt kristietības eshatoloģiskos izteikumus kā anticipējošas reportāžas par gaidāmo nākotni. Tas gandrīz neizbēgami liek kristietim nonākt pie problēmām un grūtībām attiecībā uz tādā veidā izlasīta eshatoloģiskā izteikuma ticamību, kaut arī pašam priekšmetam nevajadzētu šādas grūtības izraisīt. Protams, Vecā un Jaunā Derība un arī baznīcas mācība visai maz runā par nākotni, par to, kas reiz notiks, par nāvi, šķīstītavu, elli, par Kristus otrreizējo atnākšanu, par jaunām debesīm un jaunu zemi, par pēdējām dienām, par zīmēm, pēc kurām varēs uzzināt par atnākšanu, t. i., par Kristus atgriešanos. Kristietiskā eshatoloģija runā par cilvēka nākotni, izsakoties par cilvēka nākotnīgumu un nākotni attiecībā uz visām viņa dimensijām.

Tā kā kristietiskā eshatoloģija izsakās par visa cilvēka kopumā – kāds viņš ir – nākotni, tad nepieciešami ir jābūt tādai eshatoloģijai, kura izteiktos par cilvēku kā brīvu personību, kā konkrētu, telplaiciski miesīgu būtni, kā par atsevišķu cilvēku, unikālu, aprēķiniem nepakļaujamu, un ir jābūt tādai eshatoloģijai, kura izteiktos par to pašu cilvēku kā kopienas locekli, kā kolektīvās vēstures momentu, t. i., tādai eshatoloģijai, kas izsakās par cilvēces, pasaules vispār nākotni, ciktāl šī pasaule kristietiskā izpratnē ir sākotnēji koncipēta kā transcendentālā Gara appasaule, gara, kura appasaule sakrīt ar īstenību vispār.

Ja vēlamies izlasīt Jaunās Derības eshatoloģiskos izteikumus pareizi, tad uz tiem jāraugās kā pašā cilvēka būtībā [sakņotiem] un nepieciešamiem secinājumiem no kristietiskās *tagadnes* pieredzes. Mēs par kristietisko eshatoloģiju zinām to, ko zinām par pašreizējo cilvēka pestīšanas vēstures stāvokli. Mēs nevis projicējam kaut ko no nākotnes tagadnē, bet gan projicējam savu kristietisko tagadni cilvēka pieredzē ar sevi pašu, ar Dievu žēlastībā un Kristū uz savu nākotni, jo cilvēks arī nevar izprast savu nākotni nekā citādi kā rašanos, tapšanu un dinamiku uz nākotni. Viņš vienmēr izprot savu tagadni tikai tādā gadījumā, ja viņš tajā saskata nākotnes aizsākumu un atklāšanos. Tādēļ viņam ir jānodarbojas ar futuroloģiju, eshatoloģiju, taču par šiem "eshatoniem" viņš zina kādā etioloģiskā anticipācijā tieši to, ko zina par sevi un savu atpestījošo tagadni šeit un tagad.

No šejienes, iespējams, labāk būs saskatāma atšķirība, no vienas puses, starp īstenu eshatoloģiju, bet, no otras puses, starp apokaliptiku kā noteikta veida teoloģisko utopiju. Attēlojuma līdzekļos šie divi lielumi – eshatoloģiskie un apokaliptiskie izteikumi – var arī neatšķirties. Ja Jēzus Kristus teic, ka mēs sēdēsim pie galda Dieva valstībā, tad šāds tēlainums – kaut arī ļoti vienkāršotā veidā – var būt sastopams arī apokaliptikā, kura zināmā mērā jau reportāžas nozīmē tic, ka zina, kas reiz notiks nākotnē. Protams, apokaliptika (šeit detalizētāk neaplūkosim sarežģīto jēdzienisko un priekšmetisko atšķirību starp eshatoloģiju un apokaliptiku) visnotaļ var tikt izprasta arī kā izteikumu veids, caur kuru cilvēks patiesi nopietni nonāk pie savas eshatoloģiskās nākotnes, neaizmirstot faktu, ka viņa galīgā nākotne sakņojas viņa individuālās sabiedriskās dzīves tagadnē, kas ir viņa brīvās rīcības – dabiski, caur Dieva pašvēstījumu radikalizētas – galīgums. Bet eshatoloģija ir cilvēka skatījums no viņa pestīšanas pieredzes, kuru viņš gūst tagad, žēlastībā un Kristū, tas ir skatījums, kādai jābūt nākotnei, ja tagadne kā nākotnes sākums ir tāda, kādu to cilvēks apzinās savā kristietiskajā antropoloģijā.

Tā kā cilvēkam vienmēr ir jārunā tēlos un līdzībās, un to arī objektīvi drīkst, un arī tāpēc, ka viņam jāatzīst: agrāko laiku cilvēks izteica savu eshatoloģiju tēlos ar tā uzskatāmā materiāla palīdzību, kāds bija atrodams viņa garīgi un sabiedriski vēsturiskajā situācijā, mēs nevaram sagaidīt, ka izteiksmes veidā pastāvēs visai nozīmīga atšķirība starp apokaliptiku un eshatoloģiju, tāda atšķirība, kāda patiesi tiek domāta kristietībā. Taču, ja mēs pareizi izpratīsim šo hermeneitisko pamatprincipu, t. i., sapratīsim, ka eshatoloģiskie izteikumi pārceļ futūristiskajā [dimensijā] to, ko cilvēks kā kristietis pārdzīvo žēlastībā kā savu tagadni, tad mēs iegūsim praktisku un reizē arī ticības īstenošanai mūsdienās svarīgu principu, kas eshatoloģiskajos izteikumos ļauj atšķirt priekšstatu veidus un patiesi domāto saturu. Ja mēs lasām Pāvila vēstījumu, ka Kristus atgriezīsies, skanot erceņģeļa bazūnei, vai arī ka sinoptiskajā apokalipsē eņģeļi sapulcina cilvēkus un sadala grupās – ļaunajos un labajos, avīs un āžos, ja vēlāka tradīcija pārnes šo notikumu uz Jehošāfāta ieleju, tad pats par sevi saprotams, ka tie ir tēli, kuriem jāizsaka kaut kas visaugstākajā mērā būtisks un patiess, taču tieši tas, kas caur kristietisko antropoloģiju var tikt pateikts par "eshatoniem", un nekas vairāk. Un mēs varam vismaz principiāli sacīt: tas, ko šādā veidā nevar pateikt par "eshatoniem", attiecas uz attēlojuma materiālu, uz eshatoloģisko izteikumu tēlainības sfēru, nevis uz tā saturu.

Protams, pret šo principu jāizturas ar zināmu piesardzību, jo nav izslēgts: kaut kas no eshatoloģijas sākumpunkta principā ir patiesi sasniedzams un tāpēc arī attiecas uz izteikuma saturu, lai gan atsevišķs teologs un kristietis vispār savas nespējas dēļ nevar atklāt tādu noteikta veida "eshatonu" implikāciju savā pašreizējā kristietiskajā antropoloģijā. Taču, ņemot to vērā un tāpēc piesardzīgi lietojot hermeneitisko principu, mēs visnotaļ droši varam sacīt, ka par "eshatoniem" zinām tikai to, ko mēs zinām par Kristus pieņemtu un Dieva žēlastībā esošu cilvēku.

Vienotas antropoloģijas priekšnosacījums

Taču ir jāpadomā, kādas pamatzināšanas kristietiskajai antropoloģijai ir par cilvēku. Ja, piemēram, ir skaidrs, ka cilvēks nav gars, kas kaut kādas dīvainas un neveiksmīgas apstākļu sakritības rezultātā nonācis miesiskumā, telplaiciskumā un vēsturiskumā, bet gan ka viņš patiesi ir cilvēks miesiskumā, absolūtā, nekādi neatceļamā matērijas un gara vienībā, tad tādai uz "futuroloģiju" vērstai antropoloģijai nepieciešami kaut kas jāizsaka par vienotā un veselā cilvēka pestīšanu. Kristietiskā

antropoloģija nebūtu pilnīga, būtu pat nepareiza, ja tā gribētu izprast cilvēka "eshatonus", atsevišķa cilvēka ["eshatonus"], vienkārši kā abstraktās cilvēka dvēseles pestīšanu, tikai šai dvēselei piedēvētu nemirstību un padarītu tās likteni neatkarīgu no pasaules pārveidošanas, no miesas augšāmcelšanās, t. i., no cilvēka pestīšanas viņa vienotībā. Pie pareizi izprastas kristietiskās antropoloģijas [pozīcijas] jau no sākta gala ir skaidrs, ka kristietiskā antropoloģija nevar konceptualizēt cilvēka pestīšanu kā vienkārši dvēseles nemirstību, nostājoties apgaismības un racionālistiskās pozīcijās, lai gan arī dažas šāda veida ļoti vērā ņemamas "zemūdens straumes" kristietiskajā teoloģijā pastāv.

"Eshatonu" apslēptība

Cilvēks visam, kas viņš ir un ar ko dzīvo, iziet it kā caur nāves nulles punktu, un Dievs, kuram tieši jābūt cilvēka absolūtajai nākotnei, Viņš un tikai Viņš paliek tādai kristietiskajai antropoloģijai – bet tāpēc arī eshatoloģijai, kas nav nekāda apokaliptika, – neaptverams, klusībā godināms Noslēpums, tā ka mums kā kristiešiem nepavisam nevajadzētu izlikties, ka mēs, tā teikt, orientējamies debesīs. Varbūt kristietiskā cerība dažkārt runā ar iesvētītā emocionālo izteiksmīgumu, tāda, kurš labāk orientējas pie Dieva un Viņa mūžībā nekā tumšajos tagadnes pazemes cietumos. Taču īstenībā ir tā, ka šī absolūtā pabeigtība paliek noslēpums, kurš mums klusējot jāgodina, it kā izejot ārpus visiem tēliem, neizsakāmajā.

2. Vienotā eshatoloģija kā individuāla [eshatoloģija]

Cilvēka brīvas rīcības galīgums

Ņemot vērā šo hermeneitisko aizsākumu, ir skaidrs, ka mēs, kristieši, cilvēkā saskatām brīvu būtni, kura var pieņemt galīgu lēmumu Dievam par sliktu. Tāpēc mums vajag it kā pagarināt nākotnē to, ko mēs pieredzam tagad kā mūsu brīvības iespējamību, un sacīt kaut ko (atsaucoties uz jau trešajā gājumā teikto) par brīva cilvēka absolūtas un galīgas pazudināšanas iespējamību, tātad par "elli". Taču tas nenozīmē, ka eshatoloģiskie izteikumi par to, ko mēs domājam ar "debesīm" (kā svētlaimīgu galīgumu un ar Dieva pašvēstījuma piemeklēta cilvēka pilnīgumu), un saruna par "elli" stāvētu uz vienas pakāpes. Jo, tā kā mēs dzīvojam Jēzus Kristus Dievcilvēka (kurš ir par mums krustā sists un augšāmcēlies un dzīvo mūžībā) "eshatonā",

mēs zinām mūsu kristīgajā ticībā un nesatricināmā cerībā, ka pestīšanas vēsture, neraugoties uz atsevišķa cilvēka brīvības dramatismu un atklātību, pozitīvi īstenojas cilvēkam veselumā caur Dievu pašu, caur Viņa vareno žēlastību. Taču mēs nevaram un nedrīkstam sacīt par atsevišķa cilvēka galīgas pazudināšanas iznākumu neko, izņemot to, ka cilvēkam, kurš vēl turpina dzīvot vēsturē un tieši tagad ir īstenojis savu brīvību, ir nopietni jārēķinās ar tādu iespējamību, un viņš nedrīkst noraidīt savas individuālās pestīšanas vēstures iznākumu, pamatojoties uz pozitīvu teorētisku mācību par apokatastāzi – vispār visu pestīšanu. Taču, ja mēs balstāmies uz kristietisko antropoloģiju un eshatoloģiju, ja mēs nopietni, piesardzīgi interpretējam Svētos Rakstus un to eshatoloģiskos izteikumus, mums nav pienākuma pasludināt, ka droši zinām: noteiktām personām pestīšanas vēsture patiešām beidzas ar absolūtu pazudināšanu, par kuras vēsturi tā šādā gadījumā arī kļūst. Tāpēc mēs kā kristieši nedrīkstam aplūkot sarunu par debesīm un elli kā viena ranga kristietiskās eshatoloģijas izteikumus.

Ja mēs domājam par to, ka cilvēks kā gars *un* kā miesiska būtne, kā būtne, kas transcendentāli robežojas ar Absolūto, *un* kā telpiski laiciska būtne ir absolūta vienība, ja domājam par to, ka mēs zinām garu tikai kā garu miesā un vēsturē, ka mēs pieredzam un zinām mūsu miesiskumu kā garīgi brīvas būtnes miesiskumu, tad kļūst skaidrs, ka eshatoloģiskie izteikumi par dvēseli un miesas pabeigtību nav tādi, ka tos adekvāti varētu atdalīt citu no cita un sadalīt dažādās īstenībās. Tāpēc saskaņā ar eshatoloģisko izteikumu metodoloģiju un hermeneitiku galu galā ir lieki jautāt, ko dara cilvēks, kad viņa miesa ir kapā, bet dvēsele jau pie Dieva. Jāteic gan, ka mēs nevaram atcelt šos divējādos dialektiskos izteikumus kādā augstākā [līmenī], mums vienmēr jārunā gan kolektīvi, gan individuāli, gan garīgi, gan arī miesiski – kā antropoloģijā, tā arī eshatoloģijā. Šī divējādība ir pilnīgi nenovēršama un nepārvarama, taču tā nevar tikt nediskrēti uztverta kā izteikums par pilnīgi atšķirīgām realitātēm. Vienotais konkrētais cilvēks gūst pabeigtību, kad viņš sasniedz pabeigtību Dievā kā konkrēts gars, kā miesisks cilvēks; tas var tikt izteikts kā viņa personiskās vēstures galīgums un viņa kā konkrēta cilvēka miesiskās un kolektīvās īstenības galīgums, t. i., var tikt izteikts kā dvēseles svētlaime un miesas augšāmcelšanās. Abi izteikumi gala rezultātā vienmēr ņem vērā vienoto, veselo cilvēku. Nevienu no šiem izteikumiem nevar aizstāt otrs, tos abus nevar sadalīt dažādās realitātēs, tos nevar transcendēt un atrisināt kādā augstākā izteikumā.

Nāve un mūžība

Katoliskās baznīcas ticības mācības un teoloģijas pārdomas par cilvēka *nāvi* balstītas uz dubultu un savstarpēji sakrustotu filosofisku *un* atklāsmē dibinātu skatījumu.

Šai tādā veidā dotajai sarežģītībai pievienojas arī nepieciešamība skaidri un jau no paša sākuma izvairīties no iespaida, ka mācībā par cilvēka īstenību, ko nāve nenovērš, bet pārvērš citā šeitesamības veidā, runa ir par viņa empīriskā laiciskuma lineāru turpināšanos ārpus nāves [ietvariem]. Tāds priekšstats var būt nevainīga shēma, iespējams, pat noderīga, lai izprastu to, par ko īsti ir runa. Taču mūsdienu cilvēkam tā sagādā vairāk grūtību, nekā palīdz, un raisa kārdinājumu līdz ar priekšstata shēmu, kuru viņš vairs nespēj izprast, noraidīt kā neīstenojamu un nereālu arī to, kas patiesi domāts. Tāpēc, ja mums kristietiskajā eshatoloģijā jārunā par mirušajiem, kuri ir dzīvi, tad visupirms jāteic, kas ar to domāts, bet vēl labāk – kas ar to nav domāts. Nav domāts, ka pēc nāves viss turpinās tā, it kā, runājot Feierbaha vārdiem, vienkārši būtu tikai nomainīti zirgi un tad varētu braukt tālāk; tātad turpinās tā savdabīgā izkaisītība un nenoteiktā – aizvien no jauna definējamā – laiciskās esamības tukšā atvērtība. Nē, šajā ziņā nāve nozīmē galu visam cilvēkam. Tas, kurš vienkārši ļauj laikam turpināties pēc cilvēka nāves un ļauj šajā laikā turpināties "dvēselei" tā, ka sākas jauns laiks, nevis laiku galīgi atceļ, tas sevi šodien noved nepārvaramās domas grūtībās un arī grūtībās eksistenciēli realizēt to, ko kristietība patiesi domā.

Bet tas, kurš, pretēji, domā, ka ar nāvi viss izbeidzas, jo cilvēciskais laiks patiesi vairs nevirzās tālāk, jo tam kā tādam, kas reiz sācies, kaut kad vajadzētu arī reiz beigties, jo galu galā laiks, kas turpinās bezgalībā, savā tukšajā virzībā jaunajā, kas pastāvīgi anulē veco, būtu kaut kas neīstenojams un pat briesmīgāks par elli, – tas ir pakļauts mūsu empīriskā laiciskuma priekšstatu shēmai tāpat kā tas, kas ļauj dvēselei turpināties.

Īstenībā laikā kā šā laika patiesi nobriedis auglis rodas mūžība, kura patiesībā neturpinās aiz nodzīvotā laika, bet gan tieši atceļ laiku, atbrīvojas no laika, kas kļuvis laicisks, lai varētu sasniegt brīvību un galīgumu. Mūžība nav nepārskatāms, bez gala ilgstošs tīrā laika veids, bet ir īstenota garīguma un brīvības laika veids, un tāpēc tā var tikt apzināta, tikai to pareizi izprotot. Laiks, kas neturpinās kā gara un brīvības pieaugums, nerada arī mūžību. Taču, ja mums laikam ir jāatņem brīvībā un garā radītās cilvēciskās šeitesamības laiku pārvarošais galīgums un

reizē, lai šo priekšstatītos, gandrīz neapzināti jādomā tas kā bezgalīga turpināšanās, tad mēs nonākam apmulsumā. Mums jāmācās domāt bez uzskates un šajā ļoti pareizajā un būtībā ļoti nevainīgajā nozīmē demitoloģizējoši un jāmācās sacīt: *caur* nāvi – nevis *pēc* tās – rodas cilvēka brīvi nobriedušās šeitesamības galīgums. Tas, kas ir kļuvis, ir kādreiz laiciskā atbrīvotais nozīmīgums – laiciskā, kas tapa garā un brīvībā un veidoja laiku tāpēc, lai būtu, nevis tāpēc, lai tagadniski turpinātos tālāk laikā. Jo pretējā gadījumā tas eksistētu tieši tādā veidā, kas nebūtu nekāds galīgums, bet kura priekšā būtu laiciska veida atklāta nākotne, kurā viss vēlreiz varētu neierobežoti tapt citādi.

Taču no kurienes mēs zinām, ka tas viss notiek no pārejošā laika, kurš esam mēs un kuru mēs rūgti pieredzam? Te šajā jautājumā kristietiskajā mācībā no dogmas un teoloģijas parādās tā atklāsmes un mūsu pašu, cilvēciskās izziņas un pieredzes divējība, kura mūs vienmēr ir vadījusi. Lai vispār būtu kāds, kurš ir atvērts evaņģēliskajai vēstij, lai to vispār varētu sasniegt īstenākais, kas ir kristietiskajā solījumā, atklāsme Dieva vārdā aicina skaidrāk un izlēmīgāk īstenot to pašizpratni cilvēkā, kuru cilvēces vēsturē var sastapt gandrīz it visur, kad cilvēks mirušajiem ļauj kaut kādā formā dzīvot tālāk.

Taču vai mūsdienās mēs varam gūt pārliecību par personiskās šeitesamības saglabāšanos, neraugoties uz bioloģisko nāvi, turklāt šobrīd ir vienalga, kā mēs šādu pārliecību saucam – par metafizisku atziņu, reliģisku pārliecību vai ētisku postulātu? Mēs to varam sasniegt, ja mūsu gars ir nomodā un mūsu sirds ir pazemīgi gudra, ja mēs sevi iemācīsim saskatīt to, ko paviršam vai nepacietīgam skatienam saskatīt liegts. Visupirms jautāsim: kāpēc visi, kam piemīt liela mīlestība, ir pazemīgi un svētlaimīgi, it kā kāda neizsmeļama, nesagraujama Noslēpuma spožuma apspīdēti, – Noslēpuma, kura dziļumos viņi ielūkojas savas mīlestības dižajos mirkļos; kāpēc jebkāds radikāls tikumiskais cinisms cilvēkam ir neiespējams tur, kur viņš sev guvis pašu galveno? Vai gan neuzpērkama patiesība un godīgums nebūtu cinisma pusē pret šo galveno, ja tas kristu kāda Nekā tukšumā? Kāpēc galēja uzticība nepadodas nāves priekšā, kāpēc patiess tikumiskais labums nebaidās no jebkādas piepūles šķietami tik bezcerīga veltīguma, kāpēc tikumiskā pieredze skaidri atšķir labumus, kas ir skaisti tikai tāpēc, ka ir pārejoši, un Labumu kā tādu, no kura būtu negodīgi baidīties pārsātināties un pēc tam vēlēties, lai tas būtu pārejošs? Vai šī nav tā lielā gudrība, pēc kuras mēs ilgojamies un kuru godājam, tā bezbaiļu miera klusais mirdzums, kas valda tikai tajā,

kuram vairs nav vajadzības baidīties? Vai tieši tas, kurš patiesi paļāvīgi raugās pretim savam galam, neparāda, ka viņš ir kas vairāk nekā laiks, kam vajadzētu baidīties sava gala, ja tas būtu tikai laiks, jo tukšs Nekas nevar darboties nekur? Un pretēji – vai nāvē īsti nāvējošais, sāpīgais nav tas, kas savā nekontrolējamajā, tumšajā divējībā, šķiet, atņem to, kas mūsos nobriedis līdz pieredzamajai nemirstībai?

Tikai tāpēc, ka mēs savā dzīvē jau esam kļuvuši nemirstīgi, mums tik nāvējoša ir miršana un ar to draudošā un necaurredzamā bojāejas šķietamība. Dzīvnieks nemirst tik "nāvīgi" kā mēs. Šāda un līdzīgas pieredzes būtu neiespējamas, ja tā realitāte, kas šeit tiek izdzīvota, savā esamībā un jēgā būtu kas tāds, kas pēc savas nāves vairs nevēlētos būt. Aiz visiem šāda veida jautājumiem, protams, personiskas pozīcijas un lēmumi nepieciešami cieši savienojas ar objektīva veida metafiziskiem ieskatiem. Runājot par tādiem jautājumiem kā šie, vienmēr vislabāk apelēt pie tās garīgās pieredzes, kurā tiek sasniegti abi reizē – metafiziskais ieskats, kas tomēr netiek sasniegts teorētiski neitrālā veidā, bet ko cilvēks īsteno savas unikālās šeitesamības patiesīgumā, un radikālā cerība būt un neizzust, ko Dievs ir devis caur to, ko mēs saucam par žēlastību. Bet šāda pieredze īstenojas tikumiskā lēmumā, kurā subjekts sevi stata kā galīgu, kā galīgi-nozīmīgu (*end-gültiges*). Šajā lēmumā subjekts savā būtībā un piepildījumā kā nesamērojams ar plūstošo laiku dots nepastarpināti. Protams, tādu lēmumu vajag īstenot skaidri un spēcīgi, lai arī sekojošajā artikulētajā un teikumos formulētajā teorētiskajā refleksijā aptvertu to, kas šajā lēmumā rodas: nozīmīgais, kas pacēlies virs laika kā tāds, kas vairs nav laicisks. Iespējams, ka ir cilvēki, kuriem vēl nekad nav bijusi tāda pieredze vai tā bijusi nepietiekamā gara nomoda stāvoklī un kuri tāpēc nevar piedalīties šādā sarunā. Taču tur, kur absolūtā paklausībā augstākam likumam vai mīlestības radikālajā Jā pret citu personu tiek veikts šāds vientuļa lēmuma darbs, notiek mūžīgais, un cilvēks tiek pieredzēts kā nepastarpināti izcelts no sava vienaldzīguma un laika savā vienkāršajā tālāktecējumā.

Nav nekādas reāli īstenojamas jēgas apšaubīt šo mūžīgā sākotnīgo, nepastarpināto dotību, kas rodama tikumiskā lēmuma absolūtajā cieņā, un apgalvot, ka cilvēkam tikai šķiet, it kā tas tā būtu. Un līdzīgi tam, kā maz īstenojamas jēgas ir pretrunas likuma absolūtā nozīmīguma apšaubīšanā, [pieļaujot] to tikai kā subjektīvu viedokli (jo pašas šaubas par tā nozīmīgumu apstiprina šo nozīmīgumu, kas arī ir šaubu iespējamības pamats), tāpat ir ar tikumisku lēmumu. Ja tikumiski brīvā lēmumā

subjekts pieļauj šaubu pilnu Nē attiecībā pret tikumiskā likuma absolūtumu vai personības cieņu, tad šā noraidošā *lēmuma*, no kura subjekts nevar atteikties, pašā absolūtumā jau vēlreiz notiek tā apstiprinājums, kas tiek apstrīdēts. Brīvība vienmēr ir absolūta, tā ir tas Jā, kas zina par sevi un, esot patiesa, vēlas vienmēr būt nozīmīga. Tas "tagad un vienmēr nozīmīgais", kuru tā izteic, ir garīga realitāte: nevis vienkārši apšaubāma doma par pieļaujamu, izdomātu realitāti, bet tā realitāte, pēc kuras tiek mērīts viss pārējais.

Izsakoties konkrētāk un jau uzreiz Rakstu domu lokā: ja tas, kam jāīsteno sava tikumiskā eksistence Dieva priekšā un ar Viņa absolūto pretenziju, varētu aizbēgt vienkāršas pagātnes radikālajā tukšumā un paslēpties tajā, kas ir Nekas, tad būtībā viņš varētu izbēgt no Dieva un Viņa gribas absolūtās pretenzijas, tātad no tā, kas tikumiskajā lēmumā ir tagadnīgs tieši kā kaut kas nenosacīts un neizbēgams. Tīrās pagātnes Nekas būtu absolūtās patvaļas cietoksnis, kurā varētu paslēpties no Dieva.

Taču tikumiskajā lēmumā tieši apstiprinās tas, ka tāda radikāla un nekas-veida (*nichtige*) patvaļa nepastāv, tāpat kā lēmuma aktā nav iespējams noliegt radikālu atšķirību starp labo un ļauno, atšķirību, kura tiktu atcelta savā absolūtajā atšķirībā, ja tiktu domāta kā eksistējoša tikai tagad, bet turpmāk – jau kā neeksistējoša. Brīvas, absolūtas paklausības un radikālas mīlestības aktā tas tiek apzināti pretstatīts patlaban notiekošam mirklim, un šī savu laiku pārdzīvojusī patiesība ir jāapšauba no ārienes, nevis pašā aktā. Taču, ja tas īsteni nebūtu nekas vairāk kā laiks, kas aizrit, tad šo faktu nevarētu izprast pat kā šķietamību vai kā kaut ko iztēlojamu, jo arī tādai iztēlojamai šķietamībai nepieciešams pamatojums, uz kura tā turas. Taču mūžības šķietamība nevarētu būt, ja nebūtu pašas mūžības, ja laiks nedzīvotu no mūžības, un pretēji, mūžība no laika. Nē, tur, kur cilvēks ir savākts pats sevī un pieder pats sev, savā brīvībā riskē pats ar sevi, viņš īsteno nevis kādu momentu no nekas (*Nichtigkeiten*) virknes, bet īsteni savāc laiku, kas galu galā ir nesamērojams ar vienkārši ārēju laika pieredzi un nevar īsti un sākotnīgi tikt aptverts priekšstatā par tālākilgstamību, bet jo vairāk mēs to nevaram pieņemt kā tīri laiciskā beigšanos. Tomēr tikai Vārda atklāsme cilvēkam arī reflektēti un objektivēti teic, kas īsti ir domāts ar šo viņa būtību. Tikai Vārds aizved viņu līdz reflektētai un vīrišķīgi objektivētai viņa iespējamās mūžības pieredzei, atklājot viņam piepildītu patieso mūžību.

Šī Evaņģēlija izpildošā vēsts ir vairākšķautņu. Mūžība kā laika auglis ir nonākšana Dieva priekšā vai nu absolūtā mīlestības lēmumā, kas izvēlas

Viņu un nepastarpinātu attiecību pret Viņu, vaigu vaigā, vai arī pret Viņu vērstā un galīgā pašnoslēgtībā un mūžīgā Dieva zaudējuma kvēlojošā tumsā. Atklāsme pieņem tādu Dieva varu, lai katram cilvēkam – vienalga, kāda izskatījusies viņa ierastā zemes dzīve, – savā ierastajā dzīvē būtu tik daudz garīgi personiskās mūžības, ka garīgajā substancionalitātē ieliktā iespējamība patiesi īstenotos kā mūžīgā dzīve. Raksti, tas ir, to augstākais optimisms, nepazīst tādu vidusmēra cilvēka dzīvi, kas nebūtu tā vērta, lai kļūtu galīga. Rakstiem nekas nav par lielu. Tā kā Dievs ikvienu ir nosaucis vārdā, tā kā ikviens laikā stāv Dieva priekšā, kurš ir tiesa un pestīšana, tad ikvienam, nevis tikai apskaidrotajiem vēstures gariem, pieder mūžība. No Jāņa evaņģēlija turklāt vēl kļūst skaidrs, ka mūžības iekšējā eksistence ir redzama laikā, ka tāpēc mūžība rodas no laika, nevis ir tikai apbalvojums, kas seko aiz laika kā kaut kāds papildinājums. Raksti apraksta mirušo svētās dzīves saturiskumu tūkstošos tēlu kā rāmumu un mieru, kā dzīres un diženumu, kā uzturēšanos Tēva mājās, kā Dieva mūžīgās varas Valstību, kā visu svētlaimīgu pilnību sasniegušo kopību, kā Dieva diženuma mantojumu, kā dienu bez rieta, kā sātu bez apnikuma. Visos Rakstu vārdos mēs allaž redzam vienu un to pašu: Dievs ir Noslēpums kā tāds. Bet tāpēc piepildījums, absolūts tuvums Dievam pats ir neizsakāms noslēpums, kuram mēs ejam pretim un kuru mirušie – tie, kuri, kā saka Apokalipse, mirst Kungā, – atradīs. Tas ir neizmērojamās svētlaimes noslēpums. Tāpēc nav pārsteidzoši, ka šī svētlaimes tīrā klusēšana mūsu ausīm nav pieejama. Šī mūžība atbilstoši Rakstu atklāsmei noved atsevišķa vesela cilvēka laiciskumu pie tā galīguma, tā ka tas var tikt dēvēts arī par miesas augšāmcelšanos. Taču šī Rakstu mācība nav vienkārši izteikta vārdā, bet gan kā jau atnākoša īstenība ir uztverama kā Krustāsistā Augšāmcelšanās.

Pie mācības par "šķīstītavu"

Katoliskajam ticības apliecinājumam par mirušajiem atšķirībā no vairākuma evaņģēlisko kristiešu ir vēl kāda atšķirība: mācībā par tā saucamo "šķīstīšanas uguni" tas, no vienas puses, noteikti un stingri turas pie tā, ka cilvēka brīvi radītā pamatpozīcija gūst galīgumu; bet, no otras puses, šķiet, tas māca, ka cilvēka daudzslāņainības un līdz ar to dotās viņa vispusīgās pabeigtības tapšanas fāžu nevienlīdzības dēļ notiek visa cilvēka kopumā nobriešana "pēc" nāves, līdz tiks sasniegts pilns šīs pamatizšķiršanās īstenības plašums. Mēs sakām "šķiet", jo tas, ciktāl tāda fāžu atšķirība, kas izriet no cilvēka plurālās struktūras, kaut

kā vēl pakārtojas *laiciskām* kategorijām, tā, lai te vēl varētu runāt par tapšanu "pēc" nāves, paliek jautājums, kuru mēs te varam neaplūkot un kurš nav atrisināts arī īsti dogmatiski noteiktā mācībā par purgatoriju, kas atšķiras no tā, ko saprot ar "šķīstīšanas *uguni*". Tāda fāžu nevienlīdzība, kas izriet no cilvēka plurālās struktūras, atklājas arī starp pēdējo pamatizšķiršanos personības kodolā un subjekta visas realitātes pilnu integrāciju šādā pamatlēmumā, izvēlē starp katra cilvēka pabeigtību nāvē un kopēju pasaules pabeigtību, starp nāvē doto cilvēka galīgumu un šīs viņa pabeigtības noskaidrošanu un atzīšanu miesas apskaidrībā, kas zināmā mērā vēl nav sasniegta ar nāvi kā tādu.

Tātad, ja nav šaubu par starpstāvokli cilvēka liktenī starp viņa nāvi, no vienas puses, un cilvēka miesisko pabeigtību, no otras puses, tad nedrīkst sacīt neko tādu, kas nopietni apstrīdētu priekšstatu par personisko nobriešanu šajā starpstāvoklī, kas arī saucas "šķīstīšanas uguns", bet ko labāk būtu saukt par "attīrīšanas stāvokli" vai "attīrīšanas vietu". Taču kādā nozīmē un kādā pakāpē tur vēl var lietot laika kategoriju – vai tas būtu neizbēgams priekšstatīšanas modelis vai arī īstens priekšmetisks izteikums –, par to katoliskajā teoloģijā acīmredzami pēdējais vārds vēl nav pateikts. Arī no ortodoksāla katoliska kristieša [skatpunkta] pret parasto tradicionālo priekšstatu var attiekties rezervēti. Ir jāpiesargājas tikai no tā, lai šaubas par tādiem *izteikumu veidiem* netiktu attiecinātas uz dogmu, kura ir jāsaglabā kā tāda. Te vēl daudz darāmā, un noteikti vēl varēs novērst dažas šaubas mācībā par starpstāvokli, par šķīstīšanas uguni. Vēl tikai jānorāda uz jautājumu, vai katoliskajā, pēc pirmā iespaida visai vecmodīgi skanošajā priekšstatā par "starpstāvokli" nevarētu būt kāds pamats tam, lai labāk un pozitīvāk izprastu Austrumu kultūrās tik izplatīto un par dabisku uzskatīto mācību par "dvēseļu pārceļošanu", reinkarnāciju, katrā ziņā ar priekšnosacījumu, ka tāda reinkarnācija netiks izprasta kā nekad nebeidzams, laiciski tālākejošs cilvēka liktenis.

Izteikumu par pabeigtību nepieciešamais plurālisms

Mums atkal jāreflektē par mūsu hermeneitiskajiem principiem, jo nepieciešama izteikumu pluralitāte, kas visu laiku attiecas uz vienu un to pašu cilvēku. Tā arī eshatoloģiskajos izteikumos par cilvēka pabeigtību mums ir kāda pluralitāte. Šie izteikumi it kā vienmēr domā vienu un to pašu cilvēku un nevar tikt iebūvēti plastiskā priekšstatu modelī kopumā tā, lai šis modelis patiesi būtu piemērots pieņemt visus neizbēgamos, patiesos, atšķirīgos, daudzveidīgos izteikumus un pozitīvi tos savā starpā

samierinātu. Eshatoloģiskos izteikumos par cilvēku, par dvēseles nemirstību, par miesas augšāmcelšanos, par starpstāvokli, par individuālās eshatoloģijas attiecībām ar universālo, kolektīvo vienmēr jāapzinās šādu izteikumu par vienotā cilvēka pabeigtību plurālisms, tāds plurālisms, kas nepieciešami izriet no antropoloģisko izteikumu plurālisma vispār. Nebūtu jābrīnās, ja šie dažādie izteikumi neļaujas sintēzei kādā gludā priekšstatu modelī. Tas redzams arī tajā dabiskajā veidā, kā Vecā, bet jo īpaši Jaunā Derība izmanto šādus izteikumus par cilvēka pabeigtību.

Galīgas pazudināšanas iespējamība

Kas attiecas uz mācību par elli, mēs jau dažādos kontekstos centāmies parādīt cilvēku kā būtni, kura var būt vainīga. Mēs sacījām, ka cilvēks pilnā mērā ir būtne, kurai savā vēl notiekošajā vēsturē absolūti un nenovēršami jārēķinās ar tādu absolūtās pabeigtības iespējamību pret Dievu vērstā Nē un tādējādi – pazudināšanā. Turpinot virzību pestīšanas vēstures individuālajā atvērtībā, īstenojot savu brīvību divu radikāli atšķirīgu iespējamību atvērtībā, cilvēks nevar apgalvot, ka viņam nav jārēķinās ar absolūtas pazudināšanas iespējamību kā vainas pilnas brīvības galu un pabeigtību. Taču neko vairāk par elli zināt viņam nevajag. Katrā ziņā viņam ir tiesības interpretēt Jaunās Derības eshatoloģiskos izteikumus atbilstoši šim hermeneitiskajam principam un tā noteikt atšķirību starp izteikuma saturu un izteikuma veidu, starp to, kas īsti neuzskatāmi domāts, un priekšstata modeli; un tāpēc arī Jēzus izteikumos par pēdējo tiesu un tās iznākumu un tāpat, piemēram, par Jūdu, cilvēkam ir tiesības atrast tikai atgādinājumu par to, ka viņam ir jārēķinās ar šādu galīgās pazudināšanas iespējamību. Bet no tā izriet, ka izteikums par cilvēka svētlaimīgo pabeigtību Jēzū Kristū, kurš ir augšāmcēlies, attiecībā pret tiem, kurus katoliskā baznīca godina kā svētos, nav izteikums, kas atrastos uz tās pašas pakāpes kā izteikums par elli. Apustuliskā ticības apliecinājuma vārdos par mūžīgo dzīvi mēs atzīstam, ka pasaule, cilvēce kopumā caur Dieva žēlastības varu Jēzū Kristū gūst svētlaimīgu, pozitīvu pabeigtību. Mācībā par elli mēs apliecinām galīgas pazudināšanas iespējamību katram atsevišķam cilvēkam – katram "man" –, jo pretējā gadījumā zustu brīvas vēstures nopietnais raksturs. Bet šī atvērtība kristietībā nav obligāti mācība par diviem vienāda ranga ceļiem, kuri, kādam stāvot krustcelēs, paveras viņa priekšā; šī iespējamās brīvās pabeigtības atvērtība atrodas līdzās mācībai par to, ka pasaule un pasaules vēsture kā veselums *faktiski* ieplūst mūžīgajā dzīvē pie Dieva.

3. Vienotā eshatoloģija kā kolektīva [eshatoloģija]

Kolektīvu izteikumu antropoloģiskā nepieciešamība

Cilvēks kā miesiska, vēsturiska realitāte un cilvēks kā transcendentāli personāls gars, cilvēks kā indivīds un cilvēks kā cilvēces, kolektīva loceklis, cilvēks kā garīga personība un cilvēks, uz kuru nepieciešamā veidā attiecas pasaule kā appasaule, kurā notiek viņa šeitesamība, – visi šie izteikumi to pluralitātē ir eshatoloģisko izteikumu priekšnosacījumi un saglabājas šajā pluralitātē, un šo pluralitāti nevar novērst arī eshatoloģijas ietvaros. Tāpēc nepieciešami pastāv *individuāla un kolektīva* eshatoloģija – ne kā izteikums par divām atsevišķām realitātēm, bet kā izteikums par katru konkrētu cilvēku pašu par sevi, kura pabeigtību tomēr nevar izteikt citādi, kā vien aplūkojot viņu kā cilvēciskā kolektīva un pasaules momentu un reizē kā vienreizēju, neaprēķināmu un uz pasauli un sabiedrību nereducējamu personību. Tā kā individuālo eshatoloģiju nevar atdalīt no cilvēka kā miesiskas un vēsturiskas būtnes, kā pasaules un kolektīva locekļa – ar visu iespējami doto fāzu atšķirību –, tad arī kristietiskā eshatoloģija nevar lietu domāt tā, it kā pasaule un vēsture vienkārši nenoteikti turpinātu savu virzību uz priekšu bez kādiem ierobežojumiem, un tikai atsevišķs cilvēks kā indivīds, kā personiska eksistence izceļas no šās pastāvīgi turpinošās vēstures un tādējādi sasniedz savu individuālistiski domāto pabeigtību. Konkrēta individuāla cilvēka eshatoloģija var būt pilnīga tikai tad, ja tiek piekopta arī kolektīvā eshatoloģija. Un, pamatojoties uz to – galu galā uz personiskās vēstures galīgumu, kura [t. i., personiskā vēsture] vienmēr ir reizē un nesaraujami arī kolektīva un pasauliska –, kristietiskā eshatoloģija apgalvo, ka pasaules, gara, pestīšanas un pazudināšanas vēsture kā kopums ir kāda vienvirziena, uz savu galīgumu ejoša vēsture, tātad nav tāda vēsture, kas turpinās bezgalībā.

Cilvēces vēstures pabeigtība Dieva pabeigtā pašvēstījumā

Pie aplūkotā jautājuma par vēstures beigām atkal nāktos piebilst: mums nebūtu jādomā, ka šai garīgi kolektīvajai pasaules vēsturei kā tādai it kā drīkstētu ļaut pārtrūkt kāda tālāk noritoša pasaules laika ietvaros. Tīri apriori tas nebūtu nekas neiedomājams. Ja kāds pieņemtu (kas, protams, ir mazticami domāšanai, kura darbojas pēc evolūcijas shēmas un reizē ņem vērā Kosmosa neiedomājamo lielumu), ka tādas garīgi

miesiskas brīvas būtnes, īstenojot savu likteni Dieva priekšā, ir tikai uz mūsu Zemes, un domātu, ka visa cilvēces kolektīvā vēsture izbeigtos kādas cilvēku rases kosmiskas vai vēsturiskas katastrofas dēļ (piemēram, atomnāves vai bioloģiskas izmiršanas rezultātā), tad viņš visnotaļ varētu iedomāties pasaules un tās fiziskās vēstures turpināšanos. Taču šāds priekšstats neuztver nopietni to, ka, neraugoties uz pamatotajām dabaszinātnēm, mēs matēriju zinām tikai kā gara un arī subjektivitātes un brīvības, darbības sākumu, lai arī mums jāuzskata, ka šis sākums, līdz parādījās brīvais subjekts, ir vilcies ļoti ilgu laiku.

Pati dogma apgalvo (bez vērīga ieskata materiālā Kosmosa vēsturē): cilvēces vēsture kā veselums savā vēsturē virzās uz kādu to noslēdzošu cilvēces pabeigtību. Ja mēs kādā hipotēzē (par ko mēs galu galā neko precīzāk nezinām) pieņemam, ka Kosmosā ne tikai uz mūsu Zemes, bet arī citās vietās matērija pārspēj pati sevi paša Dieva dinamikā vērstībā uz subjektivitāti, uz neierobežotu transcendentalitāti un brīvību, ja pieņemam, ka šī transcendentalitāte kaut kur faktiski – kaut arī no žēlastības – dibinās uz Dieva pašvēstījumu (žēlastību kā radīšanas pamatu), tad mēs varam nonākt līdz domai, ka materiālais Kosmoss, kura jēga un mērķis jau sākotnēji ir brīvības pabeigtība, caur dažām brīvības vēsturēm, kas notikušas ne tikai uz mūsu Zemes, reiz tiks atcelts kā veselums pabeigtā Dieva pašvēstījumā šim reizē materiālajam un garīgajam Kosmosam.

Par to, kā precīzāk cilvēces un līdz ar to arī pasaules (kam sākotnēji nav nekādas citas jēgas kā vien tā, ka tā ir aicināta būt par garīgi personiskās vēstures telpu) pabeigtība sastatās ar pašreiz pastāvīgi notiekošo atsevišķu cilvēku pabeigtības sasniegšanu caur viņu nāvi, – par to acīmredzami nevar izteikties viennozīmīgi, ja ievērojam mūsu hermeneitiskos principus. Bet no šiem pašiem principiem tieši izriet, ka nedrīkst atteikties no cilvēces un pasaules kolektīvās eshatoloģijas par labu eksistenciāli interpretētai atsevišķu cilvēku individuālajai eshatoloģijai. Viņos īstenojas visa cilvēces vēstures pabeigtība. Atsevišķi cilvēki pēc tam, kad viņi nospēlējuši savu lomu, taču neizstājas no drāmas, kura kā veselums turpinās vienmēr, bezgalīgi un dod iespēju uz it kā mūžīgiem laikiem radītas skatuves spēlēt savas lomas aizvien jauniem un jauniem garīgajiem indivīdiem. *Veselais* ir tāda drāma, kurai piederīga arī pati skatuve, tas ir dialogs starp dievišķota veida kreatūru un pašu Dievu, dialogs un drāma, kas jau sasniegusi savu neatgriezenisko kulmināciju Kristū. Tātad pasaule nav vienkārši viesnīca, kura paliek mūžīgi un atsevišķam cilvēkam dod iespēju virzīties tālāk pa savas individuālās vēstures ceļu.

Iekšpasauliskā utopija un kristietiskā eshatoloģija

Protams, runājot par šādu kolektīvo eshatoloģiju, vajadzētu (un to varētu prasīt ar pilnām tiesībām) aplūkot arī jautājumu, kā cilvēka, cilvēces, tautas, vēsturisku laikmetu un, visbeidzot, cilvēces visā tās nākotnes ideoloģijā un futuroloģijā iekšpasauliskais uzdevums precīzāk saskan ar kristietības Dieva valstības gaidām, kur kristietis gaida absolūto nākotni, kura ir pats Dievs. Dievs pats ir cilvēka absolūtā nākotne, cilvēka vēstures absolūtā nākotne kā sākotnējā dinamika un mērķis, pats Dievs, kurš ir ne vienkārši mitoloģisks šifrs tam, kas mūžīgi gaidāms nākotnē, šifrs, ko radījis cilvēks no sava tukšuma, lai palaistu to atpakaļ Nekā [varā], no kurienes tas radies. Bet tomēr šī iekšpasauliskā vēsture *kā* Dieva *pašvēstījuma* notikums cilvēkam nozīmē visu, arī attiecībā uz viņa pestīšanu. Jo šajā vēsturē, nevis tai līdzās norisinās kreatūrai sevi-pašu-dāvājošā Dieva notikums un arī šā bezgalīgā Dieva kā absolūta Noslēpuma brīvas pieņemšanas vēsture – Noslēpuma, kas pats sevi pavēstī cilvēkam un dod viņam iespēju gūt ne tikai kreatūrisko, galīgo nākotni.

Tātad galu galā starp šo iekšpasaulisko utopiju, no vienas puses – bet "utopija" šajā kopsakarā tiek uzlūkota visnotaļ pozitīvā nozīmē –, un kristietisko eshatoloģiju, no otras puses, pastāv tā pati atšķirības un vienotības attiecība, kuru kristietis ierauga, piemēram, mīlestības pret Dievu un tuvāko vienotībā un atšķirībā Jaunajā Derībā. Jo jebkura iekšpasauliskā darbība, ja tā sevi pareizi saprot, ir mīlestība pret tuvāko, tā kļūst konkrēta, un šāda darbība no absolūtās atbildības šādas mīlestības pret tuvāko priekšā gūst arī savu atbildības, mūžīgā nozīmīguma un iedarbīguma absolūto svaru. Tāda mīlestība pret tuvāko, nekļūstot attiecībā pret to, par kuru ir runa, par identu mīlestībai pret Dievu, tomēr ir konkrēts veids, kādā īstenojas mīlestība pret Dievu. Tāpēc visnotaļ kristietiski var sacīt: kad cilvēks mīlestībā pret citu īsteno savu iekšpasaulīgo uzdevumu, šis cilvēks piedzīvo mīlestības brīnumu, tā pašvēstījuma [brīnumu], kurā Dievs cilvēkam dāvā sevi pašu. Tādējādi iekšpasauliskajai utopijai un eshatoloģijai piemīt vienotība un atšķirība, kas uzdotas jau pēdējā kristoloģijas pamataksiomā – saskaņā ar to cilvēks un Dievs nav viens un tas pats, taču [tie] nekad nevar būt šķirti.

NELIELS EPILOGS

Īsas ticības formulas

Pēc tam, kad esam tik daudzās lappusēs nopūlējušies izprast kristietības "jēdzienu", iespējams, dažiem lasītājiem varētu būt radies iespaids, ka materiāla apjoms, dažu skaidrojumu garums, atsevišķas grūtības domas gaitā un [vēl kas] cits uzsāktās ieskatīšanās kodolīgumu un šā "jēdziena" skaidrību vairāk aptumšoja, nekā izgaismoja. Tāpēc nobeigumā mēs vēlamies vēlreiz un citādi paskatīties uz kristietību kā veselumu.

Prasība pēc īsām kristīgās ticības formulām

Jau vairākus gadus katoliskajā teoloģijā tiek apspriests jautājums, vai nav nepieciešamas jaunas pamatformulas, kurās kristietiskais ticības apliecinājums izpaustos mūsdienu kultūras situācijai atbilstošā veidā.

Tiek norādīts, ka šādu funkciju veica Apustuliskais ticības apliecinājums – visupirms kā pieauguša kristāmā apliecinājums – un ka šādas ļoti īsas apliecinājuma formulas jau bija Jaunajā Derībā. Tiek uzsvērts, ka pat pamatīgas un izvērstas reliģijas mācīšanas gadījumā tāds īss izklāsts šodien nepieciešams, lai atmiņā saglabātu katehisma stundās mācīto, lai skaidri strukturētu "patiesību hierarhiju" (*Unitatis redintegratio,* 11), bez kuras kristīgās ticības pilnība drīz vien kļūst amorfa, vai arī ticīgais savā praksē ļoti viegli sāk piešķirt pārāk lielu nozīmi tam, kas ir tikai sekundārs. Ar pilnām tiesībām mēdz teikt, ka kristīgajam lajam, kuram nav jābūt profesionālam teologam, bet tomēr ir jāatbild par savu ticību savā nekristietiskajā appasaulē, vajadzētu tikt piedāvātai tādai īsai, tieši uz būtisko orientētai viņa ticības un viņa apliecinājuma formulai.

Ar to mēs piesakām [lietas] otru pusi: iedarbīga baznīcas misija iepretim modernajai neticībai prasa arī kristietiskās vēsts apstiprinājumu, kādā šī vēsts patiesi izprotama mūsdienu cilvēkam. Tas kā priekšnosacījumu prasa arī atdalīt būtisko no otrās pakāpes [materiāla]. Jo pretējā gadījumā mūsdienu "pagāns" nespēj atšķirt kristietības būtību no bieži vien mazāk aicinošā un pat atgrūdošā baznīcas ārējā veidola (spredikī, reliģiskajā praksē, sabiedriskajās attiecībās utt.), un tad viņš pārnes savu – daļēji attaisnojamo – nepatiku pret kristiešiem uz visu kristietību. Tāpēc kristietiskajai vēstij jābūt tādai, kas skaidri kritizē pašu konkrēto kristietību

un kristiešus. Šai vēstij ir jāprot pateikt būtisko *īsi* un vienmēr atkārtot to tādā veidā, lai tā būtu pieejama ļoti aizņemtajam mūsdienu cilvēkam. Šāda atkārtošana neraisa apnikumu, ja tā patiesi vēršas pie izšķiroši būtiskā, ko cilvēks izzina ne tikai kā no ārienes viņam pienestu "ideoloģiju" (kas neko nemaina "faktos"), bet kā sevis paša pārbaudītu un izciestu īstenību.

Visos šajos apsvērumos mēs, protams, ievērojam priekšnosacījumu, ka Apustuliskais ticības apliecinājums, lai cik sens un godājams tas būtu, lai cik svarīgs būtu arī apstāklis, ka to izmanto visas kristietiskās baznīcas, lai kāda pastāvīga un obligāta ticības norma tas būtu, tomēr šodien nevar pietiekamā veidā izpildīt tādas pamatformulas funkciju – nevar tieši tāpēc, ka tas pārāk maz vērsts uz mūsdienu garīgo situāciju. Tas pirms visa cita parādās jau tajā, ka priekšnosacījuma veidā tiek pieņemta vai kā pašsaprotama var tikt pieņemta pasaulei pāri stāvoša Dieva eksistence vai vismaz vārda "Dievs" nozīme – tas antimetafiziska pragmatisma pasaulē un plaši izplatīta ateisma laikmetā acīmredzami vairs nav iespējams. Tāpēc cilvēki izsaka vēlmi pēc jaunas ticības pamatformulas vai jaunām pamatformulām.

Iespējamo formulu pluralitāte

Vai var rēķināties ar to, ka visai kristietībai (vismaz katoliskajai) var tikt radīta tāda vienota formula, turklāt nav izslēgts, tāda, kas gūtu oficiālu raksturu un līdz ar to reliģiskajā praksē un liturģijā varētu nomainīt šo apliecinājumu? Vai arī tas no sākta gala ir neiedomājami? Es pieļauju, ka uz šo jautājumu otrajā nozīmē ir jāatbild otrās, negatīvās alternatīvas nozīmē. Tādas kristietiskās ticības pamatformulas kā vienīgās un vispārējās, kura būtu autoritatīvi saistoši pavēlēta visai baznīcai, vairs nebūs. Šādā nozīmē "*Apostolicum*" nebūs nekādu mantinieku, un tas saglabāsies.

Runājot par jaunas, vienotas un vispārējas ticības pamatformulas neiespējamību, visupirms būtu jānorāda uz apstākli, ka neveiksmi cieta un ar vienprātīgu sludinātāju un katehētu pretestību saskārās mēģinājumi radīt un oficiāli ieviest visur noderīgu kopēju pasaules katehismu, un tas, neraugoties uz to, ka iepriekš kā oficiālais bija dots Tridentas katehisms, kas gan, par spīti savām priekšrocībām, nekad netika ieviests kā praktiski izmantojama skolas grāmata, kaut arī Pija XI pakļautībā Gasparri centās radīt šādu jaunu vispasaules katehismu. Pret tādiem mēģinājumiem vienmēr ar pilnām tiesībām tika norādīts, ka konkrētās ticības vēsts situācijas atsevišķām tautām dažādās kultūrās un sociālajās vidēs, ņemot vērā ārkārtīgi atšķirīgās klausītāju mentalitātes, ir pārāk atšķirīgas, lai

šajās situācijās varētu pie cilvēkiem vērsties ar viena un tā paša tipa un unificētu katehismu. Tas pats tieši īsuma dēļ attiecas arī uz pamatformulām.

Šādai pamatformulai, neraugoties uz tās īsumu, ir jābūt klausītājam saprotamai, viņš "jāsasniedz" pēc iespējas nepastarpināti, bez īpašiem papildu komentāriem. Bet, pastāvot ārkārtīgi lielai atšķirībai starp dažādu cilvēku saprašanas horizontiem, ir pilnīgi neiespējami, ka pamatformula ar norādītajām īpašībām visur pasaulē būtu viena un tā pati. Jau Jaunajā Derībā atklājas liela atšķirība starp tur dotajām pamatformulām. Atcerēsimies kaut vai dažādos diženuma predikātus, kuros tiek izteikta Jēzus īstenība un Viņa atpestījošais nozīmīgums mums.

Pie šā atzinuma par nepieciešamību, lai baznīcā būtu *dažādas* pamatformulas, ko prasa situācijas, kurās nākas sludināt Evaņģēliju, mūsdienās pievienojas arī citi apsvērumi. No iepriekšējā apsvēruma principā izriet, ka tādām pamatformulām vajadzēja tikt radītām jau tobrīd, kad kristietība izgāja no hellēniski romiskās un Rietumu homogēnās kultūras pasaules un tāpēc nevarēja vienkārši "eksportēt" tās īsās ticības formulas, kuras bija piemērotas Rietumu situācijai. Faktu, ka tas nenotika pilnā mērā, var izskaidrot tikai tad, ja ņem vērā eiropeiskajam koloniālismam un imperiālismam piemītošo pārsteidzošo pārākuma apziņu. Bet tagad, kad šim teoloģiskajam eiropeiskajam imperiālismam vairs nepiemīt iepriekšējais dabiskums un vara, bet kādreiz homogēnie Rietumi sairst ļoti dziļā plurālismā ļoti dažādās garīgās un kulturālās daļās, visupirms kļūst skaidrs, ka, neraugoties uz baznīcas vienotību un līdz ar to šās baznīcas apliecinājuma vienotību, mums šodien nevar būt viena, viendabīga teoloģija. Arī teoloģijā kā sistemātiskā refleksijā par kristīgo ticību, kas ņem vērā kopējo situāciju un cilvēka pašizpratni tās veselumā, šodien nepieciešami rodas [tādu] teoloģiju plurālisms, kurām gan nav jābūt pretrunīgām un kuras galarezultātā, stingri runājot, tādas arī nedrīkstētu būt, taču konkrēti atsevišķi cilvēki un grupas šīs teoloģijas vairs nevar adekvāti integrēt vienotā teoloģijā. Pasaules baznīcā esošais un par attaisnojamu atzītais līdztiesīgo plurālisms, nevis vairs tāds, [kas sakņojas] eiropeiskās mentalitātes aizbildnieciski [dotās] teoloģiskās domāšanas situācijās, prasa arī teoloģiju plurālismu, kuru vairs nevar novērst. Taču lieta ir šāda: kaut arī apliecinājums un teoloģija vienmēr ir bijuši – un nākotnē būs vēl jo vairāk – dažādi lielumi, tomēr nav tāda apliecinājuma, kas varētu tikt formulēts pilnīgi neatkarīgi no jebkādas teoloģijas. Arī ticības formulas ir noteiktas teoloģijas apzīmogotas, turklāt tik ļoti, ka jau Jaunajā Derībā, neraugoties uz tās

kā atklāsmes vienību, var vērot dažādas teoloģiskās mācības. Ja tāpēc tagad nenovēršami pastāv dažādas teoloģiskās mācības, tad nevar gaidīt, ka viena un tā pati pamatformula baznīcā varētu būt ieviešama visiem.

Zināmas pazīmes tam, iespējams, parādījās jau Vatikāna II koncilā. Pastāvot zināmam eklektiskam tradicionālās 19. gs. neosholastiskās teoloģijas un 20. gs. sākuma modernāko teoloģisko tendenču sajaukumam, varēja tikt radīti tādi vispārpieņemti mācību teksti, un tas mūsdienu garīgā plurālisma apstākļos arī garīgi politiski nepavisam nebija pašsaprotams un tāpēc ievērības cienīgs fenomens. Taču Vatikāna II koncils necentās ieviest jaunas oficiālas mācību definīcijas. Un tas acīmredzot tika izdarīts nevis aiz līdzjūtības un izpratnes pilnas tolerances pret "ķeceriem", bet gan jūtot, ka pagaru un visiem vienādi saprotamu mācības tekstu ar pozitīvu vēstījumu un homogēnā teoloģiskā valodā šodien būtu visai grūti sagaidīt, – kaut arī tas neaptur pilnvaru izteikt spriedumu par mācību definīcijām, tomēr tās turpina pastāvēt kā negatīvas anatēmas, kas arī agrāk bija vērā ņemams šādu mācību definīciju veids.

Tāpēc var sacīt, ka mums ir brīv tiekties pēc daudzām šādām pamatformulām. Tās var būt dažādas ne tikai atbilstoši nāciju, lielu kultūras un vēsturisko telpu, kādu konkrētu situāciju noteicošu pasaules reliģiju atšķirībām, bet arī atbilstoši to cilvēku sociālajam statusam, vecumam utt., uz kuriem šāda pamatformula vērsta.

Šīs dažādās pamatformulas atšķirsies galvenokārt attiecībā uz to, kas tajās tiks pieņemts kā zināms un kas izteikts kā jauns un nezināms. Jo atšķirība klausītāja situācijā, ar kuru jārēķinās dažādām pamatformulām, taču izpaužas tieši tajā, kas klausītājam noteiktā situācijā ir pašsaprotams un var tikt izmantots, lai izprastu to *jauno*, kas būtu viņam jāpasaka. Tātad, ja tāda pamatformula izrādās vairāk vai mazāk neizprotama citā vidē nekā tajā, kurai tā bija paredzēta, tad šis apstāklis runā nevis pret šo formulu, bet gan pretēji – tās labā.

Prasības īsai formulai

Pie jautājumiem, kuri principā jāuzdod īso formulu sakarībā, protams, pieder arī jautājums, kam īsti šādā pamatformulā jābūt izteiktam un kas var tikt izlaists. Droši vien ir skaidrs, ka šāda pamatformula nedrīkst būt sistemātiskās teoloģijas īsais variants. Tā nevar vienlaikus izteikt visu, kas veido baznīcas ticošo apziņu. Līdz Tridentas koncilam nevienā iepriekšējā ticības apliecinājumā nebija izteikts viss, kas attiecas uz kristīgo ticību. Mācība par Vatikāna II koncila "patiesību hierarhiju"

taču teic, ka ne visam, kas patiess, tāpēc būtu jābūt vienādi nozīmīgam. Pamatformulai sevī jāietver tikai tas, kuram ir fundamentāla nozīme un uz kuru balstoties būtu principiāli sasniedzams ticības veselums. Ja turklāt atceramies arī to, ka acīmredzami ar pilnām tiesībām var [ievērot] atšķirību starp objektīvu un situatīvi eksistenciēlu patiesību hierarhiju, bet pamatformulā, kura pretendē tikai uz to, lai būtu viena no daudzajām formulām, galvenā uzmanība tiek veltīta situatīvi un eksistenciēli pareizam un iedarbīgam izejas un beigu punktam, kas [kalpotu] ticības satura kopumam, tad kļūst skaidrs, ka šādas pamatformulas var būt visai atšķirīgas arī pēc sava satura, bet šim saturam pirmām kārtām ir jāsastāv no tā, kas dotajam klausītājam piedāvā sākotnēju, taču daudzsološu izejpunktu visas kristīgās ticības izpratnei.

Nākamais jautājums, protams, būtu par tādas pamatformulas tīri kvantitatīvo apjomu. Šis apjoms var visai ievērojami atšķirties, sākot no dažiem vārdiem, kā tas ir Apustuliskajā ticības apliecinājumā, līdz vairākām lappusēm. Trīs turpmāk piedāvātās īsās formulas tiecas uz maksimālu īsumu. Taču var pieņemt, ka arī šajā ziņā iespējamām kristietības pamatformulām jeb īsajām formulām nevajag līdzināties citcitai.

Saistībā ar pamatformulu jānorāda vēl uz vienu jautājumu. Lai šāda formula kļūtu par kristīgās ticības apliecinājumu, tai jāpauž ticība vēsturiskajam Jēzum kā mūsu kungam, absolūtajam Pestītājam, un tai jābūt vērstai uz šo vēsturisko fakticitāti. Jāpiebilst gan, ka pastāv kas tāds, ko varētu dēvēt par anonīmo kristietību, kurā notiek žēlastība, grēku piedošana, attaisnošana un pestīšana, turklāt attiecīgais cilvēks eksplicīti priekšmetiskā veidā savā apziņā nav saistīts ar Jēzu Kristu no Nācaretes. Tāpat ļoti daudz ko var pateikt par kristīgās ticības pašu centrālo īstenību, pat neaplūkojot to vistiešākā saistībā ar Jēzu Kristu. Tas der jo vairāk tāpēc, ka ne jau arī katras eksplicītas attiecības ar Jēzu līdz ar to ir ticības attiecības, tātad tām pašām jātiek izskaidrotām savā teoloģiskajā savdabībā, kas noteiktos apstākļos varētu īstenoties, sekojot diviem pilnīgi fundamentāliem ticības izteikumiem, kuri *quoad nos* var tikt pausti arī bez precīza attiecinājuma uz Jēzu Kristu, kam piemērs varētu būt "*Apostolicum*" pirmais pants. Taču ir pašsaprotami, ka arī vienkāršai eksplicītas kristietības *pamatformulai* skaidri jāietver citkārt izsacītā attiecības pret Kristu vai arī Jēzus attiecības pret šo citu izsacīto un līdz ar to skaidri jāietver kristoloģiskā apliecinājuma struktūra. (Tāpēc otrā no turpmāk piedāvātajām īsajām formulām ir jāizlasa ļoti uzmanīgi, lai tajā nepaliktu neievērota kristoloģiskā implikācija.)

Tagad, lai nedaudz konkretizētu un ilustrētu līdz šim sacīto, mēs vēlamies piedāvāt trīs īsas teoloģiskas formulas un izskaidrot, kā tās izprast. Kāpēc šīs īsās formulas ir tieši trīs, varbūt kļūs skaidrāks beigās, tāpēc šo jautājumu pagaidām atstāsim atklātu.

Šīm trīs formulām jau sava īsuma dēļ piemīt visai "abstrakts" raksturs. Tās mēģina īsā formā izteikt – kolektīvi vai individuāli – galveno pestīšanas vēstures būtību, kas bija un ir kristietība. Šis tādā veidā dotais abstraktais formulējums pavisam droši nav tā vienkārši pieejams jebkuram. Tāpēc ir pašsaprotami, ka šādas īsas formulas nepretendē uz obligātumu katram un ka tās ir formulētas, ievērojot Vakarzemes līmeni un [sakņojoties] eiropeiskajā situācijā.

Īsa teoloģiska formula

Neaptveramais cilvēciskās transcendences "Uz kurieni", kas tiek īstenots eksistenciēli un sākotnīgi – ne tikai teorētiski vai tīri jēdzieniski, saucas Dievs un vēstī sevi pašu cilvēkam eksistenciēli un vēsturiski kā Viņa paša pabeigšanu piedodošā mīlestībā. Dieva vēsturiskā pašvēstījuma augstāko eshatoloģisko punktu, kurā šis pašvēstījums atklājas neatgriezeniski un uzvaroši, sauc Jēzus Kristus.

Paskaidrojošas piezīmes

Komentēsim ar dažiem apsvērumiem pirmo formulu, kas dēvēta par "teoloģisku". Tā satur trīs fundamentālus izteikumus. Pirmais no tiem attiecas uz to, kas domāts ar *Dievu*. Tiek mēģināts tuvināt Dieva izpratni (būtībā un eksistencē) ar to, ka Dievs tiek apzīmēts kā cilvēciskās transcendences "Uz kurieni" un līdz ar to kā paliekošs Noslēpums.

Turklāt tiek uzsvērts, ka šī pieredzē implicētā Dieva transcendentālā pieredze netiek dota no paša sākuma, mūžseni teorētiskā refleksijā, bet gan tiek dota sākotnīgajā izziņas un brīvības piepildījumā un ka tādējādi šī Dieva pieredze, no vienas puses, ir neizbēgama, bet, no otras puses, var tikt iegūta ļoti anonīmi un pirmsreflektīvi. Izteikumam jāaicina cilvēks, lai viņš refleksīvi sevī atklātu šo viņam katrā ziņā doto Dieva pieredzi un jēdzieniski to objektivētu. Tātad šai pirmajai teoloģiskajai īsajai formulai ne tikai jāpasaka, *ka* eksistē Dievs, par kuru (kā domāja jau Akvīnas Toms) visiem būtu skaidrs, *kas* Viņš ir. Īsajai formulai lielā mērā jānoved pie tā, kā var nonākt pie izpratnes, *kas* īsti tiek domāts ar Dievu.

Teoloģiskās formulas otrais izteikums izskaidro, ka šādā veidā izpratnei pieejamais Dievs nav tikai mūžīgi asimptotiskais cilvēka mērķis, bet – un ar to tiek sniegts pirmais izšķiroši kristietiskais izteikums – [Viņš] dod sevi cilvēkam kā sevi pašu *pašvēstījumā* kā cilvēka paša pabeigtību, turklāt vēl ar pieņēmumu, ka cilvēks ir grēcīgs, tātad piedodošā mīlestībā. Šis pašvēstījums tiek izteikts kā tāds, kas vienlaikus notiek eksistenciēli un vēsturiski. Ar to tiek aptvertas divas puses (turklāt abu momentu savstarpējās nosacījumu attiecībās): tas, ko parastā teoloģiskā terminoloģijā sauc par attaisnojošo žēlastību – vismaz kā cilvēkam piedāvātu (eksistenciēlais Dieva pašvēstījums "Svētajā Garā"), kā arī tas, ko sauc par pestīšanas un atklāsmes vēsturi, kas nav nekas cits kā vēsturisks pašvēstījums, vēsturiska un vēsturiski progresējoša Dieva žēlastīgā pašvēstījuma objektivācija, kura vienmēr, kaut vai kā piedāvājums, ir bijusi pamatā vēsturei. Ar šādu Dieva divkārtējā pašvēstījuma pasaulei izteikumu, tātad ar diviem atpestījošās ekonomikas "vēstījumiem" – "Gara" eksistenciēlo un "Logosa" (Dēla) vēsturisko –, ņemot vērā to, kas jau sacīts par Dieva neaptveramo Noslēpumu kā paliekošo ("Tēvs"), jau dota atpestījoši ekonomiskā Trīsvienība, bet līdz ar to arī "imanentā" Trīsvienība, jo, ja tādas nebūtu, tad nebūtu nekāda īstena Dieva *pašvēstījuma*.

Trešais galvenais izteikums pastāv tajā, ka Dieva vēsturiskajam pašvēstījumam, kas vēsturiski objektivē žēlastīgi eksistenciēlo pašvēstījumu un pastarpina pret sevi pašu, ir savs eshstoloģiski uzvarošais augstākais punkts *Jēzū no Nācaretes*. Jo, ja Dieva vēsturiskais pašvēstījums nonāk līdz augstākajam punktam, kurā tas dots nevis vienkārši kā vērsts uz cilvēka brīvību (individuālo un kolektīvo) un piedāvāts tai, bet gan kā neatgriezeniski uzvarošs un galīgi pieņemts cilvēcē kā veselumā, kaut arī tas vēl nenozīmē pestīšanas vēstures absolūtu galu, tad ir dots tieši tas, kas baznīcas dogmatikā saucas par Dievcilvēku, hipostāžu vienību (ieskaitot šā Dievcilvēka nāvi un augšāmcelšanos). Līdz ar to šīs īsās formulas trešais izteikums apliecina, ka eshatoloģiski augstākais punkts Dieva vēsturiskā pašvēstījuma pasaulei ir jau konkrēti noticis vēsturiskajā Jēzus no Nācaretes personā. Tā kā šo eshatoloģisko notikumu nekādi nevar iedomāties, neņemot vērā tā vēsturisko paliekamību tālākritošajā pestīšanas vēsturē, tad šajā formulā dots arī pietiekams pamats *baznīcas* teoloģijai. Jo baznīca savā dziļākajā būtībā var tikt izprasta tikai kā Dieva pestīšanas darbības Kristū paliekošs sakraments pasaules labad.

Īsa antropoloģiska formula

Cilvēks īsteni nonāk pats pie sevis pilnā pašrealizācijā tikai tad, kad viņš uzdrošinās sevi radikāli atdot citam. Ja viņš tā rīkojas, tad viņš aptver to (netematiski vai eksplicīti), kas domāts ar Dievu kā horizontu, garantu un tā mīlestības radikalitāti, – Dievu, kurš pašvēstījumā (eksistenciēli un vēsturiski) sevi padara par šādas mīlestības telpu. Šī mīlestība ir domāta kā intīma un sociāla, un abu šo momentu radikālā vienībā ir baznīcas pamats un būtība.

Paskaidrojošas piezīmes

Iespējams, arī šeit var nošķirt trīs izteikumus. Pirmais teic, ka tajā eksistenciēlajā paštranscendencē, kas notiek mīlestības aktā uz *tuvāko*, cilvēks vismaz implicīti īsteno *Dieva pieredzi*. Tādējādi pirmais izteikums ir tikai īsās teoloģiskās formulas pirmās daļas specifikācija. Tas konkretizē to, kas izteikts pirmās īsās formulas pirmajā izteikumā, ka sākotnīgā cilvēka transcendences aktualizācija notiek nevis teorētiskā refleksijā, bet gan konkrētā praktiskā izziņā un "ikdienas" brīvībā, kas tieši nozīmē attiecības ar cilvēkiem un starp cilvēkiem. Otrās īsās formulas pirmais izteikums no teoloģiskā viedokļa sakrīt ar patiesību par mīlestības pret Dievu un tuvāko vienību – ar nosacījumu, ka šis atzinums netiks reducēts uz to vienkāršo patiesību, ka nevar izpatikt Dievam, ja netiks izpildīti Viņa baušļi par mīlestību uz tuvāko.

Otrais izteikums šajā pamatformulā izteic, ka Dievs rada *iespējamību mīlestības attiecībām starp cilvēkiem* – attiecībām, kuras mums iespējamas un ir mūsu uzdevums, – tieši caur savu *pašvēstījumu*. Tātad šis otrais izteikums citiem vārdiem izteic, ka mīlestība starp cilvēkiem (tur, kur tā patiesi gūst savu īsteni augstāko būtību) dibināta uz pārdabisko Svētā Gara ielieto, attaisnojošo žēlastību. Ja precīzāk izprotam šo Dieva pašvēstījumu tādā nozīmē, kas tuvāka pirmajai formulai – tātad Dieva eksistenciēlā pašvēstījuma vienībā, atšķirībā un savstarpējā nosacītībā Dieva žēlastībā un vēsturiskajā pašvēstījumā ar augstāko punktu dievišķā Logosa inkarnācijā –, tad izteikums, ka Dievs caur savu pašvēstījumu padarīja sevi par iespējamības telpu tādām radikālām starpcilvēciskām attiecībām, sevī ietvers arī visu pirmajā īsajā formulā un tās skaidrojumā pateikto par Dieva pašvēstījumu kā kristīgās ticības kvintesenci. Ja pārdomāsim Mateja 25, tad, protams, nesāksim uzreiz apstrīdēt, ka radikālā, praktiski īstenojamā mīlestībā pret tuvāko jau implicīti dota cilvēka pestīšanu raisošā attiecība pret Dievu un Kristu. Ja šajā otrajā

īsās antropoloģiskās formulas izteikumā kādam trūks norādes uz cilvēka un viņa mīlestības uz tuvāko saistību ar Jēzu Kristu, tad pašsaprotami, ka viņam varētu skaidri pateikt:

Šajā Dieva pašvēstījumā cilvēkam ietveras mīlestība uz tuvāko, tajā ir savs eshatoloģiski uzvarošais, vēsturiski augstākais punkts Jēzū Kristū, kuru cilvēks tāpēc vismaz anonīmi mīl jebkurā citā cilvēkā.

Īsās formulas trešajam izteikumam, kas vēstī, ka mīlestība, ar kuru mēs tuvākajā mīlam Dievu, bet Dievā – tuvāko, pašam piemīt *eksistenciēlas intimitātes* dimensija un *vēsturiska sabiedriskuma* dimensija, kas tieši atbilst diviem Dieva pašvēstījuma aspektiem. Tur, kur mīlestība, turklāt abu šo aspektu vienībā, nonāk līdz savam augstākajam punktam, tur patiesi ir dots tas, ko mēs saucam par baznīcu. Jo baznīcas savdabība atšķirībā no citām sabiedriskajām grupām pastāv tieši eshatoloģiski nesaraujamā Patiesības–Gara–Mīlestības saistībā (taču ne identitātē), no vienas puses, un šā Gara vēstījuma kā Patiesības un Mīlestības institucionālā izpausmē, no otras puses.

Īsa futuroloģiska formula

Kristietība uztur atklātu jautājumu par absolūto nākotni, kura vēlas sevi kā tādu dāvāt pašvēstījumā, un šo savu gribu ir padarījusi par eshatoloģiski neatgriezenisku Jēzū Kristū un saucas par Dievu.

Paskaidrojošas piezīmes

Šī visīsākā formula variē izteikumu par cilvēka *transcendentalitāti* no pirmās pamatformulas, interpretējot šo transcendentalitāti kā *vērstību uz nākotni*, kā nākotnīgumu. Līdz ar to absolūti neierobežota transcendentalitāte nozīmē jautājumu par absolūto nākotni atšķirībā no nenoteikti citcitai sekojošām nākotnēm. Par tādu nākotni tiek sacīts, ka tā nav vienkārši vēstures mērķis, kas sasniedzams tikai asimptotiski un saglabā šo vēsturi kustībā, taču pati par sevi ir nesasniedzama, tomēr vēlas sevi dāvāt caur savu pašvēstījumu. Par šo absolūtās, vēl vēsturiskās īstenošanās procesā esošās nākotnes pašvēstījumu tiek sacīts tas, kas jau bija pateikts par Dieva pašvēstījumu pirmajā īsajā formulā, proti, ka šim Dieva pašvēstījumam, kas pašsaprotami vienmēr ir arī "eksistenciēls", piemīt *vēsturisks aspekts*, un tajā [šis pašvēstījums] ir nonācis pie *eshatoloģiskas ireversiblitātes Jēzū Kristū*.

Nav vajadzības vēlreiz sīki izklāstīt, ka pamataizsākumā šim dievišķajam pašvēstījumam pasaulei, kas kļuvis neatgriezenisks Jēzū Kristū, implicīti jau dots tas saturs, kuru eksplicītākā veidā izsaka Trīsvienības mācība un kristoloģija. Šeit nav arī nepieciešams izvērstāk runāt par to, ka mūsu vērstības pieredzē uz absolūto nākotni (kurā tā turklāt vēlas sevi dāvāt nepastarpināti kā sevi pašu) tiek pieredzēts Dievs – turklāt tieši pārdabiskās žēlastības kārtības Dievs – un tādējādi tiek pieredzēts kā Noslēpums pats par sevi.

Ciktāl kristietība ir viena un patiesā Dieva pielūgsme – pret visiem elkiem kā galīgo varu un cilvēcisko dimensiju absolutizāciju –, tā ir cilvēka atvērtība absolūtajai nākotnei, bet, ciktāl šī nākotne ir un paliek absolūts Noslēpums, tostarp arī šā pašvēstījuma pabeigšanā, tad kristietība ir *jautājuma* par absolūto nākotni atvērtība.

Trīsvienības ticības atspoguļojumi

Šīs trīs formulas, protams, ir domātas kā iespējamas, kurām līdzās var pastāvēt arī citas līdzīgas pamatformulas, arī pat tad, ja šādas formulas tiek domātas pietiekami noteiktā jēdzieniskās abstrakcijas pakāpē. Tomēr iespējams, ka tā nebūs vienkārši teorētiska spēle, ja mēs centīsimies šīs trīs formulas saprast to savstarpējā līdzāsesamībā (*Nebeneinander*) un iekšesamībā (*Ineinander*) kā atspoguļojumu un sekas kristietiskajai Trīsvienības ticībai vai arī interpretēt kā trīs cilvēciskās pieredzes pieejas ceļus, ar kuru palīdzību var tikt sasniegta atpestījoši ekonomiskās Trīsvienības izpratne, bet, pamatojoties uz to, – imanentā Trīsvienība.

Pirmā formula runā par Dievu kā neaptveramu cilvēciskās transcendences "Uz kurieni". Ja atceramies, ka līdz ar to ir nosaukts absolūti bezcēloniskais jebkuras iedomājamās īstenības *principum inprincipiatum*, tad tas nozīmē, ka šis neaptveramais un bezcēloniskais cilvēciskās transcendences "Uz kurieni" kristietiskajā Trīsvienības mācībā patiesi var tikt saukts par "Tēvu". Ja otrajā īsajā formulā Dievs, kas Jēzū Kristū kā cilvēkā padara sevi par radikālu starpcilvēciskās satiksmes lauku, ir patiesais šīs pamatformulas centrālais izteikums, tad tas nozīmē, ka tajā nosaukts cilvēktapušais Dievs – "Dēls". Bet cilvēka absolūto nākotni, kas sevi pavēstī brīvā vēsturiskā valdījumā, nākotni, kura ir Dievs, īpašā veidā reprezentē Dieva "Gars", jo Viņš var tikt raksturots kā mīlestība, brīvība un novitāte, kas nekad nebeidz mūs pārsteigt.

Protams, vajadzētu vēl precīzāk un skaidrāk šo minēto īso formulu triādi saistīt ar tās trinitāro fonu, ko šeit izdarīt vairs nav iespējams.

Taču katrā ziņā pateikt, ja, no vienas puses, īsajai formulai jāizsaka kristietiskās ticības īstenības pamatbūtība tā, lai šajā īstenībā atklātos iespējami saprotama pieeja no eksistenciēlās cilvēciskās pieredzes [puses], un ja, no otras puses, šī pamatbūtība skaidri var tikt atrasta atpestījoši ekonomiskajā un trinitārajā (*heilsökonomisch-trinitarischen*) Dieva pievērsumā pasaulei, tad jau no paša sākuma nedrīkst atkratīties no tā, ka vajadzētu būt trīs tādu īsu formulu pamattipiem atbilstoši Trīsvienības dogmai. Tas neizslēdz, ka ikviens no šiem pamattipiem pats par sevi var būt ļoti diferencēts kā no turpmākās tā satura diferenciācijas un akcentu salikšanas tajā, tā arī ņemot vērā atšķirību starp tiem, kam paredzēta šāda pamatformula.

Detalizēts satura rādītājs

Priekšvārds 7

Saīsinājumi 13

Ievads

1. Vispārēji iepriekšēji apsvērumi 15

2. Zinātniski teorētiskas iepriekšējas piezīmes 16
Vatikāna II koncila aicinājums radīt ievadkursu. "Teoloģiskā enciklopēdija" 19. gadsimtā. Mūsdienu teoloģijas adresāts. Plurālisms mūsdienu teoloģijā un filosofijā. Ticības attaisnojums "pirmajā refleksijas pakāpē". Par ievadījuma saturisko koncepciju

3. Par dažām teorētiskām izziņas pamatproblēmām 27
Par attiecībām starp lietu un jēdzienu, starp sākotnējo pašaptvērumu un refleksiju. Subjekta pašdotība izziņā. Aprioritāte un principiāla atvērtība. Transcendentālā pieredze. Netematiska zināšana par Dievu

Pirmais gājums: Vēsts uzklausītājs

1. Filosofijas un teoloģijas satuvinājums 37

2. Cilvēks kā persona un subjekts 38
Personalitāte kā kristīgās vēsts priekšnosacījums. Personas pieredzes apslēptība un apdraudētība. Personas pieredzes savdabība

3. Cilvēks kā transcendenta būtne 44
Izziņas pirmstverošā struktūra. Iespējamā novēršanās no transcendences pieredzes. Esamības pirmstvērums. Pirmstvērums konstituē personu

4. Cilvēks kā atbildīga un brīva būtne 47
Brīvība nav partikulārs fakts. Brīvības konkrētā pastarpinātība. Atbildība un brīvība kā transcendentālās pieredzes īstenība

5. Personālais šeitesamības jautājums kā glābšanas jautājums 51
"Glābšanas" izpratne: teoloģiskā un antropoloģiskā pieeja. Glābšana vēsturē

6. Cilvēks kā rīcībā esošais 53
Noslēpuma balstītais. Pasauliski vēsturiskā nosacītība

Otrais gājums: Cilvēks absolūtā Noslēpuma priekšā

1. Meditācija par vārdu "Dievs" 57
Šis vārds ir. Ko izteic vārds "Dievs"? Vai šim vārdam ir nākotne? Īstenība bez šā vārda. Vārds "Dievs" paliek. Mums dotais sākotnējais vārds

2. Dieva izziņa 64
Transcendentālā un aposteriorā Dieva izziņa. Dažādie Dieva izziņas veidi un to iekšējā vienotība. Transcendentālā Dieva izziņa kā noslēpuma pieredze. Transcendences "Uz kurieni" kā bezgalīgais, neierobežotais un nenosaucamais. Transcendences "Uz kurieni" kā "svētais Noslēpums". Transcendentālā pieredze un īstenība. Piezīme pie Dieva pierādījumiem

3. Dievs kā persona 81
Analoga runāšana par Dievu. Par Dieva personisku esamību

4. Cilvēka attiecības ar savu transcendento pamatu: kreatūriskums 86
Nekāds atsevišķs kauzālo attiecību gadījums. Kreatūriskums kā radikāla atšķirība un radikāla atkarība no Dieva. Radikāla atkarība no Dieva un patiess pašstāvoklis. Transcendentālā pieredze kā kreatūriskuma pieredzes sākotnīgā vieta. Kreatūriskums kā pasaules denuminizācija

5. Dieva sastopamība pasaulē 91
Spriegums starp transcendentālo aizsākumu un vēsturisko reliģiju. Nepastarpinātība ar Dievu kā pastarpināta nepastarpinātība. Alternatīva: "bijība pret pasauli" vai patiesa Dieva pašvēstījums. Dieva darbība caur sekundārajiem cēloņiem

Trešais gājums: Cilvēks kā būtne, ko radikāli apdraud vaina

1. Tēma un grūtības tās risinājumā 101
Jautājuma aizklātība mūsdienu cilvēkam. Aplis starp vainas un piedošanas pieredzi

2. Cilvēka brīvība un atbildība 101
Brīvība attiecas uz visu cilvēciskās šeitesamības veselumu. Brīvība kā spēja [notikt] galīgajam. Transcendentālā brīvība un tās kategoriālās objektivācijas

3. Iespējamība izlemt pret Dievu 108
Netematisks Dieva apliecinājums vai noliegums katrā brīvā rīcībā (*Freiheitstat*). Brīvības horizonts kā tās "priekšmets". Absolūtas pretrunas iespējamība. Jā vai Nē brīvība attiecībā pret Dievu. Lēmuma apslēptība. Jā un Nē nevienlīdzība. Par eshatoloģisko izteikumu izklāstu. Grēka iespējamība kā paliekošs eksistenciālis. Dieva paliekošā suverenitāte

4. "Iedzimtais grēks" 116
Koppasaule kā brīvības realizācijas telpa. Svešas vainas objektivācijas. Sākotnējā un paliekošā līdznoteiktība svešas vainas dēļ. Kristietiskā runa par "iedzimto grēku". "Iedzimtais grēks" un personiskā vaina. "Iedzimtais grēks" Dieva pašvēstījuma gaismā. Par Rakstu izteikumu hermeneitiku. "Iedzimtā grēka" sekas

Ceturtais gājums: Cilvēks kā Dieva brīva, piedodoša pašvēstījuma notikums

1. Iepriekšējas piezīmes 127
Par jēdzienu "pašvēstījums". Izejpunkts – kristietiskā vēsts

2. Ko nozīmē "Dieva pašvēstījums"? 128
Attaisnojošā žēlastība un "*visio beatifica*". Dieva pašvēstījuma dubultā modalitāte. Dieva pašvēstījums un paliekošā noslēpumainība. Devējs pats ir dāvana. Formālā cēloniskuma modelis. Dieva pašvēstījums nepastarpinātai izziņai un mīlestībai. Dieva pašvēstījuma absolūtais nesaistīgums. Nesaistīgums nenozīmē nebūtisko. Piezīmes pie baznīcas mācības. Kristietība kā nepastarpinātības ar Dievu reliģija Viņa pašvēstījumā

3. Pašvēstījuma kā "pārdabiska eksistenciāļa" piedāvājums 136
Atzinums par Dieva pašvēstījumu kā ontoloģisks atzinums. Pašvēstījums kā tā pieņemšanas iespējamības nosacījums. Cilvēka pārdabiski paaugstinātā transcendentalitāte. Žēlastības pieredze un tās apslēptība

4. Par Trīsvienības mācības izpratni 143
Jēdzieniskuma problemātika. "Psiholoģiskās Trīsvienības mācības" problemātika. "Ekonomiskā", atpestījoši vēsturiskā Trīsvienība ir imanentā Trīsvienība

Piektais gājums: Pestīšanas un atklāsmes vēsture

1. Iepriekšēji apsvērumi par problēmu 149

2. Transcendentalitātes un transcendences vēsturiskais pastarpinājums 150
Vēsture kā transcendences notikums

3. Pestīšanas un atklāsmes vēsture kā koekstensīva ar kopējo pasaules vēsturi 153
Pestīšanas vēsture un pasaules vēsture. Universālā pestīšanas vēsture reizē ir atklāsmes vēsture. Tēzes pamatojums ar katoliskās dogmatikas datiem. Papildinošs spekulatīvi teoloģisks pamatojums. Par pārdabiski paceltās transcendentalitātes kategoriālo pastarpinājumu

4. Par attiecībām starp vispārējo transcendentālo un kategoriāli sevišķo atklāsmes vēsturi 162
(Pārdabiski) transcendentālās pieredzes būtiski un nepieciešami vēsturiskā pašinterpretācija. Par kategoriālas un sevišķas atklāsmes vēstures jēdzienu. Īstas atklāsmes vēstures iespējamība ārpus Vecās un Jaunās Derības. Jēzus Kristus kā izšķiršanas kritērijs. Atklāsmes nesēju funkcija. Jēgvirzība uz universalitāti veiksmīgā partikulārā atklāsmes vēsturē

5. Par faktiskās atklāsmes vēstures struktūru 170
"Sākotnējā atklāsme". Vai ir iespējama visas atklāsmes vēstures strukturizēšana?

6. Kopsavilkums par atklāsmes jēdzienu 177
"Dabiskā" atklāsme un īstenā Dieva pašatklāsme. Atklāsmes transcendentālais aspekts. Atklāsmes kategoriālā, vēsturiskā puse. Visas atklāsmes nepārspējamais augstākais punkts

Sestais gājums: Jēzus Kristus

1. Kristoloģija evolucionāra pasaules uzskata ietvaros 184
Tēmu izvēles pamatojums un izskaidrojums. Visa radītā vienotība. "Aktīvās paštranscendences" jēdziens. Dabas un gara vēstures mērķvirzība. Cilvēka stāvoklis Kosmosā. Kristieša stāvoklis evolucionārā pasaules ainā. Par absolūtā Pestītāja jēdzienu. Piezīmes par izteikuma par hipostātisko vienību jēgu. Par cilvēciskās transcendences un hipostātiskās vienības attiecību

2. Par mūsu attieksmes pret Jēzu Kristu fenomenoloģiju 206
Pamatā – faktiskā ticības attieksme. Attieksme pret Jēzu Kristu kā absolūtu Pestītāju. Attieksme pret Jēzu Kristu leģitimējas pati no sevis

3. Transcendentālā kristoloģija 209
Dažas iebildes. Transcendentālās kristoloģijas epohālā nozīme. Transcendentālās kristoloģijas priekšnosacījumi. Par transcendentālās kristoloģijas realizēšanu

4. Ko sauc par "Dieva cilvēktapšanu"? 214
Jautājums par "Dieva cilvēktapšanu". Dieva "vārds". Tapt par "cilvēku". Vai Nemainīgais var par kaut ko "tapt"? "Vārds" tapa par cilvēku. Cilvēks kā Dieva šifrs. Par dogmatisko formulu nozīmi un robežām

5. Par (teoloģiski izprastu) pirmslieldienu Jēzus dzīves un nāves vēsturi 229

a) Iepriekšējas piezīmes. Par iepriekšējās jautājuma nostādnes attiecību pret vēsturisko notikumu. Jautājums par iespēju atbildēt par mūsu ticību Jēzum kā Kristum. Ticības izziņas apļa struktūra. Kristietiskās ticības vēsturiskā dimensija. Kristietiskās ticības vēsturiskā dimensija. Atsevišķo vēsturisko notikumu universālās nozīmes problēma. Neizbēgamā nesakritība starp relatīvo vēsturisko noteiktību un absolūto angažētību 229

b) Hermeneitiskas un fundamentālontoloģiskas piezīmes pie pirmslieldienu Jēzus vēsturiskās izziņas problēmas. Divas tēzes. Kristīgā ticība ir vērsta uz konkrētu Jēzus vēsturi. Par attiecību starp ticības priekšmetu un ticības pamatu. Par jēdzienu pāri "(atpestījoši-)vēsturisks/historisks". Pirmo liecinieku ticība un mūsu ticība. Pestīšanas izziņa ir iespējama tikai ticības angažētībā. Par atšķirību starp izteikumiem par ticības priekšmetu un ticību pamatojošiem izteikumiem. Fundamentālteoloģiski gūstamie vēsturiskie minimālie priekšnosacījumi ortodoksālai kristoloģijai 236

c) Empīriski konkrētais Jēzus dzīves veidols. Mūsu pieejas īpatnība. Tēžveida kopsavilkums 246

d) Par pirmsaugšāmcelšanās Jēzus pamatojošo pašizpratni. Patiesi cilvēciskā Jēzus pašapziņa. "Tuvās nākotnes gaidu" problēma. Jēzus vēsts par Dieva valstību kā galīga pestīšanas pasludināšana. Jēzus vēsts un Viņa personas saistījums 248

e) Pirmslieldienu Jēzus attieksme pret savu nāves likteni 253

f) Brīnumi Jēzus dzīvē un to fundamentālteoloģiskais nozīmīgums. Jautājumi par Jēzus brīnumu nozīmi mūsu ticībā Viņam. Oficiālā baznīcas mācība un pašreizējās izpratnes situācija. Par vispārīgo brīnuma jēdzienu. Brīnumi un dabas likumi. Brīnums attiecības "Dievs–pasaule" rakursā. Brīnums kā aicinājums. Dažādie Jēzus brīnumi un vienreizīgais Viņa augšāmcelšanās brīnums 254

6. Jēzus nāves un augšāmcelšanās teoloģija 263

a) Iepriekšēja piezīme 263

b) Intelektuālie priekšnosacījumi, lai izprastu izteikumus par augšāmcelšanos. Jēzus nāves un augšāmcelšanās vienība. "Augšāmcelšanās" jēga 264

c) Transcendentālās augšāmcelšanās cerības kā Jēzus augšāmcelšanās horizonts. Apkopojoša tēze. Zināšana par savu nāvi. Antropoloģiski apsvērumi par nāvi un eksistences galīgumu. Ko nozīmē "dzīves turpināšanās" un "mūžība"? "Dabiskā" vai "žēlastīgā" nemirstība? 266

d) Pie Jēzus augšāmcelšanās izpratnes. Ticība Jēzus augšāmcelšanās [notikumam] kā vienreizīgam faktam. Apustuliskās un mūsu pašu augšāmcelšanās pieredzes vienība 271

e) Pirmo mācekļu pieredze par augšāmcelšanos 273

f) Par sākotnējo Jēzus augšāmcelšanās teoloģiju kā kristoloģijas aizsākumu vispār. Jēzus pretenziju būt par absolūto Pestītāju apstiprinājums un pieņemšana. Aizsākums "vēlīnajai" Jaunās Derības kristoloģijai 276

g) Par Jēzus nāves teoloģiju, pamatojoties uz Viņa augšāmcelšanos. Jēzus nāves kā pestīšanas cēloņa interpretācija. Jēzus nāves soterioloģiskās interpretācijas pamats 279

7. Klasiskās kristoloģijas un soterioloģijas saturs, paliekošais nozīmīgums un robežas 281

a) Klasiskās kristoloģijas un soterioloģijas saturs. Iepriekšēja piezīme. Oficiālā baznīcas kristoloģija. Klasiskā soterioloģija 281

b) Klasiskās inkarnācijas mācības attaisnojums 285

c) Klasiskās kristoloģijas un soterioloģijas robežas. Saprašanas horizonta problemātika. "Ir" formulas problemātika. Vienības punkta nenoteiktība hipostātiskajā vienībā. Kristus notikuma soterioloģiskās nozīmes nepietiekamā izpausme 286

8. Pie jautājuma par ortodoksālās kristoloģijas jauniem pamatojumiem 289

a) Fundamentālteoloģiskās un dogmatiskās kristoloģijas lielākas vienotības nepieciešamība. Izdzīvotās šeitesamības realizācijas prioritāte pār refleksiju par to. Apelācija pie "meklējošās kristietības". Apelācija pie absolūtās mīlestības pret tuvāko. Apelācija pie gatavības nāvei. Apelācija pie cerības uz nākotni 289

b) Uzdevums "kristoloģijai no apakšas". Cilvēks kā būtne, kas vērsta uz nepastarpinātību ar Dievu. Cilvēks kā būtne, kas vērsta uz nepastarpinātību ar Dievu. Eshatoloģiskā pestīšanas notikuma un absolūtā Pestītāja vienība. Šo pārdomu pastarpinājums ar baznīcas mācību par inkarnāciju. Par attiecībām starp ascendences kristoloģiju un mūžīgās Dievdēlības jautājumu 293

c) Atsevišķas dogmatiskas problēmas. "Apziņas kristoloģijas" ortodoksāla iespējamība. Pirmseksistences problēma. Runas par Dieva nāvi 297

9. Kristieša personiskā attieksme pret Jēzu Kristu 300

"Eksistenciēlas" kristietības nepieciešamība. Individuālā, konkrētā attieksme pret Kristu. Teo-loģiskas pārdomas. Konkrētas mīlestības pret tuvāko un mīlestības pret Dievu vienība. Drosme sastapties

10. Jēzus Kristus nekristietiskajās reliģijās 305
Ierobežojums ar dogmatiskām pārdomām. Divi priekšnosacījumi. Jautājuma nostādne. Kristus klātbūtne Svētajā Garā. Jebkuras ticības meklējošā "*memoria*" vērsta uz absolūto Pestītāju. Jautājums par konkrētu reliģijas vēsturi

Septītais gājums: Kristietība kā baznīca

1. Ievads 317
Reliģijas nepieciešamā institucionālā pastarpinātība un tās īpatnība kristietībā. Mācība par baznīcu nav kristietības centrālais izteikums. Grūtais jautājums par patieso baznīcu

2. Baznīca kā Jēzus Kristus iedibinājums 320
Par jautājuma nostādni. Priekšnosacījumi Jēzus "baznīcu iedibinošajai" darbībai. Tēze un tās problēmas. Mēģinājums sniegt atbildi: principiāli apsvērumi. [Principu] pielietojums kontinuitātes starp Jēzu un baznīcu problēmai. Baznīcu iedibinošie Jēzus darbi

3. Baznīca Jaunajā Derībā 330
Par pirmkristiešu draudzes pašizpratni. Par Lūkas un Mateja baznīcas teoloģiju. Par Pāvila baznīcas teoloģiju. Turpmākās baznīcas teoloģijas Jaunajā Derībā. Daudzveidība un vienība Jaunās Derības baznīcas tēlā

4. Principiāli [jautājumi] par kristietības baznīciskumu 336
Kristietības nepieciešamais baznīciskums. Jēzus Kristus vēsts autonomais pretenzijas raksturs. Vēsturiskums un sabiedriskums piederas pie pestīšanas pastarpinājuma

5. Par katoliskās baznīcas kā Kristus baznīcas leģitimācijas netiešo metodi 339
Vēlreiz par baznīcas nepieciešamību. Jēzus baznīcai ir jābūt vienai. Attaisnojama uzticēšanās savai baznīcas kopienai. Kritēriji un priekšnosacījumi. Kontinuitātes ar sākotni kritērijs un iebildums pret eklesioloģisko relatīvismu. Kritērijs kristietības pamatsubstances saglabāšanai. Objektīvas autoritātes kritērijs. Aplūkoto kritēriju pielietošanas īpatnības mūsu situācijā. Katoliskās baznīcas vēsturiskā kontinuitāte. Pamatsubstances saglabāšanas kritērijs, raugoties no reformatoru apstrīdējumiem. *Sola gratia* – tikai no žēlastības. *Sola fide* – tikai ar ticību. *Sola scriptura* – tikai Raksti. Trīs reformatoriskie "*sola*" un katolicisms. Secinājumi. Evaņģēliskās kristietības pozitīvā nozīme arī katoliskajai baznīcai. Kristietības fundamentālā vienība un jautājums par šķelšanās "jēgu"

6. Raksti kā baznīcas grāmata 361
Dažas atsauces uz iepriekš sacīto. Baznīcas grāmata. Apustuļu laikmets. Kanona veidošanās. Rakstu iedvesmotība. Rakstu nekļūdīgums. Raksti un maģistērijs. Raksti un tradīcija

7. Par baznīcas maģistēriju 369
"Baznīcas maģistērija" unikalitātes problēma. Maģistērija kristoloģiskais pamats. Par baznīcas palikšanu patiesībā. Maģistērija autoritāte atbilstoši katoliskās baznīcas izpratnei. "Patiesību hierarhija" un tās subjektīvais apstiprinājums. Jautājums par dogmu attīstību pēc Tridentas koncila. Romas bīskapa primāts un viņa maģistēriskā autoritāte. "Jaunās" dogmas par Mariju

8. Kristietis baznīcas dzīvē 379
Par kristieša baznīciskumu. Par baznīcas tiesībām un kārtību. Tiesību relativitātes līmeņi. Baznīca kā vieta mīlestībai pret Dievu un savu tuvāko. Kristietiskā jēgas piedāvājuma unikalitāte sabiedriskajā plurālismā

Astotais gājums: Piezīmes par kristietisku dzīvi

1. Vispārīgs kristietiskās dzīves raksturojums 393
Kristieša brīvība. Kristieša reālisms. Kristieša cerība. Kristietis cilvēciskās eksistences plurālisma priekšā. Kristieša atbildība

2. Sakramentālā dzīve 401
Baznīca kā pamatsakraments un septiņi sakramenti. [Sakramenti] kā Jēzus Kristus iedibinājums. "*Opus operatum*" – "*opus operantis*". Iniciācijas sakramenti. Stāvokļa sakramenti. Nožēla un slimo svaidīšana. Euharistija. Sakramentu kopīgie aspekti. Oficiāli baznīciskā un eksistenciēlā svētdarīšana. *Reductio in mysterium*

Devītais gājums: Eshatoloģija

1. Daži priekšnosacījumi eshatoloģijas izpratnei 421
Par eshatoloģisko izteikumu hermeneitiku. Vienotas antropoloģijas priekšnosacījums. "Eshatonu" apslēptība

2. Vienotā eshatoloģija kā individuāla [eshatoloģija] 424
Cilvēka brīvas rīcības galīgums. Nāve un mūžība. Pie mācības par "šķīstītavu". Izteikumu par pabeigtību nepieciešamais plurālisms. Galīgas pazudināšanas iespējamība

3. Vienotā eshatoloģija kā kolektīva [eshatoloģija] 433
Kolektīvu izteikumu antropoloģiskā nepieciešamība. Cilvēces vēstures pabeigtība Dieva pabeigtā pašvēstījumā. Iekšpasauliskā utopija un kristietiskā eshatoloģija

Neliels epilogs: Īsas ticības formulas

Prasība pēc īsām kristīgās ticības formulām. Iespējamo formulu pluralitāte. Prasības īsai formulai 437

Īsa teoloģiska formula. Paskaidrojošas piezīmes 442

Īsa antropoloģiska formula. Paskaidrojošas piezīmes 444

Īsa futuroloģiska formula. Paskaidrojošas piezīmes. Trīsvienības ticības atspoguļojumi 445

Karls Rāners – laicīgais un pārlaicīgais

Kas nosaka mūsu ieguldījumu diženās vēstures katedrāles celtniecībā? Katedrāles pārzinim nav nenozīmīgu katedrāles būvdetaļu un nesvarīgu cilvēku, taču apmeklētājs visbiežāk mēdz pievērst uzmanību diviem komponentiem – nesošajām konstrukcijām un dekoratīvajai apdarei. Vai lielie teologi ir šīs nesošās konstrukcijas: pīlāri, sijas, velvju nervīras? Vai arī krāšņs ornaments uz apmetuma un ņirbošas figūriņas logu vitrāžās? Viduslaiku mistiķi jebkurā katedrālē saskatīja Kristu, logu vitrāžas simbolizēja pasaulē ienākušās Dieva gaismas dzirkstījošo daudzkrāsainību un vienlaikus baznīcēna pasargātību no maldu mācību vējiem, kas trako ārpusē.

Apbrīnojot Karla Rānera "Ticības pamatkursa" latviešu valodas tulkojuma vareno sējumu, kuru nav viegli pat noturēt rokās, esam aicināti tur saskatīt autora un tulkotāja būvētu katedrāli un varam vēlreiz pārliecināties, ka ikviena domātāja nozīmību un vērtību nosaka nevis viņa pausto ideju uzskaitījums, bet to kvalitāte un ietekme. Kaut arī primāri runa mēdz būt par nozīmi tajās jomās, kuras konkrētās idejas skar – par konkrētu katedrāles velvi vai logu –, tomēr nevar nepamanīt, ka augstvērtīgas idejas tiecas transcendēt šauros jomas ietvarus un izgaismot plašos realitātes apvāršņus, tos veidojot un pārveidojot. Šādas idejas varētu saukt par laikmetu raksturojošām, bet to autoru – par laikmetīgu domātāju. Jēdziens *laikmetīgs* nav jāuztver kā spriedums, kas ideju un tās nozīmību ieslodzītu konkrētā vietas un laika nogrieznī. Patiesi nozīmīgām un augstvērtīgām idejām ir visas iespējas pārvarēt sava laikmeta ietvarus un iemantot *mūžīgu aktualitāti*, kā tas ne vienam vien domātājam ir izdevies.

Karls Rāners sevī iemieso domātāju, kurš reizē ir gan laikmetīgs, gan laikmetu transcendējošs. Varam sagaidīt, ka Rāners kā autors un viņa idejas turpinās celties pāri gadsimtu katedrālei uz diviem spārniem. Viens spārns ir saistīts ar viņa teoloģisko pienesumu Vatikāna II koncilā (1962–1965). Koncils ir nostājies līdzās iepriekšējo gadu simtu un

tūkstošu sapulcēm un sinodēm kā daļa no Katoliskās Baznīcas Tradīcijas, kur savu vietu rod koncila tēvi un – netiešā veidā – arī viņu teoloģiskie konsultanti. Otrs spārns ir Rānera kā teologa individuālais pienesums. Viņa loma koncila teoloģisko ideju un aktualitāšu skaidrošanā un popularizēšanā nav pārvērtējama, drīzāk to var tikai nepietiekami novērtēt. Koncils, no vienas puses, noformēja katoliskās teoloģijas laikmeta aktualitātes, no otras puses, sniedza atbildi uz tām. Turklāt Rāners savos darbos pārsniedz arī koncila dokumentu ietvarus, lai rastu teoloģisku skatījumu un atbildes uz plaša spektra jautājumu loku, no kuriem izcelsim vien dažus, bet vispirms ieskatīsimies, kā viņš pamazām ienāk vēstures katedrālē, ieskicēsim viņa biogrāfijas galvenās vadlīnijas.

Karls Rāners (*Karl Josef Erich Rahner,* 1904–1984) dzimis 1904. gada 5. martā Vācijas impērijas Bādenes lielhercogistē. Viņa dzimtā pilsēta Freiburga lepojās ar vienu no Vāczemes vecākajām universitātēm un ar tolaik jaunāko Vācijas katoļu arhibīskapiju.

Karla Rānera tēvs vietējā skolotāju seminārā docēja vēsturi, arī vācu un franču valodu, tāpēc ir tikai loģiski, ka vecāki Karls un Luīze Rāneri centās saviem septiņiem bērniem nodrošināt teicamu izglītību.

Divi no brāļiem izvēlējās studēt medicīnu, bet Karls 1922. gadā (līdzīgi kā viņa vecākais brālis Hugo Rāners (*Hugo Rahner,* 1900–1968), vēlākais Insbrukas Universitātes rektors) atsaucās garīgajam aicinājumam un iestājās Jēzus Sadraudzībā. Kā izskaidrot šo jaunā cilvēka apzināto izvēli par labu Dievam veltītajai jeb konsekrētajai dzīvei? Nenoliedzama loma bija tradicionālajai reliģiskajai gaisotnei Rāneru ģimenē. Bet noteiktu ietekmi brāļu Rāneru garīgajā aicinājumā biogrāfi saskata arī vācvalodīgo zemju liturģiskajā kustībā (*Liturgische Bewegung*), kas piedāvāja izkopt personiskāku pieeju dievkalpojuma piedzīvojumā. Harismātiskā teologa Romano Gvardīni (*Romano Guardini*, 1885–1968) spontāni vadītā *Quickborn* jauniešu auditorija centās modelēt tīri mehānisku svētdienas dievkalpojuma apmeklēšanu, mācot, kā iespējams izbaudīt pārlaicīgo latīņu mises skaistumu.

Atbilstoši jezuītu ordeņa regulai, kas no Sadraudzības kandidātiem prasa priekšzīmīgu garīgo un intelektuālo formāciju, Rāners studēja filosofiju un teoloģiju gan dzimtajā Vācijā, gan aiz tās robežām – Feldkirhā, Pullahā, Valkenburgā, Freiburgā un Insbrukā. Pirmā pedagoģiskā pieredze – latīņu valodas mācīšana tikai pavisam nedaudz par viņu jaunākiem Feldkirhas jezuītu novičiem (1927–1929). Kad ordeņa priekšniecība

izvēlas virzīt jauno priesteri tālākai specializācijai filosofijā, seko viena no Rānera biogrāfu visdiskutētākajām jaunā teologa dzīves epizodēm: promocijas darba vadītājs Martins Honekers (*Martin Honecker*, 1888–1941) ieteic autoram pārskatīt disertāciju, pieļaujot iespēju, ka transcendentālais tomisms tomēr pārsniedz tradicionālās neotomisma skolas apvāršņus, saplūstot ar Martina Heidegera (*Martin Heidegger*, 1889–1976) eksistenciālisma mākoņiem. Pēc šīs kontroversālās epizodes doktorantam 1936. gadā piedāvāta iespēja pārcelties no Freiburgas uz Insbrukas Universitāti, kur Karls Rāners aizstāv doktora grādu un sāk docēt kursu dogmatiskajā teoloģijā.

Pēc Austrijas anšlusa nacionālsociālistu politika kļūst arvien neiecietīgāka pret reliģiskajiem ordeņiem. Insbrukas jezuītu kolēģijas īpašumi tiek nacionalizēti, tomēr Rāneram atrodas iespēja turpināt docētāja pienākumus, šoreiz Vīnē, kur viņu savā aizgādībā ņem Vīnes arhibīskaps kardināls Teodors Innicers (*Theodor Innitzer*, 1875–1955) – viens no tiem austriešu prelātiem, kura sākotnējo lojalitāti pret anšlusa faktu nomaina konsekventa kristiešu pretstāve partijas totalitārismam ar tā saucamajām Rožukroņa demonstrācijām.

1944. un 1945. gada dramatiskos notikumus Rāners pārdzīvo, kalpojot dažādās Bavārijas lauku draudzēs. Pēc Vācijas kapitulācijas viņš var atsākt pildīt docētāja pienākumus – Minhenē, Pullahā, bet kopš 1949. gada atkal savā iemīļotajā Insbrukā. Pie Jēzus Sadraudzības tēvu pārzinātā *Canisianum* tiek atkal atvērta Teoloģijas fakultāte, kurā savulaik studējuši arī vairāki trimdas latviešu teologi (*Dr. theol.* Pēteris Cirsis, *S. J.* (1915–1998), *Lic. theol.* Antons Justs (1931–2019)). Rāners tiek ievēlēts par profesoru, lasa pamatkursu dogmatikā un dogmatiskās teoloģijas vēsturē, ražīgi publicējas, līdzdarbojas populārā *Lexikon für Theologie und Kirche* sagatavošanā.

Otrā Vatikāna koncila (1962–1965) priekšvakarā profesoru Rāneru pārsteidz ordeņa priekšniecības paziņojums par publicēšanās un docēšanas ierobežojumiem saistībā ar atsevišķām diskutablām teoloģiskām tēzēm, taču vienlaikus pāvests Jānis XXIII viņu nozīmē par koncila ekspertu jeb *peritus* Vīnes arhibīskapam kardinālam Francam Kēnigam (*Franz König*, 1905–2004). Koncila gaitā Kēnigs izvirzās starp koncila reformu spārna līderiem, vienlaikus nodrošinot starptautisku ievērību un atzinību arī savam teoloģiskajam konsultantam Rāneram, kam turpmākajos gados neskaitāmas reizes jāšķērso Eiropa un Ziemeļamerika, lai konferencēs nolasītu referātus, piedalītos dažādu biedrību darba grupās, ierastos

uz pagodinājumiem, lai saņemtu 15 augstskolu goda doktora grādus, lai kā miera kustības aizstāvis un pārstāvis dialogam ar marksismu drīkstētu uzstāties arī bijušajās Austrumu bloka valstīs aiz tā saucamā dzelzs priekškara.

Kad 1962. gadā Ludviga Maksimiliāna universitātē Minhenē emeritējas Karla Rānera jaunības gadu ideālu iedvesmotājs profesors Romano Gvardīni, sabiedrība ar aizrautību seko līdzi akadēmiskajām peripetijām par to, kurš spēs pārņemt Gvardīni katedru, kuras fokusā ir pasauluzskata (*Weltanschauung*) jautājumi, – kā kandidāti tiek nosaukti Hanss Urss fon Baltazars (*Hans Urs von Balthasar*, 1905–1988), Alfonss Auers (*Alfons Auer*, 1915–2005) un arī Karls Rāners. 1964. gadā katedru pārņem Rāners, piešķirot izteikti teoloģiskāku raksturu sava priekšgājēja integratīvajiem priekšlasījumiem, taču vienlaikus tieši šajā katedrā lasītais ievads kristietības jēdziena izpratnē top par pamatu grandiozajai katedrālei "Ticības pamatkurss", kas jau izsenis mirdz visu lielāko valodu, tostarp ķīniešu un krievu, tulkojumos, un ar ko, pateicoties profesora Riharda Kūļa ieguldītajam vairāku gadu darbam, tagad varam iepazīties arī latviešu valodā.

Profesora Rānera pēdējā darbavieta no 1967. gada līdz emeritūrai 1971. gadā bija Vestfālenes Vilhelma universitāte Minsterē, kur viņš docēja dogmatiku un dogmatikas vēsturi. Šajā laikā Rāners kopā ar Valteru Kasperu (*Walter Kasper*, dz. 1933), Karlu Lēmanu (*Karl Lehmann*, 1936–2018) un Jozefu Racingeru (*Joseph Alois Ratzinger*, 1927–2022), vēlāko pāvestu Benediktu XVI, iniciē diskusiju par celibāta nozīmi latīņu rita disciplinārajā praksē, saskatot loģisku turpinājumu tālākām refleksijām par šo tēmu pēc pastāvīgā diakonāta institūcijas atjaunošanas Vatikāna koncila ierosmē.

Ikvienam profesoram pensionēšanās nozīmē radikālas pārmaiņas, tās var būt sāpīgas, bet var būt arī atbrīvojošas. Pēc 1971. gada Karls Rāners vairs nav piederīgs vienai konkrētai universitātei, viņš var atļauties atsaukties uz dažādiem lekciju piedāvājumiem, var regulāri mainīt dzīvesvietu, piemēram, apmeklējot Vīni, demonstratīvi apmesties mītnē, ko dibinājusi Austrijas *Caritas* organizācija jauniešiem, kuri cieš no atkarībām. Apzinoties padarītā nozīmīgumu un atlikušo dzīves gadu straujo pārskrējienu, Rāners sāk apkopot savu intelektuālo mantojumu, kas pārtaps strukturētā *Karl-Rahner-Archiv* (šobrīd atrodas Minhenē), līdz 1984. gada 30. martā, nepilnu mēnesi pēc savas 80. dzimšanas dienas, viņš sagaidīs pēdējo apsveicēju lielajā jubilejā – nāves klauvējienu pie

jezuīta celles durvīm Insbrukā. Ordeņa līdzbrāļi viņu apglabā savas Insbrukas baznīcas kriptā.

Kad pirmo reizi nokāpu jezuītu baznīcas pazemē, mani pārsteidza nedaudz nomācošais iespaids, liekot raisīties asociācijām, ka esmu nonācis kādos Brāļu kapos. Viscaur vienādas, uzsvērti vienkāršas plāksnes, kas kriptas sienās noslēdz daudzos stāvos guldīto Sadraudzības tēvu un brāļu atdusas vietas. Vienīgi pie ieejas neuzkrītoša norāde, ka starp daudziem citiem šeit guldīts arī Karls Rāners, un informācija, kā pazemes labirintos vieglāk atrast konkrēto vairākstāvu apbedījumu sienu.

Ikvienam dzīvesstāstam noslēdzoties, biogrāfijai, tā vien šķiet, ir lemts pārtapt stāstā "iz pagātnes". Rānera (tāpat kā daudzu citu domātāju gadījumā) pausto ideju noturība un aktualitāte ir tie faktori, kas autoram ļauj pārvarēt viņsaules bezdibeni Insbrukas jezuītu pazemē, lai arī uz priekšu saglabātu savu lomu arvien aktīvā sabiedriskās domas apritē. Tādēļ aplūkosim vismaz dažas no idejām, kuru dēļ Rāners ne tikai nav aizmirsts, bet joprojām ir aktīvs dažādu diskusiju un meklējumu līdzdalībnieks.

Dzirdot jēdzienu *teoloģija*, līdzīgi kā *filosofija*, daudziem šķiet, ka te būs runa tikai par kaut ko ēterisku un gaisīgu, par praktiskajai dzīvei un materiālajai realitātei atrautām spekulācijām. Nevar noliegt, ka pastāv idejas un mācības par Dievu, kuras šādu skatījumu attaisnotu, jo tajās formulētais Dievs ir vai nu nesasniedzami tālu no šīs pasaules, vai neieinteresēts tās norisēs. Ja cilvēki šajā pasaulē sastopas ar neskaitāmiem notikumiem un norisēm, kuras ir triviālas, neinteresantas vai vienkārši kaitinošas, tad kā var iedomāties, ka Dievs gribētu tajā visā iesaistīties? Vai šādu pieņēmumu var maz pamatot? Lūk, godātais lasītāj, ar šo refleksiju jau mēs paši esam sākuši nodarboties ar teoloģiju! Kā var noprast, atbildei uz šo jautājumu būtu plaša ietekme uz izpratni par realitāti, par cilvēku, morāli, reliģijām, kultūru un vēl daudzām citām interesantām lietām.

Ikviena joma, kurā Dievam un Dievišķajam ir nozīme, nedrīkstētu būt vienaldzīga pret teoloģisko sistēmu, kura palīdz noformulēt idejas un izveidot izpratni. Slikta teoloģija veido karikatūru, bet laba – mēģina izgaismot Dieva nozīmi, ietekmi un pat nepieciešamību. Teoloģija var būt pateicīga tādiem autoriem kā Rāners, kura domu dziļums, vērtība un nozīmība ir kā laba reklāma, atklājot teoloģiskās domas skaistumu. Nebrīnīšos, ja izrādīsies, ka Rāners ar savu fundamentālo teoloģisko

ideju izklāstu ir ieinteresējis teoloģijas studijās ne vienu vien, un varbūt ieintriģēs arī Tevi, profesora Riharda Kūļa meistardarba – Karla Rānera monumentālā "Ticības pamatkursa" tulkojuma – lasītāju.

Ikviena ideja un sistēma savu vērtību gūst konkrētībā. Tas nozīmē, ka abstrakcijai un vispārīgajam ir nepieciešamība konkretizēties, lai veidotos skaidrība un taptu identitāte. To pašu var sacīt par teoloģiju. Jāatzīst, ka nav tādas vispārējas teoloģijas – gluži tāpat kā nav vispārējas filosofijas. Ir konkrētas sistēmas un tradīcijas, kuras ir partikulāras vispārīgā izpausmes. Tādēļ pirmais uzdevums ir konkretizēt Rānera bistes vietu plašajā teoloģijas katedrālē. Kā jezuītu priesteri Rāneru automātiski pieskaitām Romas Katoliskās baznīcas teoloģiskajai tradīcijai. Bet tas nebūt nenozīmē, ka Rānera ideju nozīmība aprobežotos ar katolicismu. Šīs konkrētības apzināšanās palīdz labāk saprast Rānera teoloģisko darbību. Skaidrs, ka viņam nav nepieciešamības no jauna formulēt izpratni par Dievu, jo tā ir daļa no teoloģiskā mantojuma, kuru viņš kā katoļu teologs ir saņēmis, bet tas nenozīmē, ka nav nepieciešamības rast veidus, kā šo izpratni salāgot ar moderno pasauli. Aktuālais laiks un tā izaicinājumi, kas jebkuram laikmetam ir savi, piešķir ikviena laikmeta teologam tā nozīmību, jo nepieciešams rast līdzsvaru starp jaunajām vēsmām, idejām, zinātnēm un visu to, ko Baznīca glabā Svētajā Tradīcijā, un tas nu reiz pieder pie ikviena apzinīga ortodoksāla teologa pamatuzdevumiem.

Pildot priesterisko kalpošanu, Rāners ierosmi teoloģiskajām idejām rod eklesiālajā realitātē, t. i., Baznīcas nozīmē pasaulei, kā to izprot katoļu teoloģija. Baznīcas nozīmi un funkciju var raksturot kā līdzdalību Kristus priesteriskajā, pravietiskajā un karaliskajā kalpojumā. Priesteriskais kalpojums ir saistīts ar svētdarīšanu, kas izpaužas sakramentos un reliģiskajos rituālos, bet izskaidrot un pamatot to simbolisko un praktisko nozīmi ir teologa pienākums. Pravietiskais kalpojums ir saistīts ar Dieva izpratnes un Baznīcas mācības skaidrošanu, pamatošanu un aizstāvēšanu, neaizmirstot par personiskās dzīves paraugu. Savukārt karaliskais kalpojums ir saistīts ar dvēseļu vadīšanu un vešanu pie dievatziņas, kas Katoliskās baznīcas gadījumā nozīmē arī personas iekļaušanos šajā eklesiālajā kopienā. No šiem aspektiem izriet skaidrs priekšstats par to, ka teoloģija interesējas ne tikai par Dievu *per se*, bet arī par cilvēku un abu savstarpējām attiecībām, sākot ar cilvēka izpratni par Dievu un beidzot ar šīs izpratnes praktiskajām implikācijām. Šajā kontekstā aplūkosim vienu no inovatīvākajām Rānera teoloģiskajām koncepcijām,

kura raisa kā sajūsmu, tā kritiku un sašutumu. Tā ir koncepcija par *anonīmajiem kristiešiem* (*anonyme Christen*).

Šī koncepcija ir cieši saistīta ar teoloģijas eklesiālo aspektu, jo tā skar personas apziņu par sevi kā kristieti vai tās trūkumu, kā arī ietver cilvēka formālo piederību vai nepiederību kādai eklesiālai realitātei, un, kas ir pats svarīgākais, šī koncepcija skar soterioloģiju jeb mācību par pestīšanu. Kaut arī ikvienai kristīgai kopienai ir sava sociālā nozīme un arī Katoliskā baznīca sevi apzinās kā šīs pasaules daļu, ar katru paaudzi no jauna svētceļojot pretī Dievam, tieši soterioloģiskie aspekti ir kristīgās mācības mūžīgā aktualitāte. Ikviens jautājums, kuru teoloģija risina, ikviens iebildums un kritika, kuru teoloģija cenšas atspēkot, ir cieši saistīts ar rūpēm par cilvēka pestīšanu jeb viņa kopību ar Dievu. Rāners, redzot laikmeta tendenci, ka draudzes kļūst mazskaitlīgas, dievnamu apmeklējumi sarūk un cilvēku pašidentificēšanās ar kristietību un reliģiju kā tādu iet mazumā, nevarēja palikt vienaldzīgs pret soterioloģiskajām implikācijām, līdzīgi kā jebkurš kristietis pārdzīvo, ja ģimenē, starp radiem, draugiem un kolēģiem ir cilvēki, kuri nav ticīgi un/vai praktizējoši kristieši. Teoloģiskās implikācijas attiecībā uz šo cilvēku dvēseles pestīšanu nav spožas, kad tāds apzinīgs kristietis par to aizdomājas. Un te nu vietā ir jautājums: *vai ir un, ja ir, tad kāds ir pamats cerēt uz viņu pestīšanu?*

Tieši šo jautājumu Rāners cenšas risināt, aplūkojot kristietību nevis kā izvēlēto vai privileģēto reliģiju, bet kā daļu no eklesiālās realitātes, kuras primārās rūpes ir dvēseļu zveja, aprūpe un glābšana. Būtībā Rānera teoloģiskais projekts nav nekas jauns, jo realitāte, kurā baznīcā gājēju pulciņš ir sabiedrības mazākums, nav nekāda novitāte. Atliek vien atcerēties kristietības pirmsākumus. Savulaik jau Augustīns, domājot par formālo piederību Baznīcai, izteica domu, ka ārpusē ir daudzi, kas šķiet esam iekšpusē, bet iekšpusē ir daudzi, kas šķiet esam ārpusē. Tāpat apustulis Pāvils norāda, ka pestīšanas augļi ir pieejami tiem, kuri dzīvo saskaņā ar dabisko likumu, kura autors ir Dievs, un viņi tiks tiesāti pēc savas sirdsapziņas (sal. Rom 2:12–16). Tomēr ir būtiska atšķirība, kuras pamatā ir kritika un sašutums, kas vērsti Rānera koncepcijas virzienā. Kā Pāvila, tā Augustīna laikā Baznīca bija minoritāte un Evaņģēlijs nebija sludināts tām tautām un sabiedrības locekļiem, par kuriem abi autori runā. Viena lieta ir jautājums, kāda ir cilvēka atbildība par to, kas viņam nav zināms, bet pavisam cita lieta ir jautājums par atbildību attiecībā pret to, kas viņam ir zināms. Proti, postkristīgajam laikmetam raksturīgs,

ka daudzi kristīgajā kultūrvidē izauguši cilvēki noraida kristīgo vēsti un mācību. Šāds aspekts nav sastopams ne Augustīna, ne Pāvila paustajās atziņās, viņu nostāja pret Evaņģēlija noraidīšanu būtu skarba. Tieši šajā aspektā, kas balstās aktuālajā laikmetā, Rānera meklētais risinājums *pamatotai cerībai* uz šo cilvēku dvēseles pestīšanu gūst savu novatoriskumu, aktualitāti un nozīmību.

Rānera koncepcija par anonīmajiem kristiešiem ir cieši saistīta ar 20. gadsimta socioloģijas un psiholoģijas zinātņu atzinumiem. Pirmām kārtām ir nepieciešams saprast, ka cilvēks nav tikai racionāla būtne, kura visu izvērtē, balstoties vien uz prāta apsvērumiem. Tas nozīmē, ka, iepazīstoties ar dažādām idejām, vienlīdz nozīmīga ir kā pati ideja, tā konteksts, kādā indivīds ar to sastopas. Tādējādi Rāners norāda, ka cilvēks var noraidīt kristietību, nenoraidot to pēc būtības, bet noraidot savu priekšstatu par to. Soterioloģijā tas nozīmētu, ka noraidīts tiek nevis Kristus kā Pestītājs, bet priekšstats par Kristu; nevis Baznīcas mācība pēc būtības, bet priekšstats par to, līdzīgi kā Augustīns atzina, ka pirms savas konversijas bija noraidījis nevis Kristu, bet gan maniheismā izveidojušos priekšstatu par Viņu. Šāds apgalvojums balstās pārliecībā, ka cilvēka prāts dabiski tiecas pēc patiesības, bet griba tiecas pēc tā, ko prāts ir atzinis par labu un vērtīgu. Teoloģiski raugoties, šeit ir rodama grēka traģēdija.

Cilvēks nevis ir ļauns pēc savas būtības vai orientēts uz ļaunumu, bet nonāk grēkā un dzīvo grēcīgi, jo pilnībā neizprot labo un patieso. Tādēļ viena no Baznīcas funkcijām ir mācīt un skaidrot. Bet kā cilvēks nonāk šādā situācijā? Tam ir gan internāli, gan eksternāli iemesli. Internālie ir saistīti ar pašas personas spriedumiem un izvēlēm, veidojot sevī konkrētu attieksmes un uzvedības modeli, bet eksternālie – ar kultūru, audzināšanu, sabiedrību un vidi, kura līdzdarbojas indivīda personības veidošanā. Tādējādi cilvēks var vienlaikus dzīvot Baznīcai nepieņemamā, bet savai kultūrai un videi pieņemamā veidā. Vai tas nozīmē, ka indivīds, pat ja noraida Baznīcas mācību, noraidītu arī pestīšanu, kas sastopama Baznīcā?

Rāners mudinātu nesteigties sniegt definitīvu atbildi. Pirmkārt, ir jāatzīst, ka persona tiecas pēc tā, kas ir labs, skaists un patiess saskaņā ar savu izpratni par to, un, teoloģiski raugoties, tā jau ir zināma tiecība uz Dievišķo. Otrkārt, jautājums ir par to, kā personā ir veidojies priekšstats par Baznīcu un tās mācību. Ja priekšstats ir veidojies Baznīcai nelabvēlīgā vidē, ja indivīda apziņa ir saskārusies tikai ar negatīviem

spriedumiem, tad nav jābrīnās par likumsakarīgu iznākumu – noraidījumu. Tāpat, ja priekšstatu par Baznīcu ir radījis kāds skandāls vai ne pārāk labs un zinošs tās loceklis, tad nevar no indivīda prasīt pilnu atbildību par savu spriedumu, kurš iegūts pastarpinātā veidā negatīvas pieredzes ceļā. Šeit Rāners uzsvērtu pieredzes nozīmi: kādā veidā, kādos apstākļos un caur kādiem cilvēkiem notikusi sastapšanās ar eklesiālo realitāti? Visi šie faktori ir vienlīdz būtiski, ja sprieţ par personas atbildību jautājumā par tās nostāju pret reliģiju, Dievu un Baznīcu. Savukārt atbildības jautājums tiešā veidā skar pestīšanas iespējamību.

No iepriekš teiktā izriet: Rāners pieļauj iespēju, ka persona var noraidīt Baznīcu un Dievu, noraidot tikai priekšstatu, un tas nozīmē, ka šīs realitātes netiek noraidītas pēc būtības. Tas paver iespēju atgriezties pie Pāvila un Augustīna izteiktā formulējuma, ka pestīšana šiem cilvēkiem ir iespējama, jo, noraidot priekšstatu, nevis būtību, implicīts ir pieņēmums, ka Dievs, Evaņģēlijs un eklesiālā realitāte nekad nav bijusi patiesi zināma un saprotama. Tādējādi šādi cilvēki aizvien var saņemt pestīšanu, balstoties uz Kristus Upuri, dzīvojot saskaņā ar savu sirdsapziņu un dabisko likumu. Jāņem vērā būtisks elements apzīmējuma *anonīmie kristieši* izpratnē, proti, Rāners kā katoļu teologs neatkāpjas no Tradīcijā nostiprinātās mācības, ka pestīšana nav iespējama bez Kristus vai ārpus Baznīcas. Anonīmi šie indivīdi ir ne tikai Baznīcai, bet, iespējams, arī paši sev. Un tomēr, tiecoties pēc tā, kas labs, skaists un patiess, viņi kopā ar Baznīcu vērš skatienu Dieva virzienā. Tikai Baznīca saprot, kurp lūkojas un ko uzlūko, turpretī anonīmais kristietis raugās, līdz galam nesaprazdams, kam pievērsis savu skatu un kas ir savaldzinājis viņa dvēseli.

Rānera teoloģisko domu nepārprotami raksturo centieni paplašināt eklesiālās realitātes apvāršņus. To apliecina ne tikai iepriekš izklāstītā koncepcija, bet arī Rānera ieguldījums Vatikāna II koncila dogmatiskās konstitūcijas *Lumen Gentium* ("Tautu gaisma") izstrādē. Ņemot vērā Baznīcas vēsturi, nenoliedzami, ka Baznīcai ir institucionāla dimensija, kura diemžēl bieži vien ir izvirzījusies cilvēku apziņas priekšplānā. Tas var novest pie tā, ka cilvēka apziņā, nespējot nošķirt formu no būtības, veidojas neadekvāts spriedums. Proti, apziņa pretojas vai ir noraidoša attiecībā pret Baznīcas būtību, jo izpratni veido tikai tās institucionālā forma ar savu vēsturi un aktuālajām izpausmēm. Tādēļ, nenoliedzot Baznīcas formu un saglabājot tās būtību, *Lumen Gentium* formulē Kristus Baznīcu kā *pilnībā klātesošu* (*subsistit in*) Katoliskajā baznīcā.

Šāds formulējums paver iespēju eklesiālajai realitātei pārvarēt institucionālās robežas, vienlaikus neko neatņemot no Katoliskās baznīcas cieņas, nozīmes un būtības. Vārds *pilnībā* norāda uz konkrētu veidu jeb kvalitāti, kādā Kristus baznīca ir klātesoša, tajā pašā laikā atstājot iespēju *nepilnīgai klātesamībai* ārpus Katoliskās baznīcas institucionālajām robežām. Tādējādi Dieva svētdarošais darbs netiek ieslēgts un ierobežots vienas institūcijas ietvaros.

Pateicoties šādam skatījumam un formulējumam, Katoliskā baznīca rada ierosmi un pamatojumu aktīvi iesaistīties ekumeniskā dialogā ar citām kristīgajām denominācijām, kurās Dieva klātbūtne tiek atzīta. Bez Rānera un citiem teologiem, kuri palīdzēja formulēt šādu eklesiālu apziņu, arī Latvijā, kas lepojas ar savu ekumenisko tradīciju, ekumeniskais dialogs no Katoliskās baznīcas puses nebūtu ticis autorizēts. Ikviens ekumeniskais dievkalpojums implicīti ir pateicība Dievam par teologiem, kuri palīdzējuši veidot apziņu par piederību kopīgai eklesiālai realitātei, kur ikviena kristīgā denominācija var tikt pieņemta kā atšķirīga vienas eklesiālās realitātes forma ar dažādām pilnības pakāpēm.

Rāners saņēma daudz pārmetumu par savu eklesioloģiju, īpaši par eklesiālās realitātes apvāršņu paplašināšanu, par atgriešanos pie Origena (*Origen*, ap 185 – ap 253) tēzēm par visa atjaunošanu Kristū. Izskanēja pārmetumi, ka Rānera idejas novedīs pie Baznīcas pasivitātes attiecībā uz misiju darbu, jo neesot jēgas sludināt, ja tik un tā cilvēks gandrīz automātiski ir saistīts ar eklesiālo realitāti, savukārt Rāners pats apgalvoja kaut ko pavisam citu. Viņš norādīja, ka nevajag jaukt esošo stāvokli ar vēlamo un jaukt nepilnīgo, kaut pietiekamo, ar pilnību. Arvien paliek mērķis tiekties uz svētumu, kas ir izprotams kā pilnība. Tā ir pilnība gan sapratnē, gan rīcībā. Tādēļ Baznīcas misijas darbs netiek nedz apdraudēts, nedz kavēts, jo teoloģiski arvien paliek atzinums, ka gan anonīmie kristieši, gan citu denomināciju un citu reliģiju pārstāvji atrodas nepilnīgā stāvoklī. Baznīcas uzdevums ir bijis un arvien paliek vest šos cilvēkus uz pilnīgu Dieva pazīšanu un savas dzīves svētdarīšanu. Tādēļ Rānera eklesioloģijā ir prevalējuši formulējumi *grēcinieku Baznīca* un *Baznīca kā Pasaules Sakraments*.

Grēcinieku Baznīca norāda uz pašu baznīcēnu stāvokli, proti, arī viņiem ir nepieciešams pieaugt gan Dieva pazīšanā, gan savas dzīves svētumā. Vienlaikus šī koncepcija norāda, ka Baznīcu ne tikai veido grēcinieki, bet Baznīcā pulcējas grēka skarti ļaudis, lai saņemtu dziedināšanu. Tas

nozīmē, ka Baznīcas misijas darbs nebeigsies, kamēr vien tās esošajos un neesošajos locekļos, t. i., pasaulē, būs sastopams grēks. Tādēļ Baznīcu var saprast kā *sacramentum mundi* (pasaules sakramentu), proti, gan tā, ka Baznīca ir svētdarīšanas līdzeklis pasaulei, kurā cilvēks ienes savu grēku līdz ar tā izpausmēm, gan arī tā, ka Baznīca ir noslēpums pasaulē. Noslēpums, kuru atklāj ticība, balstoties uz Dieva Atklāsmi, kas skar patiesības, kuras cilvēka prātam dabiskā veidā nav sasniedzamas. Šajā kontekstā jēdziens *noslēpums* nenozīmē, ka tas tiktu glabāts slepenībā un būtu pieejams vien izvēlētajiem. Šis jēdziens norāda uz satura nepieejamību, ja netiek saņemta palīdzība, kuru Dievs dāvā caur Baznīcu. Līdzīgi kā Dievu atklāt varēja tikai pats Dievs, tā Baznīcu atklāt, izgaismojot to, kas ir noslēpumā, spēj tikai pati Baznīca. Arī šajā koncepcijā ir rodams atzinums par nebeidzamu Baznīcas misiju, kuras mērķis ir harmonizēt eklesiālo formu ar tās būtību ikviena cilvēka dzīvē.

Tuvojoties Rānera katedrāles portālam, pirmajai lappusei viņa "Ticības pamatkursā", nokāpsim no teoloģisko abstrakciju augstumiem uz granīta sliekšņa. Nostājoties durvīs, vēlētos izcelt arī Rānera praktiskās pastorālās rūpes. Rāners, ņemot vērā laikmeta psiholoģiskās un socioloģiskās implikācijas, ir mudinājis Baznīcu pārdomāt arī tos jautājumus, kuri skar draudzes (konkrētas kopienas) dzīvi. Piemēram, nepieciešamību deklerikalizēt draudzes pārvaldi un iesaistīt ticīgo saimi kā pārvaldes, tā dažādu pasākumu organizēšanā. Rāners uzsvēra, ka, dzīvojot demokrātiskā vidē, cilvēkā veidojas vēlme iesaistīties un apziņa par to, uz ko viņam ir tiesības. Draudžu ganiem ir jābūt gataviem nodrošināt draudzē tādu mikroklimatu, kas tās locekļiem neliktu justies kā otršķirīgām personām ar ierobežotām iespējām līdzdarboties kopējā kalpošanā. Draudzes administratīvās un sociālās dzīves aspekti nav dogmatiska rakstura jautājumi, un tas paver iespēju daudzveidībai. Tāpat Rāners norāda, ka lielāka draudzes locekļu iesaiste sabiedriskajā dzīvē palīdzēs izkopt arī tādas pilsoniskās vērtības kā līdzatbildība, pašaizliedzība, ieinteresētība līdzcilvēkos un kopējā labuma apziņa.

Rāners aplūko arī dažādus jautājumus par paaudžu atšķirībām un norāda, ka nevar sagaidīt no garīdznieka spēju būt vienlīdz atraktīvam gan tradicionāli orientētiem gados vecākiem cilvēkiem, gan jauniešiem. Katram ir vajadzīga cita pieeja. Tādēļ nepieciešams iedrošināt draudzes locekļus pašorganizēties saskaņā ar savām interesēm un aizraujošām

reliģiskajām praksēm. Draudzē ir jābūt vienlīdzīgām iespējām pulcēties kā uz kopīgu rožukroni, tā garīgu dziesmu dziedāšanu reizēm ģitāras un citreiz ērģeļu vai kāda cita instrumenta pavadījumā. Pieņemama un simpatizējoša reliģiskās dzīves izpausme veido labvēlīgu personas dispozīciju, kas ir būtiska, lai personas apziņu labprātīgi un ar interesi pievērstu būtiskajam, kā dēļ notiek pulcēšanās. Rāners atgādina, ka ikviena *tradicionālā prakse* savā laikā ir bijusi novatoriska un jauna, jo tai ir rodams sākums liturģijas vēsturē, tādēļ nevajadzētu būt pārāk skarbiem un aizspriedumainiem pret jaunām reliģiskās dzīves un kulta praksēm. Turklāt Rāners mudina atcerēties, ka rituāli, kults un garīgās prakses ir instrumenti, kas apziņu vērš Dievišķā virzienā, ka tās ir formas, kas izpauž personas kopību ar Dievu. Pieņemot, ka ikvienam cilvēkam ir savs ceļš pie Dieva, ka ikvienam ir personiskas attiecības ar Dievu, būtu tikai saprātīgi nodrošināt zināmu daudzveidību.

No visa iepriekš minētā var secināt, ka Rāners nav domājis tikai par abstraktām idejām un darījis to atrauti no eklesiālās realitātes, kas teoloģijai piešķir pavisam praktisku nozīmi. Rāners ir spējis savas idejas konkretizēt, un tas dāvā tām nozīmi. Viņa domas ir spējušas pacelties abstrakciju augstumos un nolaisties līdz pat organizatoriskas dabas jautājumiem; pacelties virs katedrāles torņu smailēm kontemplācijai un atgriezties no šiem augstumiem ar atziņām, kuras palīdz arī citiem pacelties augstumos. Visspilgtāk to apliecina Rānera ieguldītais darbs aktuālas teoloģijas vārdnīcas izstrādē, kurā ir integrētas Vatikāna II koncila laikā izstrādātās un papildinātās koncepcijas. Tā ir viņa dāvana nākamajām teologu paaudzēm līdz ar atgādinājumu, ka teologa kalpojums ir saistīts ar vēlmi palīdzēt ikvienam pacelties līdz Dievišķā kontemplācijas augstumiem.

Pāri visam Rāners savā teoloģijā ir spējis apvienot domāšanu par Dievu ar vešanu pie Dieva. Atsaucoties garīdznieka aicinājumam, viņš mierina ticīgos, mudinot nezaudēt cerību par tiem saviem mīļajiem, kuri nav formāli piederīgi Baznīcai, nezaudēt cerību par pestīšanu; stiprina ticīgos, palīdzot tiem labāk izprast Baznīcas un Dieva būtību; palīdzot meklēt Dievu tiem, kuru sirds jūt alkas, bet prāts nerod skaidrību; dāvājot iespēju Baznīcas locekļiem novērtēt to ticības pilnību, kas rodama Baznīcā, neaizmirstot nepagurt kā sevis svētdarīšanā, tā pasaules sakramenta atklāšanā līdzcilvēkiem. Rānera persona atklāj teologa kalpojuma nozīmi. Gandrīz varētu saderēt, godāto lasītāj, ka pēc

tam, kad būsi sadzirdējis to, kas Rāneram šā darba lappusēs sakāms, Tev sametīsies bail sev atzīt, ka Tava sirds patiesībā jau iemājo tajos augstumos, kuros mūsu autors grib rast mājvietu ikvienai dvēselei, kas mīl Patieso, Skaisto un Labo.

Rīgā Trešajos Vasarsvētkos, 2024. gada 21. maijā

Teologs **Kristaps Oliņš**,
Dr. hist. eccl. **Andris Priede**

Karls Rāners un Rietumu racionalitāte

Karls Rāners (1904–1984) ir viens no izcilākajiem 20. gs. domātājiem – teologs un reliģiskais filosofs. Balstoties uz Akvīnas Toma un neosholastu atziņām, Rāners no jauna fundamentāli pārdomā katolisko teoloģiju. Viņa koncepcijas veidošanos būtiski ietekmē Imanuela Kanta (*Kant*), Morisa Blondela (*Blondel*), Žozefa Marešāla (*Maréchal*) un Martina Heidegera (*Heidegger*) atziņas. Rānera zīmēto cilvēciskā un dievišķā attiecību ainu vērienīguma ziņā var pielīdzināt grandiozajam Akvīnieša veikumam. Cilvēciskā Kosmosa centrā kā ideālais cilvēks likts Kristus, viņa tēls ir pamatā visaptverošu cilvēcisko, Dieva un cilvēka attiecību atvasinājumam.

Karlam Rāneram ir milzīga loma Vatikāna II koncila idejiskās platformas sagatavošanā, kas iezīmē ievērojamas pārmaiņas arī katolicisma reliģiskajā praksē. Rāners cenšas iedibināt dialoģiskas attiecības ar citu reliģiju (pirmām kārtām ar jūdaisma) pārstāvjiem.

Rānera uzskati nav zaudējuši savu nozīmīgumu arī mūsdienās, viņa darbi tiek izdoti aizvien no jauna, kā arī tulkoti daudzās pasaules valodās (tostarp ķīniešu valodā).

20. gs. teologam un filosofam Karlam Rāneram Dieva esamība ir pati neapšaubāmākā realitāte, taču, kā raksta Rānera speciālists Johans Baptists Mecs (*Metz*), "Rāners nedzīvoja kādas pilsoniskās reliģijas mīļā pajumtē, drošības un patvertības izjūtā, neizjuta sevi kāda dievoptimisma veidā; drīzāk viņa reliģiozitāte līdzinājās radības bezskaņas nopūtai, bezvārdu kliedzienam apslēptā Dieva vaiga priekšā, tā bija kā smaga ilgošanās un neaizsargāts dzimtenes zudums".[1]

Savulaik Nīče pasludināja "Dieva nāvi". Ar to tika domāts ne tikai konkrēts Dievs – Kristus: pēc filosofa domām, ir sagruvusi ticība absolūtajam kā tādam – universālām vērtībām, par absolūtām uzskatītām

1 Metz, J. B. *Den Glauben lernen und lehren: Dank an Karl Rahner.* München: Kösel, 1984, S. 25.

ētiskajām normām, vispārīgiem principiem un Rietumu civilizācijas pamatorientācijām.

Nīčes vēsti, protams, varētu uzskatīt par krietni pārspīlētu. Tomēr nav šaubu, ka viņa vārdi ataino būtiskas pārmaiņas Rietumu cilvēka pasaules skatījumā, kuras aizsākās 19. gs. un savas spilgtākās izpausmes gūst 20. un 21. gs., īpaši postmodernisma filosofijā. Rietumu pasaulē ir vērojama grandioza paradigmu maiņa, kas skar jebkuru cilvēciskās esamības jomu, arī reliģiju.

Šķiet, ka cilvēki Latvijā un, varētu domāt, Austrumeiropā kopumā ir pavērti vēsturiskajai pieredzei, paliekošām vērtībām un transcendencei, taču diemžēl ne mazāk arī masu kultūrai, kura kā grandiozs vilnis nāk tieši no Rietumiem – nāk kā vilnis, kas savā ceļā gatavs noskalot gadsimtu gaitā radušās kristietiskās dzīvesformas un racionālistisko pasaules skatījumu. Cilvēciskās solidaritātes, atbildības, Mēs vietā tiek piedāvāts individuālisms, egoisms, Es kā pasaules centrs, par esības jēgu pasludinot baudu.

Diemžēl modernajā pasaulē pārāk daudz cilvēku pieņem individuālisma un baudas vilinājumus. Daudziem ir grūti pretoties jaunajai gūšanas un baudas "reliģijai". Tajā pašā laikā tie, kam šāda masu kultūra nav pieņemama un kas dažādu iemeslu dēļ ir attālinājušies no tradicionālajām reliģijām, bieži vien mēģina savas eksistenciālās problēmas risināt sektās un ezoteriskās kustībās, kuras cilvēkus prot uzrunāt viņu ikdienas problēmu valodā masu kultūras horizontā.

Cilvēks mainīgā, ilūziju, traģisku kolīziju, vientulības un neticības piestrāvotā pasaulē – tieši tāds skatienam atklājas 20. gadsimts, un cilvēka attieksme pret Absolūtu vienmēr ir bijusi Rānera uzmanības centrā.

Rāneram Dievs visupirms ir **absolūts un neizsakāms noslēpums**, kura priekšā vajadzētu bijīgi klusēt. Dievs ir ""Nepasakāmais", "Bezvārda", kas neielaužas nosauktajā pasaulē kā kāds tās moments pie tās; "Klusējošais", kas allaž ir te un tomēr allaž var palikt nepamanīts, nesadzirdēts un – tāpēc, ka tas visu izteic vienotībā un veselumā, – noraidīts kā bezjēdzīgs, tas, kam īsti vairs nav nekāda vārda, jo jebkurš vārds gūst robežas, saskaņu un tādējādi saprotamu jēgu tikai kāda vārdu lauka ietvaros".[2]

Pēc Rānera domām (līdzīgi uzskata arī Kants), jebkuram cilvēkam būtiski piemīt kaut kāda transcendences izjūta. Tas vedina Rāneru

2 Rāners, K. *Ticības pamatkurss.* Rīga: LU Akadēmiskais apgāds, 2024, 59. lpp.

apgalvot, ka patiesībā ir vienalga, vai mēs šo transcendenci saucam par *Sein*, par Dievu vai vēl kādā citā vārdā. Transcendenci var apzīmēt dažādi. Un ir vienalga, vai saka ģermāņu *Gott*, latīņu *deus*, senebreju *El* vai senmeksikāņu *teotl*. Kristietiskajā kultūrā to pieņemts dēvēt par Dievu. Tas ir visdziļākais, visbaisākais un arī cerību viesošais noslēpums, bezdibenis, ar kuru un par kuru principiāli runāt nav iespējams un kura esamību principiāli nav iespējams pierādīt.[3]

Tomēr, konstatē Rāners, mēs vēlamies par šo noslēpumu runāt, un mēs runājam ar to. Visā garajā kristietības vēsturē cilvēks runā ar Absolūtu. Kā runāt? Šķiet, šis jautājums ļoti aktuāls ir arī ikvienam domājošam mūsdienu kristietim.

Rietumu cilvēkam, ja vēlamies saglabāt transcendenci kā būtisku esamības elementu un dziļu cilvēka eksistenciālo attiecību noslēpumu, šim noslēpumam un tā teikšanai jāatrod adekvāti paņēmieni un vārdi. Rāners, manuprāt, meklē šos jaunos vārdus un iespējas mūsdienu sabiedrībā, apstākļos, situācijā, lai izteiktu kaut ko tādu, ko izteikt ir ārkārtīgi grūti. Šad tad nākas uzklausīt stāstus par visai reālistiski iztēlotu paradīzi, šķīstītavu vai elli, kas mūsdienu cilvēkā labākajā gadījumā raisa vien atturīgu smaidu.

Tajā pašā laikā, sekojot Rāneram, esmu dziļi pārliecināts, ka arī vārdi "paradīze", "elle", "šķīstītava", "iedzimtais grēks" vai, piemēram, "eņģelis", ir ar dziļu piesātinājumu, un šobrīd tie ir jāsaprot citādi nekā, teiksim, pirms tūkstoš gadiem. Kaut vai eņģeļa tēls, kas tik būtiski un dziļi piestrāvo Rietumu kultūru un kam ir nozīmīga vieta Rainera Marijas Rilkes poēzijā. Kā to izteikt? Kā runāt mūsdienīgā valodā? Rāneru šie jautājumi ir nodarbinājuši visa mūža garumā.

Noslēpumu, sekojot tūkstošgadīgai kristīgās teoloģijas tradīcijai, pēc Rānera domām, ir iespējams eksplicēt arī teorētiskās kategorijās. Teorētisko uzdevumu vadīts, Rāners cenšas izveidot arī adekvātu izziņas metodi, kuras pamatā lielā mērā ir Kanta transcendentālisma princips, kā arī daži būtiski Heidegera fundamentālās ontoloģijas elementi.

Kanta filosofiju varētu raksturot kā vienu no spilgtākajām Rietumu racionālistiskās kultūras izpausmēm. Veicot Kopernika cienīgu apvērsumu filosofijā, Kanta mācība stingri iezīmē zinātniskās izpētes robežas.

3 Sk. Rāners, K. *Ticības pamatkurss*, 58. lpp.

Zinātniskā izpēte, pēc Kanta domām, var īsteni realizēties, tikai saglabājot saikni ar sajūtām.

Rāners modificē transcendentālo metodi tieši tādēļ, lai Kanta iezīmēto zinātniskās izziņas robežu pārkāptu kā zinātnieks. Šajā ziņā svarīga loma Rānera skatījumā ir tādiem izziņas elementiem kā "pirmstvērums" (*Vorgriff*), "cilvēka principiāla atvērtība" (*grundsätzliche Offenheit des Menschen*), "horizonts" (*Horizont*) u. c., kas, pēc Rānera domām, būtiski paplašina izziņas iespējas, ļaujot tematizēt arī dievišķo noslēpumu. Pašā cilvēkā, uzskata Rāners, fiksējamas aprioras struktūras, kas neapšaubāmi sniedz norādes par Dieva esamību.

Rāners ar pirmstvēruma jēdzienu izprot "kādu cilvēciskajai būtnei apriori dotu spēju, [kas izpaužas] kā gara dinamiska turpvirzība (*Hinbewegung*) uz visu iespējamo priekšmetu absolūto plašumu, turpvirzība, kurā atsevišķie priekšmeti var tikt tverti kā šās mērķkustības atsevišķi etapi un tādējādi zinoši aptverti iepriekšējā redzējumā (*Vorblick*) attiecībā pret šā izzināmā absolūto plašumu"[4]. Pirmstvērums paver kādu horizontu, kurā tiek apzināta katra lieta un parādība. Būtībā pirmstvērums ir nebeidzama orientācija uz Dievu, un tas – tāpat kā Kanta idejas – izziņas procesā iedibina pasaules vienību, padara to jēgpilnu un tādējādi noteiktā veidā izzināmu.

Runājot par dievišķā noslēpuma izziņas centieniem Rietumu racionālistiskās tradīcijas kontekstā, ļoti interesanti ir aplūkot kādu citu – jau mūsdienīgu – situāciju, proti, Rānera nostāju pret Hansa Ursa fon Baltazara (*Balthasar*) un Adrienes fon Špeiras (*Speyr*) garīgajiem meklējumiem.

Hanss Urss fon Baltazars (1905–1988) ir viens no ietekmīgākajiem 20. gs. katoļu teologiem. Dzimis Šveicē senā aristokrātu ģimenē, studējis ģermānistiku, filosofiju un teoloģiju vairākās Eiropas universitātēs, pamatoti tiek uzskatīts par vienu no sava laika spožākajiem intelektuāļiem. 1929. gadā uzņemts Jēzus biedrībā (*SJ*). Baltazaru ilgus gadus saista draudzība ar Rāneru, kā arī koleģiālas attiecības ar ievērojamo protestantisma teologu Karlu Bartu (*Barth*), par kuru viņš 1951. gadā saraksta grāmatu.

1940. gadā Baltazars tiekas ar šveiciešu bērnu ārsti Adrieni fon Špeiru (1902–1967), kura, viņa ietekmēta, konvertējas no protestantisma katolicismā. Baltazars turpmāk kļūst par fon Špeiras garīgo tēvu, kā arī aktīvi

4 Sk. Rahner, K. *Sämtliche Werke*. Bd. 4. Freiburg/Br.: Herder, 1997, S. 92.

veicina viņas interesi par teoloģiskām problēmām. 1945. gadā Baltazars kopā ar Špeiru dibina sekulāru institūtu – Svētā Jāņa biedrību – un izdevniecību *Johannesverlag*; tas raisa konfliktu ar jezuītu ordeni, un Baltazars ir spiests to pamest.

Špeiras teoloģiskās pārdomas (viņa savus darbus lielākoties diktē) Baltazars apstrādā publicēšanai. Tā top Špeiras Bībeles komentāri, četru sējumu apcerējums par Jāņa evaņģēliju un citi darbi.

Špeiru regulāri piemeklē neizturamas sāpes, to laikā viņa pieredz vīzijas, kurās mistiskā tuvinājumā skatienam paveras pārpasauliskais. Špeiras "atklāsmes" nepārprotami ir atstājušas ietekmi uz Baltazara teoloģiskajām spekulācijām. Protams, Baltazara filosofiski teoloģiskās pārdomas un apjomīgo literāro mantojumu (90 grāmatas, 550 raksti, franču dzejas tulkojumi utt.) nevar reducēt uz Špeiras ietekmēm.

Baltazaram – tāpat kā Rāneram – ir lieli nopelni Vatikāna II koncila sagatavošanā, kaut paša koncila darbā viņam nebija dota iespēja piedalīties. Abu teologu centieni bija vērsti uz katolicisma modernizāciju, t. s. katolisko atjaunotni. Baltazara darbu augstu novērtējis pāvests Jānis Pāvils II.

Jāteic, ka Baltazara dzīve un darbība iezīmē patiešām spilgtu lappusi mūsdienu teoloģijas vēsturē. Rāners vienmēr ar lielu cieņu ir izturējies pret sava kolēģa atzinumiem. Viņš principiāli pieļauj kristietības uzskatu un refleksijas paņēmienu daudzveidību, to spilgti apliecina arī izteikums darbā "Ticības pamatkurss": "Šī vēsturē absolūtā (absolūtā tāpēc, ka runa ir par galīgu visa cilvēka un cilvēces pestīšanu, bet nevis par partikulāru cilvēka kompetenci) attieksme pret Jēzu Kristu var būt pietiekami vai nepietiekami izklāstīta atsevišķu baznīcu vai atsevišķu kristiešu teoloģiskajās refleksijās [..]."[5]

Taču fon Baltazara intensīvajos garīgajos un eksistenciālas spriedzes piesātinātajos centienos tuvoties absolūtam ir kaut kas tāds, kas viņu dara līdzīgu 18. gs. zviedru mistiķim Emanuelam Svēdenborgam (*Swedenborg*) un kas nekādi nav pieņemams Rāneram. Runa ir par īpašu teoloģisko pozīciju, kuru cenšas ieņemt Baltazars, lai – protams, balstoties uz Svēto Rakstu (apustuļa Pāvila) savdabīgu interpretāciju, – vēstītu par Dieva un cilvēka, Dieva Tēva un Dieva Dēla dramatiskajām attiecībām. Te būtu vietā atsaukties uz vācu teologa Herberta Forgrimmlera

5 Rāners, K. *Ticības pamatkurss*, 208. lpp.

(*Vorgrimmler*) sacīto: "Fon Baltazars stāv līdzās Dievam, vai arī viņš ir ieņēmis vietu kādā ložā līdzās Dievam. Norisi viņš bieži vien attēlo kā teātri, kā lielu pasaules teātri, kā viņš to kā skatītājs daudzkārt redzējis uzvestu Einzīdelnas klostera lielisko [akmens] kulišu priekšā, [izrādot] Kalderona de la Barkas "Lielo pasaules teātri". Fon Baltazars aktierus, sakrālās vēstures figūras, svētos dēvē par "spēlētājiem"."[6]

Rāners nekādā ziņā nav uzskatījis sevi par pravieti vai vizionāru. Viņš savas atziņas balsta uz Rakstiem un savu teorētisko darbību pakļauj stingri racionālistiskiem principiem. Tādēļ par Baltazara fantastiskajām vīzijām Rāners ir spiests jautāt: "No kurienes viņš to zina?" Tomēr šādā kontekstā jo interesantāk ir atcerēties kādu literatūrā daudz pieminētu Rānera izteikumu: "Rītdienas ticīgais būs vai nu "mistiķis", .. vai arī viņa nebūs vispār."[7] Ko varētu nozīmēt šāda Rānera atziņa, ņemot vērā viņa krasi negatīvo nostāju pret Baltazara un Špeiras misticismu un vizionārismu?

Lai atbildētu uz šo jautājumu, nedaudz jāatskatās vēsturē. Kādi ir tie pamatjautājumi, kurus gadsimtu gaitā risina Rietumu filosofija, teoloģija un, iekļaujoties vispārējā racionālistiskajā Rietumu kultūras orientācijā, arī zinātne?

Viena no noteicošajām problēmām Rietumu filosofijā kopš tās rašanās sengrieķu kultūras augsnē ir jautājums – kas ir pasaule veselumā, kāds ir esamības avots; mēs redzam nebeidzamo lietu un parādību daudzveidību, taču kas ir tas gaismas avots, kas mums liek šo daudzveidību ieraudzīt? Kāpēc ir *esamība* un nevis *nekas*? Filosofiskā risinājumā šie jautājumi koncentrējas veseluma, vienības, pirmsākuma problēmā, turklāt filosofs uz tiem cer gūt absolūtu atbildi. Teoloģijā šie jautājumi lielā mērā apvienojas vienā tēmā, rod iemiesojumu vienā kategorijā – Dievs. Turklāt – un tas ir ļoti svarīgi – filosofijā šo jautājumu risinājums būtiski saistās ar kādu pirmajā brīdī dīvainu atziņu (to visspilgtāk formulē Aristotelis): mēs

6 Vorgrimmler, H. Theologische Positionen Karl Rahners im Blick auf Hans Urs von Balthasar. In: Karl Rahner Akademie Köln Vortrag. http://www.kath.de/akademie/rahner/04Vortraege/inhalt-online/_vorgrimmler-rahner.html (skatīts pirms 2018. gada; kopš 2018. gada Karla Rānera akadēmijas mājaslapas arhīva sadaļā H. Vorgrimmlera raksts vairs nav pieejams).

7 Rahner, K. *Schriften zur Theologie.* Bd. VII. Einsiedeln; Zürich; Köln: Benzinger Verlag, 1966, S. 22.

varam interpretēt tikai to, ko jau zinām, jau saprotam.[8] Patiešām, mēs vienmēr jau zinām, turklāt tas, ko mēs zinām, mums dots kā veselums. Tieši šis veselums sniedz iespēju saprast atsevišķo, ierādīt tam vietu bezgalīgajā lietu un parādību plūdumā. Pēc Rānera domām, mēs arī "vienojošo veselumu" jeb Dievu vienmēr jau kaut kā saprotam, turklāt šai saprašanai nepavisam nav sākotnēji jābūt ietērptai loģiskā diskursā.

Ko šādā gadījumā izteic Rānera aicinājums uz misticismu? Varētu domāt, ka pirmām kārtām tas izpaužas kā aicinājums dziļā apbrīnā un cieņā nostāties absolūtā noslēpuma priekšā, pakļauties tā varai, reizē saglabājot tā dāvāto sapratni, spēju to likt lietā. Aicinājums uz misticismu nozīmē prasību risināt cilvēka būtības jautājumu noslēpuma horizontā, reizē neļaujot ieslīgt ne pārspīlētā racionālismā, ne vizionārismā. Atšķirībā no misticisma Austrumu kultūrās, Rietumos pat misticisms ir specifiski racionālistiski organizēts. Spilgts piemērs tam ir kaut vai Meistara Ekharta (*Meister Eckhart*) filosofija.

Pārdomājot jautājumu par misticisma un racionalitātes attiecībām, var konstatēt kaut ko tādu, kas ir dziļi piederīgs Rietumu kultūrai, – mums ir ne tikai jātic, jājūt, jāpārdzīvo, bet arī jādomā, jāpakļauj pasaules redzējums racionālai prāta kontrolei. Tikai šāda elementu kombinācija veido to kultūras kodolu, kas ir tās pamats. Ticības, cerības, prāta apliecinājums, veidojot tiltu starp tagadni un pagātni, varētu būt stimuls arī mūsdienu Rietumu sabiedrības eksistenciālo problēmu risinājumā.

Vienu no mezgla punktiem Rānera teoloģiski filosofiskajā uzskatu sistēmā veido pārdomas par veseluma, kopuma apzināšanos kā pamatu pasaules un cilvēka izpratnei. Cilvēku jēgpilni iespējams interpretēt tikai transcendences, t. i., kāda universāla pamata, horizontā.

Klasiskajā Rietumu kultūrā veseluma, kopuma apzināšanās gūst absolūtu, pat dievišķu zināšanu raksturu. Un šajā ziņā nav būtiskas atšķirības starp filosofiju un teoloģiju. Turklāt Dieva kā pirmsākuma, veseluma vietu var ieņemt paškustīga matērija, dievišķota substance vai dialektikas likums.

Veseluma zināšanas kontekstā var notikt pasaules un cilvēka izziņa. Izziņas procesa aizsākuma un īstenojuma nepieciešams priekšnosacījums ir kaut kādas pamatatziņas, kas lielā mērā mums ir dotas (zinātnes

8 Sk. Aristotelis. Otrā analītika. Pirmā grāmata. Vācu izdevums: Aristoteles. *Organon*. Zweite Analytiken oder Lehre vom Erkenntnis. 1. Buch, 1. Kapitel. Taschenbuch Berliner Ausgabe (4. Aufl.), S. 225.

paradigmas, pamatprincipi, kategorijas utt.) un nosaka turpmākās izpētes virzību, raksturu un iespējas (te neiztirzāsim jautājumu, vai šīs atziņas tiek uzskatītas tikai par relatīvu konvenciju, objektīvu pasaules atspoguļojumu vai vēl par kaut ko citu).

Pārdomas par veselumu un transcendenci Rānera filosofijā būtiski saistītas ar viņa zinātnes (īpaši mūsdienu zinātnes) interpretāciju.

Sekojot Rietumu kultūras racionālistiskajām tradīcijām, Rāners apliecina zinātnes varenību un neizmērojamās iespējas, tomēr tā nekādi nedrīkstētu aprobežoties ar materiālās pasaules parādību un kopsakaru izpēti, ignorējot cilvēku kā garīgu būtni un līdz ar to arī Noslēpumu. Zinātne sevi adekvāti realizē tikai tad, ja dabas procesu izziņa tiek sakausēta ar transcendentu jēgu. "Dabaszinātne kā moments atsevišķās un kopējās zināšanās par cilvēku zina ļoti daudz "par" matēriju, t. i., tā aizvien precīzāk nosaka "funkcionāla" veida kopsakarus starp dabas parādībām. Taču tāpēc, ka tā – metodiski attaisnojami – abstrahējas no cilvēka, tā var daudz zināt "par" matēriju, bet nevis zināt "matēriju", kaut arī tās matērijas zināšana atkal aposteriori noved pie paša cilvēka," raksta Rāners.[9] Zinātne, šķiet, glabā sevī potences, kuras savā būtībā vērstas pret pasaules skatījuma fragmentārismu, tā nebeidz raudzīties uz pasauli veselumā, izvaicāt par tās pamatiem, un ļoti bieži šie jautājumi noved pie nākamā jautājuma, kas paver cilvēciskās esības "sākuma un beigu bezdibeni". "Absolūtais jautājums virza cilvēku. Ja viņš ļaujas šai kustībai, kas ir pasaules un gara kustība, tikai tad viņš īsti nonāk pie sevis, pie Dieva un sava mērķa, kurā absolūtais sākums pats mums nepastarpinātībā ir mērķis," saka Rāners.[10]

Nezaudējot ticību zinātnes iespējām, Rāners varbūt pat agrāk nekā viņa laikabiedri pamana mūsdienu zinātnē slēptās vai apzināti producētās ēnas puses. Par to viņš ar bažām runā savā darbā "Cilvēks kā eksperiments".[11] Mūsdienu zinātnei aizvien vairāk draud iespēja sairt relatīvi neatkarīgās pētījumu jomās, kuras nejautā par sava darba iekļaušanos kādā kopējā projektā. Šāda pētījuma autors var pat nenojaust, ka viņa pūliņu rezultāts varētu kalpot antihumāniem mērķiem. Vēl sliktāk, ja zinātniskās manipulācijas skar cilvēku. Rāneru satrauc jau

9 Rāners, K. *Ticības pamatkurss,* 188.–189. lpp.

10 Turpat, 197. lpp.

11 Sk. Rahner, K. Experiment Mensch. In: *Die Frage nach dem Menschen*. Freiburg/Br.: Karl Alber, S. 50.

viņa dzīves laikā aizsākušās ģenētiskās un farmakoloģiskās manipulācijas. Ļaunākais, ja manipulatori cilvēka brīvas darbības vārdā cenšas izvairīties no jebkura universāla ētiska pamatojuma.

Zaudējot pasaules skatījumu veselumā, pārstājot jautāt par esamības pamatu, cilvēka apziņa kļūst fragmentāra, tiek zaudēts arī personības kodols, kas nosaka vērtīborientācijas un cilvēciskās eksistences realizācijas virzību. Jāteic, ka fragmentārā apziņa ir viena no mūsdienu Rietumu sabiedrības realitātēm. Tā, apliecinot vienotas esamības jēgas zudumu, ārkārtīgi saasina cilvēka eksistences problēmas, to bieži pavada skaudra vientulības un atsvešinātības izjūta savienojumā ar hipertrofizētu egoismu un varasgribu.

Cik tālu var izvērsties veseluma, pamata, noslēpuma un jēgas zudums? Kāda varētu būt cilvēciskā realitāte, no kuras vārds "Dievs" ir pagaisis? Dieva idejas zudumu Rāners tiecas aplūkot metafiziski; reizē ar tās zudumu, pēc viņa domām, cilvēks zaudētu spēju domāt par veselumu un tā pamatu, viņš aizmirstu Noslēpumu.

Vai cilvēks var aizmirst noslēpumu, neizzināmo, veselumu un savus pamatus un reizē aizmirst, ja tā vēl drīkstētu teikt, ka viņš ir aizmirsis, – jautā Rāners. "Kas gan tad būtu? Mēs varam vien teikt: viņš vairs nebūtu cilvēks. Viņš būtu sevi pārvērtis atpakaļ [*zurückgekreuzt*] par izmanīgu dzīvnieku. Šodien mēs nevaram vairs tik viegli teikt, ka tur, kur kāda dzīva šās zemes būtne staigā vertikāli, iegūst uguni un no akmens darina rokas cirvi, jau ir cilvēks. **Varam vien sacīt, ka cilvēks ir tad, kad šī dzīvā būtne domājoši, vārdiski un brīvi pasaules un šeit-esamības veselumu nostāda savā priekšā un padara to par jautājumu, kaut arī *šā* vienotā un totālā jautājuma priekšā vajadzētu bezpalīdzīgi apklust** (izcēlums mans – *R. K.*). Varbūt varētu arī iedomāties – kurš gan to precīzi varētu zināt –, ka cilvēce, turpinot pastāvēt bioloģiski un tehniski racionāli, kolektīvi mirst un pārvēršas atpakaļ par nedzirdēti attapīgu dzīvnieku termītu valstībā."[12]

Laikmetīgā filosofija, literatūra un māksla liecina, ka arī mūsdienu cilvēkam nav gluži svešas pārdomas par pasauli kā veselumu, tās adekvātu un fundamentālu izziņu, par cilvēka būtību un viņa vietu Kosmosā. Reizē jāatzīst, ka tā pasaule, kas gadsimtu gaitā tika būvēta, pamatojoties uz jūdaisma, antīkās kultūras un kristietības vērtībām, kas piedāvāja

12 Rāners, K. *Ticības pamatkurss*, 60.–61. lpp.

pabeigtu pasaules redzējumu tās veselumā, piedzīvo smagu eroziju un fragmentāciju. Mēs esam nonākuši savdabīgā, brīžiem biedējošā starptelpā, kuras robežas iezīmē Nīčes vārdi "Dievs ir miris" un Heidegera vēstījums intervijā žurnālam *Spiegel* – "tikai **kāds** dievs vēl var mūs glābt" (1974). Taču, kā jau pasen sacījis romantiķis Novāliss, "kur vairs nav dievu, valda rēgi ..".[13] Mūsdienu pasaule ir rēgu pārpilna, pēc tiem ir liels pieprasījums, taču lielākoties tie liek vilties, tie vēl vairāk atsvešina jau tā no sabiedrības atsvešināto un fragmentēto cilvēku. Kāds dievs varētu stāties šo rēgu vietā? Karls Rāners vēlētos piešķirt kristietībai jaunu elpu. Tam veltīts arī viņa fundamentālais darbs "Ticības pamatkurss", kas pārliecinoši demonstrē Rietumu sabiedrības uzbūves un funkcionēšanas pamatelementus.

Izsaku dziļu pateicību Altenburgas klostera (Austrija) abatam Bernhardam Nāberam† – viņš man sagādāja iespēju benediktiešu klostera mierīgi darbīgajā atmosfērā iedziļināties kristietiskās kultūras studijās un Rānera grāmatas tulkošanā. Saku paldies Melkas, Heiligenkreicas un Šotenstifta (Vīne) klosteru abatiem, kuri veicināja manas filosofiskās un teoloģiskās studijas, kā arī deva iespēju tuvāk iepazīt klosteru ikdienu. Sirsnīgi pateicos Vīnes Katolisko akadēmiķu apvienībai par atbalstu, gatavojot starptautiskas publikācijas par Karlu Rāneru. Pateicos Latvijas Universitātei par tulkojuma projekta virzīšanu un grāmatas izdošanas finansēšanu. Tāpat esmu pateicību parādā jezuītu provincei "Jezuīti Centrāleiropā" par sniegto atbalstu.

IHS
JEZUĪTI
Centrāleiropā

Tulkojumu es veltīju manas mātes Emmas Čamanes Kūles un viņas māsas – konsekrētās personas Antonijas Čamanes – piemiņai.

Rihards Kūlis

13 Novalis. *Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs.* Bd. 3. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1960–1977, S. 520.

Karls Rāners

Ticības pamatkurss. Ievads kristietības jēdzienā

No vācu valodas tulkojis Rihards Kūlis

LU Akadēmiskais apgāds
Aspazijas bulvāris 5–132, Rīga, LV-1050
www.apgads.lu.lv
Internetgrāmatnīca: gramatas.lu.lv

Iespiests SIA "Jelgavas Tipogrāfija"