

**CEĻŠ**

**Teologisks  
rakstu  
krājums**

**5**



Latvijas evaņģēliski luteriskā Baznīca

# CEĻŠ

**Teoloģisku rakstu krājums**

**Nr. 5**



1

Rīga 1989

## Redakcijas kolēģija

Prāvests	Jānis Liepiņš	( galvenais redaktors )
Mācītājs, mag. theol.	Juris Rubenis	( galvenā redaktora vietnieks)
Dr. theol.	Roberts Akmentiņš	
Dr. theol.(ASV)	Arvids Ziedonis	
Prāvests	Arturs Kaminskis	
Prāvests	Modris Plāte	
Mācītājs	Jānis Vanags	
Redaktors	Guntis Dišlers	

Atsauksmes, ierosinājumus un materiālus publikācijām lūdzam iesniegt:

226010 Rīga 10, Lačlēša ielā 4, dzīv. 4  
Latvijas ev. lut. Baznīcas konsistorijā  
Jurim Rubenim

© Latvijas ev. lut.  
Baznīcas konsistorija, 1989

**Andris Rubenis**

Neoprotellantiskā ortodoksija

**Arvids Ziedonis**

Pauls Tilihs, viņa dzīve un darbi

**Andris Rubenis**

Neoprotessantiskā ortodoksija

## IEVADS

Protestantiskū teoloģija lielā mērā ir indierenta attiecība pret kosmoloģiskajiem jautājumiem un problēmu, kas saistītas ar gnoseoloģiju -- zinātniskas izziņas procesu. Tas uzmanības centru -- ētiski tikumiska problematika, cilvēka esības jēga pasaulē, un vispirms reliģiska un morāla izvēle, dievišķa un cilvēciska attiecības utt.

XX gadsimta protestantiskā teoloģija ir vairāki virzieni, no kuriem centrālais ir t.s. neoortodoksija (ko dēvē arī par "dialektisko teoloģiju" vai "Dieva vārda teoloģiju"). To pārstāv tādi domātāji kā K.Barts, E.Brunners, P.Tillins, R.Bultmans, D.Bonhēfers u.c. Neoortodoksijas rāsānos parasti saista ar Kārļa Barta grāmatas "Vēstule romiešiem" (Der Römerbrief) iznākšanu 1918.gada.

"Dialektiska teoloģija" lielā mērā radās kā reakcija uz t.s. liberālo teoloģiju vai liberālo kristietību, kuras pārstāvji -- E.Trelčs, A.Harnaks, A.Rīčls u.c. -- pāuda ticību zinātniski tehniskajam progresam, optimistiskam skatījumam uz vēstures gaitu un cilvēka attīstību, bija parliecināti par iespējamību iedibināt vispareju ļaužu brālību un vienlīdzību. Izvirzot priekšplānā kristietības ētisko saturu, cenšoties nostiprināt Baznīcu kā sabiedrības morālo pamatu, "liberāļi" traktēja Jezu Kristu kā tikumisko ideālu, drīzak kā audzinātāju, nevis pestītāju, glabēju. Buržuāziskas sabiedrības progresu viņi uzskatīja par vienu no evaņģēliskas morāles īstenošanas ceļiem. Šī ideja bija dominējoša optimistiskajā XIX.gadsimta otrajā pusē -- laimēta, kas nepazīna pasaules karus, ekoloģiskas katastrofas, ekonomiskas krīzes, politiskas revolūcijas u.c. Ar šo sociālo optimismu "liberālie" teologi centās savienot zinātnisku progresu ideju, lai pusai dogmatikai piešķirtu zinātnisku veluolu, bet tajā pašā laikā atmeta ne tikai teocentrisma ideju, bet arī vienu no protestantiskās mācības pamatoastiem -- principālo iracionālismu.

Pret šādiem optimistiskiem un humanistiskiem uzskatiem vērsās neoortodoksija. Ta saasināju iracionālismu, pretstatot starp ticību un prātu, ticību un reliģiju, cilvēku un Dievu,

likumu un žēlastību, t.sk. arī starp laicisko un mūžīgo (šos pretstatus cintas mīkstina liberala teoloģija). "Jo reliģijas būtība", uzsver Pauls Tilihs, "transcende pagatnes, tagānes un nākotnes laika formas."<sup>1</sup> Reliģija un ticība -- dievišķas žēlastības rezultāts un nevis paša cilvēka nopelns vai panākums. Uzsverot Dieva un Viņa darbības primaritāti attiecībā pret cilvēku un viņa ticību, P.Tilihs raksta: ". . . reliģija nav cilvēka radība, bet ir Sveta Gara darbs. Cilvēka gars var būt radīts attiecībā pret sevi un pasauli, bet nevis attiecībā pret Dievu. Attiecībā pret Dievu cilvēks ir uztverošais un vienīgi uztverošais. Viņam nav brīvības vēršties pie Dieva."<sup>2</sup> Reliģija un ticība -- cilvēka gara visdziļākā funkcija, dzīves pamats un substance. "Reliģija vada visplašāko nozīmi ir tas, kas attiecas uz cilvēku absolūti"<sup>3</sup>, un vienīgi tā spēj atbildēt uz jautājumu par dzīves jēgu, par to, uz kuriem viņš iet, ko dara un kas viņam jāpauzā šajā laikā sprāst starp piedzišanu un nevi.

Protestantisma principus neoortodoksijas izpratnē P.Tilihs formulē šādi:

- protestantisms apstiprina Dievu absolūto lielumu un izsaka protestu cilvēka pretenzijām uz absolūto patiesību un autoritāti;

- protestantisms apstiprina kristietības Labo vesti (Evangēliju) kā dievišķu izpausmi un izsaka protestu visiem mēģinājumiem "izšķaidīt" reliģisko parādīšanos tikumisko prasību un filozofisko ideju kompleksu;

- protestantisms apstiprina Dievu suverenitāti pretēji kristīgas Baznīcas institūtiem un dogmatiem un izsaka protestu visiem mēģinājumiem kristietības Labo Vesti saistīt ar kādu noteiktu vēsturisku Baznīcas formu;

- protestantisms apstiprina dievišķu tiesu attieksmi pret katru īstenības elementu un izsaka protestu jebkādi hierarhiskai secībai, kā arī sakrālās (sveta) sfēras atdalīšanai

<sup>1</sup> T i l l i c h P. Die Frage nach dem Zukunft der Religion // Gesammelte Werke. -- Stuttgart, 1964. -- Bd 9. -- S. 32.

<sup>2</sup> Ibid. -- S. 37.

<sup>3</sup> Ibid. -- S. 40.

no profānas (pasaulīgas);

- protestantisms apstiprina reliģiskās sfēras neatkarību kultūras dzīvē un izsaka protestu pret valsts un sabiedrības ierobežošanu tās autonomijā;

- protestantisms apstiprina jebkuras kultūras darbības jēgas atkarību no tās reliģiskā pamata un izsaka protestu reliģiskas transcendences un kultūras imanences atdalīšanai un pretstatīšanai;

- protestantisms noliedz jebkuru noteiktu un galīgu kristīgas ētikas un politikas sistēmu un saista kristietības labo vesti ar jebkuru vēsturisku situāciju.<sup>4</sup>

Iai uzījāk saprastu neortodoksijas piedāvāto problēmu risinājumus un interpretācijas specifiku, netradicionalitāti, ir nepieciešams pakāvēties pie jautājuma par ētikas izpratnes īpatnību protestantismā (t.i., kādos akcentus uzliek paši mūs interesējoša virziena pārstāvji).

---

<sup>4</sup> T. L. L. i. c. h. P. Principien des Protestantismus // Gesamte Werke. -- Stuttgart, 1962. -- Bd 7. -- S. 133-14c.



## 1. PROTESTANTISKAS CILVEKA KONCEPCIJAS VISPĀRĒJIS KAKSTURCĪJĀS

Centrālā tēma protestantismā ir cilvēks, viņa gredzīgums un attiecības ar Dievu, kurš galvenokārt tiek uztverts kā cilvēka personiskais partneris. Kaksturīgi, ka pašu cilvēku kā savas skrūpulozas analīzes objektu neortodoksijas parstāvji cenšas aplūkot kā vienotu veselumu, kā dvēseles un ķermeni, iekšējais un ārējās pasaules u.c. vienību noradot, ka vienīgi kristietība ir spējīga piekļūt cilvēka būtības intīmakajiem dziļumiem, satvert viņa esības avotus un apjaust dzīvības dziļākos noslēpumus. Lai saprastu protestantisma būtību, paskatīsimies, kādas cilvēku kristietiskas koncepcijas iezīmes neortodoksija uzskata par īpaši nozīmīgam Jaunajā Derībā un apustuļa Pāvila mācība.

### 1. "Antīkā pasaule" un "kristietība" -- divi poli kultūras vēsturē

Viens no ievērojamākajiem mūsdienu protestantiskas teoloģijas parstāvjiem Rūdolfs Bultmans doma, ka kristietības kā specifiska pasaules un cilvēka izpratnes paveida iezīmes īpaši uzskatāmi atklājas tad, ja to pretstata grieķu pasaules uzskatam.

Grieķija, norāda Bultmans, ir zinātnes un filozofijas šūpulis. Īpatnējais sabiedriskās dzīves organizācijas veids, proti: dzīve antīkās polises (pilsētvalsts) ietvaros uz kopienas kolektīvas drošības un mērķtiecīgas darbības principiem lielā mērā noteica Rietumu kultūras tālāko attīstības gaitu. Polise cilvēks pirmo reizi saka sevi apzināties kā individuāls pilsonis; polisē visi pilsoņi bija saistīti savā starpā ar likumu (nomos). Šī vienības apziņa -- grieķu spēka pamats, tapēc pašas tiesības, tiesiskā likumdošana Senajā Grieķijā bija svēta. Cilvēks, ko tiesības iesaistīja dievišķajā pasaules kārtībā, cienīja tas kā augstāko autoritāti. Tieši tapēc Senajā Grieķijā reliģijai nebija patstāvīgas nozīmes, t.i., tā vienmēr bija saistīta ar valsti: dievišķie kultūri bija vienlaidīgi valsts kultūri, bez priesteri -- ierēdņi.

Šāda cieša saistība, nosacraujama vienība starp valstisko un dievišķo noveda pie tā, ka dievišķajam zuda autoritāte. Tad, kad svētais sekularizojas, profanējas, kļūst par dzīves faktu, tas zaudē savu organizējošo spēku. "Grieķu reliģija izrādījās bezspēcīga noturet cilvēku viņa šaubās. Mīts tika satricināts".<sup>1</sup> Šāda situācijā grieķi sāka meklēt jaunu autoritāti, kas izrādījās daba -- nevis stihisko spēku izpausme, bet saskaņa ar likumu (logos) organizētais Kosmos ("kosmos" grieķu valodā nozīmē kārtība). Reliģijas vietā atnāca filozofija un zinātne, kuras uzdeva ļautajumus nevis par to, kas bija (ka to darīja mīts), bet par to, kas nemitīgi ir klatēgošs, sakotnējs (archē), kuru sakņojas viss atsevišķais, empīriskais, konkrētā lietu un paradību daudzveidība.

Tādejādi grieķi nonāca pie pasaules kā Kosmosa -- veseluma, kas pakļauts likumam, -- izpratnes (pasauli viņi saprata pēc analogijas ar mākslas darbu, kas savu būtību ir noformēta matērijā). Šis likums cilvēkam ir jāizzina, lai saprastu sevi kā liela Kosmosa daļu un iekļautos objektīvajās likumsakarībās savu pienācīgajā un noteiktajā vietā. Cilvēks -- universāli atsevišķs gadījums, izpausmes forma, un viņš sapratis savas eksistences noslēpumu, ja atminēs universālas pasaules uzbūves noslēpumu. Viņš ir mikrokosms, kas sevi un savu darbību, dvēselē reproducē tos saprātīgos likumus, kas valda makrokosmā. Par savu būtību cilvēks uzskata prātu un ir parliecināts, ka spēj sevi izveidot pēc analogijas ar mākslas darbu. Tāpēc galvenais dzīves uzdevums -- atsvabināties no visa ierē, empīriskā, nejaušā (kā ķermeņa, tā arī dvēselē), parejoša un saistīties ar mūžīgo, universālo un neparejošo. Platons domā, ka filozofa galvenais uzdevums ir "nodarboties ar miršanu un nāvi", t.i., nāvi grieķi interpretēja kā pēdējo apzināti veikto dzīves noformēšanas aktu, kas dzīvi padara par mākslas darbu. Šāda augstākā uzdevuma izpratne ir arī grieķu ētikas pamatā, jo tā balstās uz saprātu un personiskās gudrības ideāliem, uzskatot, ka cilvēks jebkurā dzīves brīdī var un spēj saskaņoties ar universālajām likumsakarībām un tādejādi īstenot savas pastāvēšanas pamatuzdevumu.

---

<sup>1</sup> B u l t m a n n R. Das Verständnis von Welt und Mensch im Neues Testament und im Griechentum // R. Bultmann. Glauben und Verstehen. -- Mūbingen, 1961. -- Bd 2. -- S. 62.

Gluži ar citu cilvēka un pasaules izpratni, raksta Bultmans, mēs sastopamies kristietībā vai, precīzāk, Jaunajā Jerībā. Tā nav pasaules izcelšanas teorija un tā nepazīst arī likumus, kuras vajadzētu izslēgt. Tur galvenā prasība -- ticība Dievam ka šis pasaules radītājam, kas pēc savas grības ir radījis pasauli no neka un saskaņā ar savu grību ir nolīcis tai beigas. Cilvēkam jāsaprot sevi vispirms kā radību, no kuras tiek prasīta paklausība. Dievs, absolūti transcendentā šai pasaulei, ir vienīgais cilvēka kungs, kas dāvā viņam dzīvību savu žēlastību, un ticēši tapūš prasa diegu.

Ticība, norāda Bultmans, ir tāk personisks un individuāls akts, ka nevar būt no rumaš par kaut kādiem tās kritērijiem vai arī atbilstu nekļūšumiem uz daudziem "tapec?", jo Dieva ceļi ir neizdibināmi, nepieejami saprata terminiem. Vieni mūginājumi atrast kādas universālas ticības principus nevis uztina, bet gan attālinā cilvēku no Dieva.

Tas tapec, ka Dieva Vārds, ar kura palīdzību Viņš vērsās pie cilvēka, nevis universalizē (ka domatu grieži), bet gan individualizē personību, nostāda to ka atsevišķu Dieva priekšā. Jaunā Derība meca saprast sevi radikāli nošķirtību no citiem, norādot, ka ikvienam cilvēkam dzīvē ir sava uzdevums, ka tam ir jānodzīvo sava dzīve un jāpārdzīvo sava nāve, jāatrisina tikai viņam izvirzītais uzdevums. Tūpēc cilvēkam tikai dievišķas prasības priekšā bez kādiem objektīviem kritērijiem un racionāliem dzīves pamatiem katru reizi no jauna, uz savu risku un atbildību, "Šeit un tagad" (hic et nunc) ir jāizšķiras par vai pret. Lēmuma pieņemšanas brīdī cilvēku dzīve vienmēr ir apdraudēta. Izšķirties cilvēkam vajag par savu pazekšību vai lepšību, dzīvi ar Dievu vai bez Viņa.

Kristietība šis aspekts atver attiecības starp Dievu un cilvēku ka divu personību komunikāciju un šis savstarpējās saticsmes personisko raksturu, kas izpaužas špašu dinamikā. Šis dinamikas avots, norāda Tillins, ir bēbeliska (Vecās Derības) tradīcija, tas spilgtais personalisms: Dievs pats mūs pīnās reizi padara par personību un pats lupaušas kā personība. Attiecības starp personībām balstas no kāmām brīvība un tieši šis apstāklis nosaka to nenotciktību, kaspejā kopriekš parādēto to konkrēto iepīlles norisi. Tūpēc šis attiecības ir dzīvas, īstas, patiešas un katrs acīmredzams tajās satur neviņas elementu. "Dievs prasa, cilvēks patīnājas vai nepatīnājas.

Dievs plāno, cilvēks apstiprina vai pretojas tam. Dievs apsola, cilvēks tic vai arī netic. Dievs draud, cilvēks atbild ar bailēm un padevību vai arī izmaina to nozīmi. Attiecīgi mainas arī Dieva rīcība. Dievs, kas draud, dusmojas, kļūst par mīlošu, labvēlīgu. Dievs, kas nosaka un nolūd, kļūst par Dievu, kas slēpj un glābj. Cilvēks lūdz, un Dievs viņu uzklausa vai neuzklausa. Cilvēks tiecas un prasa, un Dievs viņam atbild. Cilvēks gaida, un Dievs viņu pieņem. Cilvēks sauc, un Dievs atbild ar mīlestību."<sup>2</sup> Šis personiskās attiecības nav iespējams pakļaut kādiem iepriekš gataviem un zināmiem likumiem, kas nosaka to iracionālo un intīmo raksturu.

Cilvēks lēmuma pieņemšanas brīdī atrodas bīstamā situācijā, jo "lēmums tagadnē," raksta Bultmans, "tiek pieņemts nevis uz mūžīgo likumu pamata un nevis vadoties no mūžīgiem ideāliem. ..Lēmums īstenojas, balstoties uz to, kas es, skatoties pēc apstākļiem, esmu."<sup>3</sup> Cilvēks ir tūds, par kādu viņš sevi ir "izveidojis" -- labs vai ļauns. Viņš nav mūžīga patība, ko nes sevi, bet tas, par ko viņš ir kļuvis, proti: viņš ir grēcīgs.

Bultmans cenšas maksimāli saasināt kristīgā cilvēka izpratnes tragiku, izmisumu, kas izpaužas apstākļi, ka cilvēkam jāīsteno lēmums dzīvot kopu ar Dievu katrā savas pastāvēšanas brīdī, taču viņš to nespēj tapēc, ka nes sevi savu pagātni, t.i., grēku, no kura ar saviem spēkiem atbrīvoties nespēj. Cilvēka brīvība ir glābšanās iespējas nākotnē, kad viņa dzīve parveidosies, taču izšķirties par labu šai nākotnei viņš nav spējīgs, jo savu patieso brīvību ir jau pazaudējis. Cilvēka lēmums (nepaklausība) jau ir īstenots un saviem personiskiem spēkiem viņš to izmainīt, atcelt, padarīt par nebijušu nespēj; nav iespējams atgriezt pašam sevi nevainības stāvokli.

Grēka sakne, uzsver Bultmans un Kirkegors, ir bailes. Dievs prasa, lai cilvēks maksimāli Viņam uzticētos (uzticības izpaušme -- absolūta ticība), lai būtu atklāts nakamai dzīvei. Taču tieši no tās cilvēkam visvairāk bail, jo tā ir no-

<sup>2</sup> T i l l i c h P. Biblische Religion und die Frage nach dem Sein // Gesammelte Werke. -- Stuttgart, 1964. -- Bd 5. -- S. 154.

<sup>3</sup> B u l t m a n n R. Das Verständnis von Welt und Mensch.. -- S. 70.

slēpumaina, nezināma. Cilvēks neiztur skatīšanos nākotnē un sak krampjaini tvērt pēc tagaenes, pēc radītus pasaules, un censties dzīvot ar paša darbības un nevis ar ticību. Turklāt radīta pasaule ir jāvērtē divējādi: no vienas puses, tā ir Radītāja velte un prasa uzmanību, taču no otras -- cilvēks var uzvērt šo pasauli kā savas autonomās darbības apgabalu, spēka pielikšanas arēnu ar nolāku pašam radīt savu drošību un dzīves pamatu, kas arī ir vislielākais grēks (lēpmību un no tās izrietošu tieksme pēc autonomijas, pašapliecinājuma utt.).

Bultans uzsver, ka cilvēks nevar sevi glābt, un katrs mēģinājums šai virzienā vienīgi palielina vainu. Bet ko nespēj cilvēks, to var Dievs kā personība -- bezgalīga un vispārīga: pieņemt grēcīgo pagalmi, izpirkt grēkus, atsvābināt no bailēm un atbrīvot nākotnē; Dievs pieņem cilvēku tādu, kāds viņš reāli ir (un nevis iedomātu, idealizētu, conceptualizētu, vākamū).

Grēka izpirkšana ir dievišķa žēlastība, ko sludina un slavē Jauna Derība. Dievs demonstrē savu bezgalīgo bezpamata brīvību (t.i., kurai nav cita pamata, izņemot Viņa žēlastību un mīlestību), sūtot savu dēlu Jēsu no Macaretas uzņemties cilvēku grēkus. Kristus personā tiek risināts jautājums par katra cilvēka likteni un caur Viņu katrs cilvēks tiek nostādīts jautājuma priekšā: vai viņš ir gatavs ieklausīties Dieva balsī, vai ir gatavs pieņemt žēlastību. Attiecības starp Dievu un cilvēku atjaunojas tikai tad, kad cilvēks atstāj savu vainu Dieva priekšā un žēlastība sniedz viņam izpirkšanu un atpestīšanu.

Kristīga cilvēka dzīve balstās uz ticību nākotnē, un iztENOjas tā nevis darbos, bet ticībā. Jo pats cilvēks nekā nevar padarīt savai pagatnei, nespēj distancēties no grēka, kas caurauž un aptver visu viņa darbību un no kura atbrīvot var vienīgi Dievs. Šai sakarība protestantiskas necertoloģijas parstāvji uzsver, ka būtība kristīgajai mācībai par atbaidnošanu ir tā, ka Dievs pieņem cilvēku tādu, kāds viņš ir, kā rezultātā cilvēks pirmo reizi kļūst istens, patiens. Dievs atsvabina cilvēku no sevis, t.i., no tā, kaču viņš pats sevi ir izveidojis, un parvērš cilvēku par jaunu radību.

Tāds, pēc Bultmana, ir pretstats starp antīko pasaules uzskatu un kristietību, un ". jautājums par grieķisko vai kri-

tīgo -- jaucējums, kas vienmēr ir dots līdā ar cilvēku."<sup>4</sup> Katrai paaudzei, katram individuāli, domājams tas ir jāatrodina pašam priekš sevis (ka to izdarīja Kierkegors, izvēloties starp Sokratu un Kristus, ka Nīče, izvēloties starp Kristus un Dionīsiju u.c.).

Protestantisms, tādējādi, runājot par attiecībām starp Dievu un cilvēku maksimāli akcentē individuālisma. H. Tilke, analizējot Lutera mācību, raksta, ka "nepastāv tādas kvalitatīvas vietas ārpus mūsu pašas un mūsu pašiem, kur mēs varētu doties ar nolūku iepazīties Dievam; un mums ir jāpaliek tur, kur mūs novietojis Dievs. Neiespējama nedibināt svēto kooperāciju, balstoties uz labiem darbiem, aģilēt neiespējamībai kooperēties uz t. pamata, ka pastāv šāds noteikts ... apgabals."<sup>5</sup>

Citiem vārdiem sakot, protestantisma pamats ir princips, ka nepastāv tādā cilvēka darbības paveidi, mērķus vai (gan intelektuālie, gan praktiskie), kuri tieši tuvinātu individu Dievam. Tāpēc pati vienošanās nav prota, gribas vai kāda cita dveseles stavokļa rezultāts, bet gan vienīgi dievišķa ēstība. Kā mācīja Lutero, mēs varam tikai ticēt tam, ka ticam, un tam nav cita pierādījuma, ka vienīgi pats ticības akts. Starp cilvēku un Dievu ir bezdibenis, par kuru pamest tiltu spēj vienīgi Dievs.

Šai ziņā neoortodoksija atslēdz runāt "par Dievu" (Über Gott), t.i., runāt par Viņa vāspārēgu pāzienu valodu, jo tas nozīmētu, ka pastāv kāds atstāties punkts ārpus Dieva. Tāda šāda punkta nav. Cilvēks var runāt vienīgi "no Dieva" (von Gott), t.i., no savas konkrētās eksistences vietas. Līdzīgi tam, kā nevar runāt, piemēram, par mīlestību abstraktes, vispārīga terminos, jo katra saruna par mīlestību paredz konkrētu tās izpausmes formu. Tāpēc Dievs zinātnē ir nepieejams, jo zinātne abstrahējas no konkrētas situācijas; zinātniski var runāt par daudz ko, tikai ne par Dievu, Viņa Esenci un patieso eksis-

<sup>4</sup> B u l t m a n n K. Das Verständnis von Welt und Mensch.. -- S. 77.

<sup>5</sup> T h i e l i c k e H. Theologische Ethik // 1. Band. Prinzipienlehre. -- MUnchen, 1993. -- S. 16.

tenoi. "Ja runāt par Dievu -- tu ir ne tikai kņāda vai maldi, bet arī grēks."<sup>6</sup>

Dievu nevar redzēt no ārpusē, par Viņu var runāt tikai "no Viņa pašā" (von, aus) tieši tāpēc, ka Viņš ir "pilnīgi cits" (ganz Anderer) attiecībā pret grēcinieku cilvēku. Savā pasīstamajā darbā "Vēstule romiešiem" barts raksta: "Tikai ar ticību es esmu tas, kas es esmu.. Ja arī man ir "sistēma", tad tā ir salīdzināta ar to, ka es.. nematīgi paturu redzes lokā to, ko Kierkegers dēvē par laika un mūžības "bezglābi kvalitatīvo atšķirību" tas negatīvajā un pozitīvajā nozīmē ... Dievs debesis, bet tu -- uz zemes. Šī Dieva attiecības ar šo cilvēku, šī cilvēka attiecības ar šo Dievu ir priekš manis Bībeles tēma un "Filozofijas" Summa."<sup>7</sup>

Neortodoksija noraida racionālas Dieva izziņas iespējamību, taču vienlaicīgi tai ir jāatrisina jautājums par pašas "dialektiskas teoloģijas" principu patiesīgumu. Šī virziena pārstāvji uzskata, ka jebkura teoloģiska tēze ir patiesa navis tāpēc, ka tā runā par mūžīgu patiesību, bet tāpēc, ka tā atbild uz jautājumiem, kurus izvirza konkrētā cilvēka eksistence un nav šķērslis no tās. Šī situācija ir dievišķas šēlastības uztvere, kas pati ir dialektiska. To nevar sapemt kā kaut ko iepriekš dotu (īpašību, kvalitāti), tas nav mūrušas zināšanas, bet sapratne, kas īstenojas uztveres momentā. Šis process ir vēsturisks, par to nevar zināt iepriekš, tāpēc ka nevar zināt par cilvēki, laimi, mīlestību u.c., zināt tā, kā zina, ka  $2 \times 2 = 4$ .

Šēlastība vispirms ir Dieva Vārds, kas arī ir pretrunīgs: no vienas puses, tas ir noslēpums, nesaprotams spēks, no otras -- tas kaut ko būtisku saka cilvēkam par viņu pašu un nepaliek pilnīgi nesaprotams. Šis Vārds vienlaicīgi slēpj un izgaismo.

Neko būtisku par savu dzīvi cilvēks nevar uzzināt viennozīmīgi un iepriekš, taču vienlaicīgi viņam ir kudas potenciā-

<sup>6</sup> B u l t m a n n R. Welche Sinn hat es "von Gott zu reden" / In: R.Bultmann. Glauben und Verstehen // Erster Band. -- Tübingen, 1961. -- S. 23.

<sup>7</sup> B a r t h K. Der Römerbrief. -- München, 1979. -- S. XIII.

las spējas saprast priekšmatu, par kuru ir runa. To devē par "iepriekšējo izpratni" (Vorverständnis), piemēram, par to, kas ir daive un nove. Cilvēks precīzi to sīnēt nevar, jo, lai to uzskatu viņam ir jānodzīve viņa daive un jānotīst. Un tēnēr mēs par viem zinām, ka zinām par mīļotību un draudzību pat tad, ja nekad neesam mīlējūši vai draudzējūšies. "Mēs zinām par to, ka aktīve sīna par gaismu un kurīto par tīkmu."<sup>4</sup> Cilvēkam no paša nekuna tiek dotas šādas spējas un tās sīnēt (atlikt jeb atkārt) par to, kas notiek arām, jo tā ir tāda esamības neatņemama sastāvdaļa. Cilvēks šīs spējas var atkārtot, bet tas pastāv kā "zināšu nesēja", kā cilvēka esības nepabeigtība. Cilvēks nav "balva lapa" (tabula rasa), lētaplate, jo tad viņš neko un nekad neuzsīnēt.

Būds, sacakā ar neoortodoksiju, ir īsīgas pamatīkss, us kā balstās cilvēka koncepcija protestantismā.

## 2. Cilvēks protestantiskajā neoortodoksijā

Jautājums par cilvēku, norāda "dialektiskās teoloģijas" pārstāvji, nav mēģinājums saprast to vai citu cilvēka vīpu, nav abstrakti izvirzīta problēma; te notiek arī jautāts par to, vai citu likteni vai kādu konkrētu vēsturi, bet par to, kas notiek ar cilvēku vīpa "vēsturē", par katru cilvēka likteni. Neoortodoksija cenšas atkārtēt šīs pašas cilvēka būtību, atņemt visas teorijas par to, visas "ārības", kuras cilvēks "ietērpjas", aizvācot visas "ģleznas", kuras viņš atdēlās.

Cilvēka būtība atkārtas protesta, t.i., par cilvēku klaus ko pozitīvu var pateikt vienīgi tas, ja suprot, pret ko viņš protestē. Proteste nav nejausība, bet nepieciešamība, jo kauda cilvēka būtība. Tas nav vienreiz notiecis fakts, bet viņam neatņemama, nenīvīgi klātesoša pašine.

Viņširms šīs protesta tiek vēstus pret jebkādu galīgu konfesionālu sistēmu konstatēšanu, pret reliģiju kā teoloģisku un

<sup>4</sup> B a l t m a n n H. Die Bedeutung der "dialektischen Theologie" für die Neutestamentischen Wissenschaft / in: A. Altmann. Glauben und Verstehen // Jünger Band. -- S. 51.



kultisku manipulāciju. "Līdz ar to šis protests tiek vērstu ne vairāk ne mazāk kā pret jebkuru reliģiju vispār. Runājot vēl acuk, protests tiek vērstu nevis pret tiem vai citiem neadekvātiem centieniem sagādāt cilvēkam dievišķo realitāti, jo viņš var minēt patiesos līdzekļus. Tas tiek vērstu pret jebkuru līdzekli, lai arī otk tie būtu labi un dziļi."<sup>9</sup> Citiem vārdiem sakot, lai kādus līdzekļus (tieksme uz Dievu) cilvēks izmantotu savas būtības realizēšanai, tie izkropļo šīs tieksmes patiesīgu.

Jebkura cilvēka mēģība, viņa darbi, gribas akti tā vai citādi noved pie tā, ka viņš (t.i., cilvēks) izvirza sev par mērķi dievišķu realizāciju. Taču visa problēma ir tā, ka realizētam jābūt ne jau dievišķošan. Dievišķais jau ir realizēts, jo protēja gadījumā tas nebūtu dievišķais. Cilvēkam tiekties nostāties Dieva pozīcijā nozīmē padarīt "radību par Radītāju" un "Radītāju par radību". Cilvēku jūsteno nevis dievišķais, bet cilvēciskais. Tas ir bezgalīgi nāms salīdzinājumā ar to, par ko viņš sapņo, taču vienlaicīgi arī bezgalīgi lielāks par to. Dialektika to izpaužas tādējādi, ka cilvēks ir dievišķs nevis tad, kad tiecas realizēt dievišķo (kas noved pie grēka), bet gan tad, kad viņš nav nekas vairāk kā cilvēks un neizvirza citus mērķus. Tāds cilvēks ir Dieva tēls (Imago Dei), "Es", kas sev neizvirza mērķi pārkāpt savas robežas: cilvēka "Es" nav radošais sākmus, bet gan kaut kas daudzkārt vairāk, jo ir Dieva radība.

Taču šeit mēs saduramies ar cilvēka eksistences paradoksu, jo pats "Es" jūdziens ir pretrunīgs (precīzāk: "Es" izpratne ir pretrunīga). No vienas puses, "Es" ir Dieva radīts, ir atkarīgs no tā, kas to nosaka pilnīgi; no otras -- tas nav tikai radība, bet arī radošs princips, kas izpaužas, kā atzīmēja I.Kants, spējā dibināt sev likumus; šī spēja paceļ cilvēku pāri visam radībam. Citiem vārdiem sakot, "Es" ir pretrunā ar savu radības statusu, jo pretendē uz radošu attieksmi un autonomiju visos darbības virzienos. Pat visrigoristiskākais tikumības princips paredz "Es" radošos spekus, vēl vairāk -- pat pie-

<sup>9</sup> Cogarten Fr. Illusionen. Eine Auseinandersetzung mit dem Kulturidealismus. -- Jena, 1926. -- S. 129.

prasa tos. Katrs tikumības modelis paredz cilvēka brīvību, un tas izdara apvērsumu attiecībās starp Dievu (Radītāju) un cilvēku (radību): cilvēks nostājas pirmajā vietā, bet Dievs -- otrajā.

Lai gan ir brīži, kad cilvēks apjauš patiesās attiecības ar Dievu, izmainītās attiecības tomēr nebeidzas. Pat tad, kad cilvēks nolēmj izpildīt dievišjos baušļus (par gadījumiem, kad viņš atsakas tos ievērot, mēs nerunājam). Šajos brīžos viņš apzinās sevi par radību un vienlaicīgi izprot savu vainu, kas iedvēš viņu bailēs. Tā ir vissāpīgākā pašizziņa, kurai seko sevis noliegšana, nicināšana. Apzinājies savu vainu, cilvēks nolēmj nopemt to no sevis, taču līdz ar to restaurē savu grēcināšanu un iegrūš sevi vēl dziļāku vainas bezdibeni.

Tādejādi cilvēks nespēj neko vairāk, ka vienīgi apzināties savu vainu. Prot to iebilst protestants: viņš grib nogent no sevis vainu, taču saviem spēkiem to nespēj. Ar šo saistīts tikumības paradokss un neiespējamība: jebkura jūtība prasa autonomiju un paša cilvēka spēkus, paredz viņa aktivitāti, kas savukārt padziļina vainu un restaurē minētās nepatiesas attiecības. Cilvēks, uzsver neoortodoksija, "nes" savu vainu un nespēj to "novalkāt".

Tāda ir mūsu eksistences tragika, kuras absolūto strupceļu pārvar Dieva tapšana par cilvēku. Pats Dievs Jēsus Kristus personā uzņemas visu cilvēka vainu. Protestantiskais cilvēks vairs necenšas pamest vietu, kurā, pateicoties Dieva žēlastībai, viņš apzinājies savu vainu, un necenšas nostāties Dieva vieta (t.i., kļūt par Radītāju). Kristus dēļ cilvēks kļūst par "jaunu radību" -- būtni, kas vairs neizvirza citus uzdevumus, kā vien būt par cilvēku.

Protestantiskais cilvēks tādejādi neizvirza sev uzdevumu pamest vietu, kas viņam ir iedalīta. Viņa dzīves ceļš ir iespējams tikai profānds pasaules ietvaros, jo viss, ko var cilvēks, ir īstenot pasaulīgos uzdevumus, izpildīt ikdienas pienākumus. Visa viņa rīcība noris šīs pasaules ietvaros un nav tādu darbu, kas cilvēkam dotu iespēju pārvarēt grēku. Cilvēka pats "Dieva valstībā" ieliet nespēj.

Šāda pozīcija, ka to savos pētījumos parādījis M.Vēbers, ir raksturīga protestantismam (īpaši luterismam) vispar un ir saistīta ar "aicinājuma" koncepciju (vācu vārds "Beruf" nozīmē

gan "aicinājums", gan "profesija"). K. Vöbers raksta: "Jaunais šajā koncepcijā bija sekojošais: šis jēdziens satur atziņu, ka pienākuma izpildīšana pasaulīgās profesijas ietvaros ir cilvēka tikumiskās dzīves augstākais uzdevums. Šī principa neizbēgamās sekas bija priekšstatī par pasaulīgu ikdienas darbu reliģisko nozīmi. Tātad jēdziens "Berur" ietverts visu protestantisko virzienu centrālais dogmats, ..kas par vienīgo līdzekli, ka būt patīkamam Dievam, uzskata nevis nevērtīgu attieksmi pret pasaulīgo tikumību, raugoties no māku askēzes augstumiem, bet to pasaulīgo pienākumu izpilde, kuri nosaka cilvēka vietu dzīvē; līdz ar to pienākumi atbilst ne tikai par cilvēka profesiju, bet arī par viņa aicinājumu."<sup>10</sup> Saskaņā ar Lutera viedokli, māku dzīvesveids ir ne vien bezjēdzīgs, lai attaisnotu sevi Dieva priekšā, bet arī rada egoismu un ahistu vienaldzību. Pasaulīgu darbība turpretim ir viena no mīlestības pret tuvāko izpausmes formām.

Uzsverot cilvēka pasaulīgas darbības nozīmi, protestantisms atsvabina cilvēku no nepamatotām ilūzijām. Cilvēks ir tikai cilvēks un nevar būt nekas cits. Pasaulē, kurā viņš dzīvo, Dieva valstību uzcelt nevar. Arī no cilvēka neko citu prasīt nevar, jo jaunas pasaules izveidošanas iespējamība būtu identa "trāsās valstības" nodibināšanai. Nevienam darbam nevar būt šāda nozīme. Pret šiem mēģinājumiem iebilst protestantisms, graužot cilvēka ilūzijas pašam par sevi.

### 3. Kristīga humanisma problēma

Protestantismā neoortodoksija krasi saasina iracionalismu un noraida visus cilvēka mēģinājumus glābt sevi saviem spēkiem un parvārtēt jaunumu pasaulē. "Racionalismu krasi ir asinardzams. Ar labākiem nodomiem, taču ar reāliem raksturīgiem naivajiem vrdiem tam racionalists iedomājas, ka ar nolīku saprāta devu pietiek, lai izlabotu pasauli. Sava tuverdību viņš atzīst visiem zināmas tiesības (tiesības iegaisnot kādu cilvēku garīgas dzīves aspektu -- A.R.), taču konkurējošē pašu sadurand tiek samīts, ta arī negavas pat vienaszātes panākumus.

<sup>10</sup> M e u e r. M. Die protestantische Ethik un die Geist des Kapitalismus / In: K. Vöbers. Religionssoziologie 1. -- Tübingen, 1926. -- S. 69.

Saskarēs ar pasaules iracionalitāti leidzot apzinās savu mēģinājumu bezjēdzību, izstājas no kautiņa un kautrīgi nostājas uzvarētāja pusē.<sup>11</sup> Vilšanās racionalisma pretenzijas nostiprina realistiskāku ieskatu par cilvēku, viņa būtību un iespējām.

Šai ziņā neoortodoksija pretstata sevi Eiropas humanistiskajai tradīcijai: "Mēs varam," raksta Bultmans, "saprast humānismu kā ticību garam, pielīdzinot to ticībai cilvēka celumam. Jo celums, saskaņā ar humanistu pārliecību, sakņojas priekšstatos, ka cilvēka būtība ir gars. Šī gara spēks piesaista cilvēku gara pasaulei, t.i., patiesā, labā un skaistā pasaulei, kas vienlaicīgi ir arī dievišķa pasaule, kura atklājas garā garā un garām. Gars kā neredzamais ir pretstats redzamajam, ko uztur sajūtu orgāni... Taču gars manifestē sevi redzamajā kā organizējošs spēks."<sup>12</sup> Humanisti ir pārliecināti, ka cilvēks, pateicoties sapratam, ir spējīgs cīnīties ar materiālu, savaldīt savas kaislības, virzot tās uz augstiem mērķiem, līdz ar to kļūstot par personību.

Humanisms, norāda Bultmans, ir monistisks, vienots pasaules uzskats, jo gars izpaužas kā patiesā, labā un skaistā vienība. Patiesa ideja vada domāšanu, kas izzina pasauli ar nolūku to parveidot un pakļaut prātam; labā ideja audzina gribu, kas dod iespēju valdīt par sevi un sasniegt iekšējo harmoniju (sabiedriskā dzīvē tam atbilst tiesības, tiesiska valsts); skaistā ideja vada vērojumu un attīstīšanas procesu, ceļot maksli uz augšu, uz augstāko ideju un mērķu valstību ar nolūku padarīt uzskatāmus garu, mēru un harmoniju. Šīs trim sfērām atbilst zinātne, tiesības un maksla kā galvenās darbības formas, kas padara pasauli cilvēkam apdzīvojamu, ļauj cilvēkam izprast sevi kā vis locekli.

Pretstatot sevi šai humanistiskajai pasaules un cilvēka izpratnei, neoortodoksija norāda, ka tā tomēr satvert nespēj cilvēka visdziļāko būtību, jo tā ir saistīta nevis ar garu,

<sup>11</sup> B o n h o e r f e r D. Letters and Papers from Prison. -- London, 1968. -- P. 135.

<sup>12</sup> B u l t m a n n R. Humanismus und Christentum / In: K.Bultmann. Glauben und Verstehen. Zweiter Band. -- Tübingen, 1961. -- S. 133.

bet gan ar gribu. Gars nav patiesā cilvēka būtības izpausme un, ja tā, tad humanisms nav pietiekami dziļa mācība. Tāpēc no neo-ortodoksijas viedokļa humanisms ir iluzors pasaules uzskats, no kura pēc iespējas ātrāk jāatbrīvojas cilvēka paša labad.



kultūra pārverstos par estētisku vai utilitāru pasākumu, bet reliģija -- par emocionālu misticismu."<sup>2</sup>

Katrs morālais imperatīvs, raksta Tilihs, izsaka nepieciešamību kļūt par to, kas cilvēks ir potenciāli, esenciāli, t.i., personību. "Morāla imperatīva sākotnējais saturs: kļūt par personību. Katrs morālais akts ir rīcība, ar kuras palīdzību indivīds konstatē sevi kā personību un vienlaicīgi pretojas dezintegrējošam tendencām."<sup>3</sup> Tas arī ir mūsu esamības pamatlikums, kas prasa, lai mēs ietenotu savu dzīvi, izpildot tikumiskas prasības.

Reliģija savukārt piedūķir katram morālajam imperatīvam absolūtu jēgu. Turklāt raksturīgi, ka "tikumiska lēmuma absolūtais raksturs attiecas nevis uz morāla lēmuma saturu, bet formu. Izvēloties jebkuru morāla alternatīvas variantu, es vienmēr parzīvoju morālo imperatīvu tīrā formā: "Iev tas ir jādara!"<sup>4</sup> Katra tikumiska krasība tikai tad var kļūt par absolūtu pienākumu, ja tāja manifestējas dievišķā gribā. Reliģija ir tads garīguma stāvoklis, kad cilvēks kaut ko pricē seviis apzinas kā vissverīgāko, sākotnējāko, kā absolūto. Tāpēc, ka reliģiskais elements ir morāla imperatīva neatņemama koordināte, nevar būt pretrunu starp reliģiju un ētiku.

## 2. Ētikas uzdevumi

Kristīgas ētikas uzdevumi kļūst skaidrāki, norāda V. Elerts, ja tos salīdzina ar tradicionālajiem Eiropas priekšstatiem par ētikas vietu starp citām zinātnēm par cilvēku.

Dabaszinātniskās pierces specifika paredz reducēt līdz minimumam visus ierobežojumus un ietekmes, to, kas deformē pierces norisi (piem., zinātnisku subjektivitāti) Pierces gaitā cilvēka tēlam ir jākļūst arvien tīrāks, atbilstošam īstenībai un tajā valdošam likumsakarībam (likumu izīīnašana -- visu dabaszinātnu mēģis).

Citu zinātnu grupu veido t.s. normatīvās disciplīnas: ju-

<sup>2</sup> T i l l i c h F. Zur Ethik. Das religiöse Fundament des moralischen Handelns // Gesammelte Werke. -- Stuttgart, 1965. -- Bā III. -- S. 16.

<sup>3</sup> ibid. -- S. 18

<sup>4</sup> ibid. -- S. 20.

risprudence, estētika un ētika. Pirma aplūko cilvēka uzvedības atbilstību valsts likumiem, otra -- makroloģiskā līmenī atbilstību estētiskas normas, trešā -- rīcības atbilstību mikroloģiskām normām. Šeit mēs sastopamies ar jēdzieni "nelikumīgs", kas dabassimilāns izstruktēt.

Ētika -- zinātne par etosu, ar ko saprot gan tikumu, gan tīkamību. Tikumu likumiem ir normatīvs raksturs; tie atbilst ar to, ka morāles gadījumā mums ir darīšana ar absolūtas uzvedības iespējamību. Tikumiska uzvedība ir morāla, juridiska -- legāla. Pedāģa nozīmē uzvedības arī jo atbilstību likumiem, ko var rīkēt kāda trešā persona; pirma -- iekšējā sukāpi ar likumu, ko var rīkēt tikai pats darītājs. Tāda ir tradicio-nālā ētikas vieta.

Kādas ir teoloģiskas ētikas apstābnības? Kristīgi ētika arī ir normatīva, taču pašu normu avots ir paviesam cits. Ir jēgen vāra, ka teoloģiskās ētikas uzdevumu nedrīkst uzsūtatit par tādu, kuras uzdevums ir avarst normas, ar kurām kristietim sas-kāpot praktisko darbību. Citiem vārdiem sakot, kristīgo etosu nevar aprakstīt ka vienkārši zināmu likumu izpildīšana.

Teoloģiskās ētikas uzdevums -- parāst kristīgu etosa "tīro avotu". Ētika "cenšas saprast kristīgo etosu tā, kā tas pats sevi saprot, un te ir runa par jēdzieni "avota tīrība" (Quellenreinheit)."<sup>5</sup> Citiem vārdiem sakot, tas ir uzdevums cilvēkam isprast, novērtēt pašam sevi nevis no ārēja noverotāja viedokļa, kas snūstīts ar "ētikas mēroga" izmantošanu uzve-dības noverotājumā, bet no dievišpa puses (von Gott). Kristīgu cilvēka tēls veidojas un tiek vērtēts no Dieva viedokļa. "Teo-loģiska ētika pakļauj cilvēku vienīgi dievišpaģam vērtējumam un isejot no Dieva saprot arī cilvēku,"<sup>6</sup> t.i., tas priekšno-telkums ir dievišpaģas autoritātes atzīšana, kas arī piešyir ētikai teoloģisku raksturu.

"Ētika", raksta sārto, "ir mēģinājums sniegt cilvēcisku atbildi uz jautājumu par cilvēka darbības statusu, parādību un relatīvo pārākumu. Kristīgu ētika ir vispārns mēģinājums sniegt šo atbildi no tā šarā viedokļa, kas aplicēna kris-

<sup>5</sup> B l e r t W. Das christliche Ethos. Grundlagen der Lutherischen Ethik. -- Hamburg, 1961. -- S. 24.

<sup>6</sup> ibid. -- S. 24.



ticību un kas vairāk vai mazāk nopietni grib būt kristieši." <sup>7</sup>  
 Tās mērķis -- atkārtot cilvēka vārdu un cilvēku jēdzienos dievišķos bausļus; Šī ētika ir īpaši dziļa tāpēc, ka tā runā par aicinājumu, kas nāk no Dieva. Šo ētiku nevar saprast no ārpusēs, piemērojot tikumiskai situācijai noteiktu jēdzienu summu vai koncepcionālu aparātu, līdzīgi tam, ka no ārpusēs nevar saprast ticību, ja pats pētnieks to nejut. "Tas, kas vēlēšies izprast kristīgo ētiku, nevarēs izvairīties no tā, lai pats, vismaz hipotētiski, neieņemtu pozīciju attiecībā pret to īpatnējo viedokli, no kura tā domā un runā, ka cilvēkam ir pienākums vispirms ieklausīties Dieva un tikai pēc tam domāt un runāt." <sup>8</sup>

Viens no kristīgas ētikas uzdevumiem, norāda Barts, ir nemācīgi nostādīt cilvēku ar viņa morālajiem kritērijiem apjukumu stāvoklī, jo, stingri runājot, cilvēkam nevar būt nekādu iepriekš dotu, vienreiz par visiem reizēm gatavu kritēriju, kā novērtēt savu rīcību. Viņam vienmēr pašam uz savu galvu, nemācīga nedrošība ir jāizvelas un jāizšņiras, demonstrējot ticību. Cilvēkam ir cieksme ticību aizstāst; atgadināt par to ir ētikas uzdevums. Ētika norāda uz cilvēka nestabilo stāvokli pasaulē. Tas padara ētiku skaidru, iespilnu un reālistisku, jo atņem cilvēkam nepareizas ilūzijas, viņpusēju optimismu.

"Teoloģiskas ētikas uzdevums," raksturo Barts savu apjomīgāko darbu "Baznīcas dogmatika", "ir izprast Dieva vārdu kā dievišķu bausli. Tās galvenā vienlīdzība un visaptverošākā atbilde uz ētisko jautājumu ir: cilvēka darbība ir laba tik, cik, pateicoties Dieva Vārdam, kas ir arī dievišķais bauslis, tā kļūst svēta." <sup>9</sup> Ētikai ir jāparāda:

- ka dievišķais bauslis izvirza prasības cilvēkam;
- ka dievišķais bauslis vienmēr ir cilvēka rīcības pareizības vai nepareizības vērtētājs -- suverēns (istenojas katru reizi no jauna), konkrēts (mērķtiecīgs un virzīts), labs (katru atsevišķu cilvēku galu gala vieno ar Dievu);

<sup>7</sup> B a r t K. The Christian Ethics / In: K.Barth. God Here and Now. -- N.Y., 1964. -- p.86.

<sup>8</sup> ibid. -- p. 87.

<sup>9</sup> B a r t h K. Die Kirchliche Dogmatik // Die Lehre von der Schöpfung. Viertes Teil. -- Zürich, 1951. -- 3. Bd. -- S. 2.

- ka bauslis ir Dieva sods, ar ko cilvēks atbrīvojas mūžīgai dzīvei.

Izvirzītie uzdevumi ļauj noskaidrot ētikas priekšmetu, ko neoortodoksija arī traktē paradokāli.

Šai sakarībā jānorāda, ka protestantisms vispār Dieva "izziņu" izprot paradokāli, jo Dieva ietekme uz cilvēku nav tieša, bet pastarpināta (garīga), un Dievs sevi atklāj kā radikālu pretstatu visam cilvēcisķajam -- domas, jūtam utt. Lutera rakstīja, ka Dievs nav priekšmets starp citiem priekšmetiem, nav personība līdzās citām personībām. Viņš ir esamības pamats un spēks, tas dzīvīguma avots un atrodas visā esošajā: "Nekas pasaulē nevar būt tik mazs, pret ko Dievs nevarētu kļūt vēl mazāks, un nekā pasaulē nevar būt tik liels, pret ko Dievs nevarētu kļūt vēl lielāks.. Viņš -- būtība, par ko neko nevar pateikt un arpus kura atrasties ir neiespējami..." Un tālāk: "Kas mīna, kas ir Dievs? Viņš -- virs miesas, virs gara, pāri visam, par ko var domāt un ko var dzirdēt."<sup>10</sup> No tā izriet, ka Dievs savai radībai ir tuvāks, nekā viņa pati sev.

Luters arī norādīja, ka cilvēks nevar izzināt savu grēcīgumu. Patiesais grēks, pēc viņa domām, ir zēlastības noliegšana un neticība. "Neticība ir totāls grēks"<sup>11</sup>, grēks kā tāds. Tas nozīmē, ka grēks nav tas, ka mēs ticam priekšmetiem, lietām, kas neattiecas uz ticību -- bet gan tas, ka mēs nešķiramies no Dieva. Grēks ir tikai viens (tā ir kategorija, kurai nav daudzskaitļa) -- neticība, kas aptver cilvēku pilnīgi, kā rezultātā nevienam viņa darbam nevar būt pozitīvas nozīmes. Cilvēka daba ir sabojāta pilnīgi.

Neoortodoksija lielu mēru seko Luteram.

### 3. Ētikas priekšmets

Ētika, norāda Willike, nav disciplīna, kas atvasina "praktiskus secinājumus no ticības". Tas ir neiespējami jau tāpēc

<sup>10</sup> Cit.pēc: Willich P. Gesammelte Werke, Bd. VII, S. 189.

<sup>11</sup> ibid. -- S. 189.

vien, ka ticība pati par sevi ir pirms būvēšanas praktisks īstenojums: ticība un vienīgi ticība uztver Dievu kā Kungu, aplicinot to cieņu, kas Viņam pienākas. Ticība neparedz sekundārus, papildus ētiski praktiskas paklausības aktus, kuros tā realizētos. Vai nu tā ir, t.i., īstenojas pati par sevi, vai arī tas nav, bet ir maldīgs.

"Ētika tadējādi .. atklāj eksistenci, ko piepilda ticība, vienlaicīgi risinot jautājumu, ko šajā sakarībā nosīnē mūsu "esamība pasaulē"<sup>12</sup>. Jo cilvēks kā ticības subjekts atrodas pasaulē, ir pakļauts tās likumiem un neeksistē tukšā bezgaiss telpā. Ētika ir līdzeklis, kas cilvēka garu uztur nomoda stāvoklī ar nolūku atdzīvīnāt savas aizsardzības neklājumu Dievam. Teoloģiskā ētika tapdē nenodarbojas ar tīri "tikumiskām" problēmām, neizstrādā ētisko vērtību hierarhiju ar tās atbilstošu kazuistiku, kā arī nerūnā par tikumiskās apziņas arpuslaiciskām prasībām, bet gan norāda uz to, kas camrauš visu laicīgo un laicisko eksistenci. Tādēļ "kristīga ētika ir neiespējama iespējamība.. Tā ir neiespējams pasākums tādu mēru, kādā pretimakošs pasaules nemierīga uguns ir pārēka par to; tā vienlaicīgi ir nepieciešama tādu mēru, ka mes dzīvojam noteikta sprieguma laukā un mums ir jāatroda modus vivendi."<sup>13</sup> Ētikas tema -- itku "ceļojums starp divām pasaulēm": starp "vel ne" un "drīz bus", kas nosaka tās eshatoloģisko raksturu.

Ētikas priekšmeta konkrētizācija ir saistīta ar tikumības subjektīvo pusi, bez kuras neviens ētikas jautājums neglst risinājumu. Neviens bauslis taču "nekarājas gaisā", bet ir saistīts ar cilvēka reālo darbību. Tādēļ ir nepieciešama šāda jautājuma nostādne: kā cilvēka ticība īstenojas dievišķais lielums, patisīgums un spēks?

Jautājums ir sarežģīts, jo protestantiskā neoortodoksija nemitīgi norāda uz cilvēka darbības absolūti konkrēto raksturu, ko nosaka laika, telpas u.c. dabas apstākļi. Neoortodoksija norāda, ka, no vienas puses, labs ir tikai Dievs, bet cilvēks kļūst labs tikai pateicoties viņa Vārda šelastībai un paklausot būvējiem; no otras puses -- šis Vārds tā vai citādi ir jāsaista ar cilvēka darbību. Lais ar to mes domājam "Tro-

<sup>12</sup> Haidliche H. Theologische Ethik. 1. Band. -- S. 61.

<sup>13</sup> Ibid. -- S. 79.

krētu, atsevišķu, speciāla valstība" un izvirzda sekojošs uzdevums: kā izprast dievišķo likumu mērķi, ņemot vērā cilvēka rīcības konkrētību?

Šeit protestantiskas domas parstāvji krasi pretstatā savus uzskatus kazuistikai, kas dominē katoļu Baznīcas jezuitu ordenī. Kazuistikas ceļš ir principa nerealizējams, jo tiek samaita saistība starp cilvēka darbības akta urējo un iekšējo pamatu.

Cilvēka dzīve katrā atsevišķā momentā ir absolūti konkrēta, kur uzskati (iekšējā pasaule) un ārējā darbība veido nesaraujamu vienību. Šai konkrētībai pretinstāv tikpat konkrēts dievišķais bauslis, kas no cilvēka prasa lēmumu. Citiem vārdiem sakot, dievišķais bauslis kā vispārēja prasība vienlaicīgi katrā konkrētā gadījumā izpaūžas atsevišķajā, un tikai izprotot šo konkrētību, var izprast, vai cilvēka rīcība ir laba vai ļauna. Barts secina: "Nevar būt .. kazuistiskas ētikas; jo neiespējama dievišķa baušļa fikšācija lielākā vai mazākā likuma tekstā un šī teksta pielietošanas metode un tehnika attiecībā uz visu cilvēka rīcības nosacījumu un iespēju kopumu, laba un ļauna dedukcija katrā atsevišķā cilvēka darbības gadījumā no šī teksta patiesības, kas fikšēts kā vispārējs likums un pielīdzināts dievišķajam bauslim."<sup>14</sup>

Līdzīgu domu izsaka Bonhēfers: "Ētika nevar būt gramata, kurā būtu uzrakstīts, kā ir jābūv pasaulē, bet, diemžēl, nemēdz būt un ētiķis nevar būt cilvēks, kas vienmēr labāk par citiem zina, ko un kā darīt; ētika nevar būt rokasgrāmata, kas garantē neklūdīgi tikumisku rīcību, un ētiķis nevar būt kompetents visas cilvēku rīcības nevērtētājs un vadītājs; ētika nevar būt tikumiska vai kristīga cilvēka rādīšanas retorte un ētiķis nevar būt ideālas morāles dzīves iemiesojums vai ideāltips."<sup>15</sup>

Neortodoksija principiāli nepieņem kazuistiku, noraida to kā tādu, jo:

- pirmkārt, ja ētika kļūst par kazuistiku, tad tas nozīmē, ka pati ētiķis nostājas uz dievišķa pjedestāla un uzņemas funkcijas nošķirt labo no ļauna, absolūti un nešaubīgi apriest un tiesāt; viņš noliek sevi kunga, ķēniņa un tiecneša vietā, kur

<sup>14</sup> B a r t h K. Op.cit. -- S. 10.

<sup>15</sup> B o n h e f e r F. B. Ethik. -- WZsich. 1949. -- S. 200.

driekst atrasties vienīgi Dievs;

- otrkārt, kazuistika ētika vadas no tēzes, ka dievišķais bauslis ir vienīgi vispārējs likums, tukša forma vai šādu likumu un formu kopojums (līdzīgi juridiskajiem likumiem). Protestanti turpretim norāda, ka dievišķais bauslis nav vispārējs un formāls, bet vienmēr konkrēts un satursks vēlējums katram cilvēkam, un prasa no cilvēka noteiktas pozīcijas, domu gaitas un rīcības izvēli. Šis vēlējums ir neskaidrs, taču šī neskaidrība ir nevis Dieva, bet cilvēka pusē;

- treškārt, kazuistika ētika noved pie cilvēka brīvības graušanas. Protestantisms cilvēka brīvību izprot kā brīvu paklausību Dievam, kazuistika izmiecina paklausības brīvību.

Dievišķais bauslis, norāda Barts, "nav visu ētikas tēžu vispārējs kodekss, nav vispārnozīmīgs un arpuslaicisks pretstats .. tā realizācijai, nav abstrakts pretstats konkrētajam, nav nenoteikts pretstats noteiktajam. Ja bauslis tam līdzinātos, tas vairs nebūtu dievišķais bauslis .. Dievišķais bauslis -- Dieva uzruna, kas vērsta uz cilvēku.. Dievišķais bauslis nepieļauj tā interpretāciju, bet tikai paklausību vai nepaklausību. .. Dievišķais bauslis ir vai nu noteikts, skaidrs, konkrēts līdz galam, vai arī tas vispār nav dievišķais bauslis."<sup>16</sup>

Šajā sakarībā "dialektiskā teologija" akcentē paša bausļa "dialektisko" raksturu. No vienas puses, Dievs ir dzīvs, bagāts, nekad vienkārši neatkārtojas, viņa ēlētība ir jauna ikritus un katram cilvēkam. Taču viņa bauslis nav bezgalīgu atklāsmju skaits un viņš pats nav dievs, ieteju, gara summa. Tāpēc, no otras puses, Dievs vienmēr ir vienots, un bezgalīgā daudzveidība, kura viņš sevi atklāj, nav visprasīgu, draudu un aizliegumu summa, bet vienots bauslis. Situācijas acunārkļi, kurus Dievs sevi atklāj, ir vienoti vēstures procesa, dievišķas kartības momenti.

Analogiski arī cilvēka darbība nav atsevišķu, izolētu lēmumu, rīcības aktu kopums. Cilvēka rīcība nesairst, neizšķīst konkrētos aktos; tā ir viena un tā paša subjekta rīcība. Taču to, kas ir cilvēks, kas viņš ir, nosaka nevis dubiskā notikumu gaita, ne liktenis vai nejaušība, bet dievišķa providence. Dievišķa kartība, realizējošies cilvēka, nosaka viņa dzīves

<sup>16</sup> B a r t s K. Op.cit. -- S. 215.

nepartrauktību.

No teiktā izriet vēl viens paraksošs: ka Dievs, tā arī cilvēks dievišķajā Vārda atklājas kā noslēpums, ko nevar laicīgi izteikt nekādiem cilvēku vārdiem. Jaču vienlaidīgi šis noslēpums ir konkrēts veidols, to var konkrēti aplūkot -- ne tieši, nevis balstoties uz cilvēka iespējām, bet Dieva Vārda -- Jēsu Kristu. Noslēpumu īpašs nevar, bet tā kā tam ir noteiktas aprīnes, tas tomēr ir pieejams uzvērēt un par to var runāt. Vārda izteikt. **noslēpuma** aprīnes ir ieminētas. Šāpc teoloģiska etikas uzdevums un priekšmets ir tāšs cilvēka un Dieva attiecība vēsturī, norādot uz šī procesa noslēpumu. Etikas priekšmets nevar būt jaucējums par dievišķu būtību, esura, Tābo un ļauno.

Baste norāda, ka cilvēks nav spējīgs atbilstēt uz jaucējumu, kas viņam ir jādarā. Pretēja jaucējuma viņam būtu jāpaskatās uz sevi, savu ticību no mātības viedokļa (tāt špecie aeternitātin), bet tieši šas cilvēkam nav dots.<sup>17</sup>

Lateran, uzsvēc F. Hegartens, Dievs nav etikas princips, jo "reformatoran Dievs atklājas grēka pārcēšanā. Jaču grēka pārcēšana nav etisks princips, bet pārcēš savam saites ar etisko īstenību un atrodas viņpas labā un ļaunā."<sup>18</sup> No šejienes Hegartens secina, ka protestantisk. nevis etika nosaka ticības būtību, bet ticība -- etiku.

Tādī saskaņā ar neoortodoksijas viedokli ir etikas uzdevumi un mērģi, kurus definē kā "neiespējama iespēja.Tā": Šī etika ir neiespējama, jo radīkli tīk māsīnāts izvadīnālais momentā ticība, un iespējama un nepārcēšanā, jo protestantismā cenģas izvairīties no misticisma guloģbām.

<sup>17</sup> B a r t h K. Der Christ in der Gesellschaft. -- In: In Nähe der dialektischen Theologie. Teil I. -- München, 1962. -- S. 37.

<sup>18</sup> H e g a r t e n. V. Tilusiones. -- S. 29.

### III. PROTESTANTISKĀS DOGMATIKAS MORĀLĒNĀS ASPEKTI

Kristietība uzsver ciešo sakaru starp dogmatiku un ētiku un iekļauj tās sistematiskajā teoloģijā kā neatņemamas sastāvdaļas. Teoloģiska ētika nevar nepert vārdā dogmatiku, jo pati tiek izstrādāta tās ietvaros. Šī pieeja ir kopīga visiem kristietības virzieniem, taču katrs no tiem sniedz savu dogmātikas ētisko interpretāciju, kā arī izdara atšķirīgus secinājumus, akcentē un iekļauj dažādus aspektus. Savu variantu piedāvā arī protestantiska necortodoksija.

#### 1. Sola fide

Lai izprastu protestantiskas ētikas specifiku, nepieciešams pakavēties pie Lutera mācības pamatprincipa, kas atzīst ticības primaritāti pār cilvēka labajiem darbiem, proti: tikai un vienīgi ticība attaisno cilvēku Dieva priekšā. Ētiska aspekta tas ir jautājums par to, ka un pie kādiem nosacījumiem ir iespējami cilvēka labie darbi?

Isi aplūkocim šī principa vēsturi.

Viduslaiku reliģija pasludināja, ka galvenais ir ticība Baznīcai un tās absolūtajai autoritātei. Baznīca prasīja reliģisku paklausību: ticēt tam, ko tā māca un izpildīt to, ko tā pieprasa. Pakļaušanās bija saistīta ar ticību, ka cilvēks tiek attaisnots, pateicoties kultam un darbiem, un ar ticību darbu glābjošai nozīmei. Baznīca mācīja, ka cilvēku no Dieva šķīst grēku krišanas vaina, ko var izpirkt, ievērojot Baznīcas priekšrakstus -- grēksūcīti un grēku nožēlošanu, sodus, attīrīšanos. Dievbijīgā, Baznīcai tīkamie darbi ir ļoti daudzveidīgi, un tā kā Baznīca pati risina jautājumu par to nozīmi, vērte tos saskatā ar savām interesēm, tad tas varam ir vienus aizvietot ar citiem, atļaut grēku nožēlošanu aizvietot ar tās ekvivalentu. Būz ar to grēku nožēlošana kļuva par tirdzniecības priekšmetu. No ticības tam, ka cilvēku attaisno darbi, nolizbēgami seko indulgences ieviešana.

Indulgences būtība: ar noteiktiem naudas maksājumiem var atpirkties no soda, ko uzlikusi Baznīca. Teorētiski to pa-

maloja tas: Basmica ir labo darbu krātve, jo daudzie svētie savas dzīves laikā ir izdarījuši tik daudz laba, ka viņu labie darbi ir palikuši kā pūpaliņus pēc viņu vešanas un grēka izpiršanas. Šos labos darbus pavēstis ir tiešīgi izdevuši vien, kas šādu darbu nav vai ar tici nepievēl: gribēšanai. Par velti tos neviens nesajņņ un par tici ir jāsvaistās ar naudu.

Ar šādu situāciju nespēja samierināties Lutera, kas 1517.gada 31. oktobrī uzrakstīja savas slavenās 95 tēzes un pienagloja tās pie Vitenbergas pils baznīcas durvīm, aicinot uz aizrūti par indulgencu parīpas, draugus u.c. (1. novembris ir Visu svēto diena, kad baznīcas parasti runāja par indulgencu). Šim solim bija liela rezonance un šo datumu uzskata par refozmācijas sākumu.

Lutera novārēja samierināties ar to, ka indulgences neprasa dvēseles iekšējo attīrīšanos. Tai Lutera pretstatīja tēzi, ka cilvēku Dieva priekšā valdno tikai ticība un dievišņa šēlastība ar darbību nav saucniecšana. Viss ir atkarīgs tikai no Dieva šēlastības (sola gratis), ko cilvēks iemanto tikai ticībā (sola fide). Ticība -- cerība uz Dievu, kas apšūlojas par cilvēku, va ir Dieva velte, Viņa darbs. Cilvēks pats neka nespēj izdarīt savas glābšanas labu.

Ticība, mācīja Lutera, ka dvēseles dziļi iekšējs stavoklis realizējas darbība. No tā, kas tic, nevar prasīt labus darbus. Tas, kas tic, jau dara labus darbus, un visi viņa darbi, pat paši nenozīmīgākie, ir labi un skaisti. Šos darbus nevar atdalīt no ticības, tāpat ka neiespejams atdalīt gaismu un deģšanu no uguns.

Raugoties no švīkas aspekta, Lutera izdarīja pavērsienu uz cilvēiskas aktivitātes pusi, ko nederīnās reliģiska pasivitāte. Ticībai ir jāatgriežas cilvēku sirdis, lai cilvēks ne tikai tai sekotu, bet arī dzīvotu pēc tās un vajā. Ticība ar vārdiem bez parīšēības, bez mīlestības ir bezvērtīga un beavērtīga.

Indulgencu sistēma noveda pie pilnīgas cilvēku demoralizācijas, jo viņiem tika nepareizi jēkama atbildība par nolikāto pasauli -- no grēka taca varēja jebkad momentā viegli atstāt atpazīties. Cilvēka darbība un dzīve jēga,



jo atsevišķu cilvēku dvēselei, sirdsapziņai vairs netika pievērsta uzmanība. Pret to arī nostājās Luters.

Tas nenozīmē, ka protestantisms vispār noliedz labos darbus. Tas uzsver, ka labo darbu būtību nosaka ticība. Ies var izdarīt vienīgi ticības ieskūstienē, tos nosaka labā nodomi -- uz labiem darbiem ir spējīgs cilvēks, kas seko savai sirdsapziņai.

"Visa reformācija," raksta P.Tillihs, "cinījās ar domu, ka "labie darbi", t.i., bauslības izpildīšana, veicina cilvēka glabšanu, viņa uzņemšanu Dievā. Nevīs novēlējumu izpildīšana (kas ir neiespējami, jo cilvēks ir attālināts no Dieva), bet ēklastības pieņemšana .. ir pamats tikumiskās darbības atmo- dai."<sup>1</sup>

Mācīdīnu neoortodoksija pievienojas Lutera domām: cilvēku dara labu nevis labie darbi, bet labs cilvēks dara labus darbus (filiko). Darbi "automātiskie" neliecina par personību, jo personība nav labo darbu summa. Personība izsaka sevi darbos, un nevis darbi -- personību, t.i., darbi ir tūdi, kāda ir personība.

Saskaņā ar neoortodoksiju, nevis cilvēks, bet gan Svētais Gars dara cilvēku visu labo un tikumisko. Citiem vārdiem sa- kot, cilvēks spēj darīt labo tikai pateicoties dievišķai ēk- lastībai, ko viņš saņem par velti, t.i., bez jebkādiem nopel- nīem. Pats viņš savas glabšanas labā neiespēj neko.

## 2. Image Dei

Kristietība mēca, ka cilvēku, kaut arī ļoti izkropļotā vei- da, atklājas Dieva tūls (image Dei). Šī tūze atkārtu domu par cilvēka izcelšanos, viņa sakumu, proti, ka viņš ir radīts kā Dieva tūls. Tūzei, ka arī cilvēks ir radīts, principiāli ir ja- saarugi visas cilvēka nepamatotās pretenzijas uz patstāvību un autonomiju, kuras varētu radīt sava īpašu stāvokļa apzinašanās. Taču cilvēks ir ne tikai attālināts no Dieva, bet arī nesarau- jumā eksistē ar Viņu: radīta pasaule ir "pasaule-no-Dieva" (Welt-aus-Gott).

<sup>1</sup> T i l l i c h P. Sur Ethik. -- S. 46.

No visām būtēm vienīgi cilvēks ir radīts kā Dieva tēls. E. Brunners šajā sakarībā raksta, ka Dievs "aicina" (ruft) radību uz esamību. Šīs attiecības ir divējādas: no Dieva puses, tā ir "uzruna" (Anruf), no cilvēka -- "atbilde" (Antwort), tāpēc cilvēka esamība ir "atbildīga esība" (ver-antwortliches Sein).

Tas nozīmē, ka, atšķirībā no citām radībām, kuras vienmēr ir "pabeigtas" (paliek tūdas, kādas tās ir), no cilvēka nemitīgi, pateicoties dievišķajam aicinājumam, tiek prasīta atbilde un gatavība sekot dievišķajam prasībam.

Dievs dod cilvēkam dzīvību, skaidro Tilike, taču "uzdod" to kopā ar Vīpu. Tāpēc šī mācība neapņemas to, kas sākotnēji pieder vai pienīt cilvēkam (kā īpašums u.c.), bet izsaka to, ka Dieva tēls nav tas, kas ir dots (Gabe), bet tas, kas tiek uzdots (Aufgabe). Tā ir cilvēka misija; aicinājums, kuru vīpš pats nespēj saviem spēkiem īstenot. Tāpēc Dieva tēlu jāsaprot kā žēlastību. Citiem vārdiem sakot, Dieva tēls ir žēlastība un uzdevums vienlaicīgi; tas nav vienreiz noticis vēstures fakts, bet ir prasība, uz kuru ir jāatbild.

No tā Brunners secina, ka cilvēka atbildības spēja ir Dieva tēla sekas morālajā apziņā. "Morāli reliģiskā apziņa ir tiešākā šākā liecība par Dieva tēlu. Nav un nekad nav bijis tūdas cilvēku sabiedrības, kurai nebūtu sava morāles kodeksa; nevienas, kurā, neskatoties uz visām notiekošām izmaiņām sabiedrībā, neatšķirtu morāli labo no konvencionālā vai izdevīgā. Morālajā apziņā ir lielāka izplatība nekā kristietībai. A. Jūdības apziņa -- īpašs cilvēciskuma fenomens, kas nevar nebūt, taču kurš dažkārt sasniedz neticamu spēku vai arī kļūst "neiedomājami trausls". Un tālāk: "Atbildības apziņas spēks ir tas, kas uzliek cilvēka dzīvei cilvēcības zīmogu, ko nevar sniegt ne saprāts, ne arī augstākā genialitāte, kuri tik bieži traucē. Tikai uzticība un mīlestība padara dzīvi vērtīgu dzīvei."<sup>2</sup>

Cilvēks kā Dieva tēla nesējs spēj runāt, kas nenozīmē vienkāršu tehnisku iemaņu, bet pastāvīgu gatavību atbildēt uz dievišķo aicinājumu. Dievišķais aicinājums -- prasība atbildēt, un tas, ka cilvēkā ir Dieva tēls, nozīmē arī vīpa atbildību Dieva priekšā. Atbildība, ja tā nav pazeudēta, nav slops,

<sup>2</sup> B r u n n e r E. Gott und sein Rebell Eine theologische Anthropologie. -- Hamburg, 1956. -- S. 39.

bet augstākais gods, un cilvēks ir pirmā no radībām, kam dota iespēja nest atbildību.

Cilvēks savā esamībā, uzsver neoortodoksija, ir izkropļojis Dieva tēlu līdz ar grēkākrišanu. Dievs aizliedza cilvēkam baudīt augļus no atziņas koka un viņam, dabiski, vajadzēja ieklausīties šajā aizliegumā, jo viņš priekš tā ir arī radīts. Tiklīdz cilvēks dara ne to, kam viņš ir radīts, viņš izrada nepaklausību. Cilvēkam bija atbildības spēja un viņš kļuva par bezatbildīgu būtni. Līdz ar to Dieva tēls tika izkropļots. Tāpēc "sākotnējā krišana (Urfall) ir atkrišana (Abfall)."<sup>3</sup> No šī brīža, norāda V. Elerts, cilvēks runā un Dievs klausās, bet cilvēks jau runā kā radība, kas dzīvo savu dzīvi; Dievs runā un cilvēks klausas, taču Dievs runā atšķirīgi: agrāk viņa runa atklāja atbildību cilvēkā, turpretī tagad -- bezatbildību. Pirmais vārds cilvēku iecēla paradīzā, otrais -- aizraidīja no tā; pirmais padarīja cilvēku dzīvu, otrais -- mirstīgu.

H. Küllers norāda: "Šķaidrs, ka ētika ir šāda atbilde, bet tā ir vēl kas vairāk: Dievs deva cilvēkam projektu, radošus noformēšanas brīvību. .. Dievs radīja cilvēku brīvu, tēdu, kas var šo brīvību radoši izmantot. .. Ar to ir saistīta cilvēka līdzība Dievam: cilvēks var, un tas ir viņa pienākums, apcietināt ar pasauli tā, kā to darīja Radītājs. Līdzība Dievam izpaužas nevis saprātā un nevis spējā staigāt vertikāli, bet gan katru reizi no jauna cilvēka radošajā darbībā."<sup>4</sup> Pat grēkā cilvēks nespēj pazuģēt savu līdzību Dievam, viņš to var vienīgi deformēt, sev par mērķi izvirzot nevis sadarbību ar Dievu, bet būt par pasaules kungu.

Krituģajā pasaulē, raksta Tēlike, tikumiskais likums norāda, kas mēs esam, bet mācība par cilvēku kā Dieva tēlu -- "no kurienes mēs nākam". Abi ir vislielākajā mērd saistīti, un tam ir liela nozīme teoloģiskajā ētikā: "Jo pirmais runā par to, kas cilvēkam ir "jādara", bet darbības mērķi var izvirzīt tikai, balstoties uz to, kas viņš "ir" .. ; bet to, kas cilvēks ir, var saprast, ja noskaidro, no kurienes viņš "nāk"."<sup>5</sup>

<sup>3</sup> E l e r t W. Das christliche Ethos. -- S. 49.

<sup>4</sup> K ü l l e r H. Ethik nach den Principien evangelische Theologie. -- München, 1975. -- S. 42-43.

<sup>5</sup> T h i e l i c k e H. Theologische Ethik. I. Band. -- S. 249.

Personība vispār, norāda Tilike, eksistē tikai tāpēc, ka to uztver Dievs. Runa ir par cilvēka tēlu, kas ir Dieva domās par mums. Tas ir tas tēls, ko Dievs tur cilvēka -- pazudušā dēla priekšā. Turklāt ir jābūtami, ka cilvēks nespēj pazaudēt savu cilvēcību, "atcilvēciskoties" (entmenschen). Ja tas tā nebūtu, tad cilvēks varētu nostāties virpus labā un ļaunā atšķiršanas. Bet tā kā cilvēks nespēj to, tad tas nozīmē, ka viņš nevar saņiegt amoralitāti un nevainīgumu. Kritušajā stāvoklī cilvēks ir atbildīgs par to, kas viņš ir un uz ko viņš tiek aicināts.

Cilvēka kā Dieva tēla princips atepoguļojas Evangēlija līdzībā par pazudušo dēlu. Cilvēks var nolaisties līdz dzīvnieka līmenim, taču kļūt par dzīvnieku nespēj. Pretējā gadījumā tas nozīmētu cilvēka atbrīvošanos, proti, spēju kļūt par dzīvnieku, kam nav apziņas. Cilvēkam ir jāapzinās, no vienas puses, tas, ka viņš nespēj kļūt par dzīvnieku, no otras -- saistība ar to, kā tēls viņš ir.

Dieva tēls ir nevis dēla Ipašība palikt par dēlu, bet Tēva Ipašība palikt par Tēvu, t.i., tēlu, ko Dievs tur dēla priekšā. Tikai caur Kristu mēs uzzinām, kas ir cilvēks (ecce homo), t.i., ka viņš ir tēls.

### 3. Creatio ex nihilo

Kristietībā būtisks ir dogmāts par pasaules radīšanu no "nekā", kas uzsver Dieva transcendenci un varenību. Dievs citus iespējamus radīšanas variantus, proti: pasaules radīšanu no "matērijas" (antikās pasaules versija; Platons, piemēram, rakstīja tija, ka Demiurģs rada pasauli no matērijas, lūkojoties uz ideju kā pirmparaugu) vai "no sevis" (kas novestu pie Dieva dubultošanās) kristietība noraida, jo tad neizbēgami tiktu ierobežota Dieva brīvība un varenība, jo pasaulē būtu kaut kas tāds, kas nenāk no Dieva, nepakļaujas Viņa varai vai arī to ierobežo. Tāpēc Dievs rada pasauli no "nekā".

Balstoties uz to, Tilike izdara šādus secinājumus:

1. Dievs ir visaptverošs, ārpus viņa nav nekā, jo pretējā gadījumā tas nozīmētu viņa varas ierobežošanu.
2. Pasaulei pašai par sevi nepiemīt nekāds spēks, ko Radītājs tikai noformētu un kas pastāvētu līdz tam.
3. Ja radību uzskatītu tikai par materiālu, tad Dievam zus-

tu viņa dievišķums.

4. Šai mācībai ir eshatologisks raksturs, proti: labo Dievu negrib paturēt tikai sev, bet tiecas dalīties labajā ar citiem.

Mācības par radīšanu mērķis, akcentē mūsdienu protestantisma pāretāvji, ir norādīt, ka starp Radītāju un radību nevar būt nekādu kompromisu un starp mūžību un laiku pastāv absolūta atšķirība. Nav tādas koordinātu sistēmas, kas būtu autoritatīva attiecībā pret Dievu (Dievs pats rada visas vērtības un to hierarhiju). Dievs nav šīs pasaules kārtības loceklis, bet tās Radītājs un avots. Šam dogmātam ir divi aspekti: negatīvais, kas runā par to, ka cilvēks var nodibināt ar Dievu tikai tās attiecības, kuras Radītājs pats dod; un pozitīvais, kas norāda, ka radīšana no "nekā" ir sola gratia (žēlastība, kuru cilvēks saņem par velti). Tas norāda, ka grēks un citi negatīvi lielumi esamībā nav tas, kas varētu būt ārpus Dieva, jo ārpus Viņa vienīgi "nekas" (nihil).

Ļaunumam, saskaņā ar kristietību, nav ontoloģiska statusa pasaulē, t. i., tas substancionāli pasaulei nepiemīt (ļaunais nav radīts!), jo viss, kas ir radīts, ir labs jau tāpēc vien, ka nāk no Dieva. No kurienes tad pasaulē ienāk ļaunais? Kristietība atbild: ļaunā avots ir "nekas".

S. Kirkegors, -- domātājs, pret kuru protestantismā neoortodoksija izrāda īpašu cieņu, -- savā darbā "Baļu jēdziens" (Der Begriff der Angst) tiecas noskaidrot jautājumu, kā grēks ienāk pasaulē. Viņš Bībeles sižetu par Ādama grēkā krišanu uzskata par svarīgāko notikumu cilvēkam, jo tas noteica viņa tālāko likteni.

Ādams, raksta Kirkegors, pēc radīšanas bija nevainīgs un grēks viņā snauda. Nevainība -- tas ir nezināt atšķirību starp labo un ļauno. "Šajā stāvoklī pasaulē valda miers un kārtība, taču vienlaicīgi ir arī kaut kas cits, kas nebūt nav naids un cīņa, jo nav ar ko cīnīties. Kas tad tas ir? Nekas. Kā ietekmē nekā? Tas rada bailes. Ar to, ka nevainība vienlaicīgi ir arī bailes, ir saistīts arī tās dziļākais noslēpums."<sup>6</sup> Šīs bailes ir dialektiskas, jo figurē kā "simpātiska antipātija un antipātiska simpātija". Bailes "nekā" priekšā kā svešs spēks modina cilvēkā apziņu un rada zināšanas. Nezināšana ir nevainība un no nevainības stāvokļa, pateicoties bailēm, cilvēks pāriet

<sup>6</sup> K i r k e g a a r d S. Der Begriff der Angst. -- Jena, S. 32.

kvalitatīvi citā stāvoklī -- vainas stāvoklī. Grēks -- kvalitatīvs lēcienš, kas norit acumirkli.

"Kad I. Mošus gramatu ir rakstījis, ka Dievs teica Ādamam: "No visiem darza kokiem tu vari pēc patikas ēst, bet ne laba un ļauna atzišanas koka tev nebūs ēst, jo tai dienā, kad tu ēdīsi no tā, tu mirdams mirsi (2.nod., 16-17)" -- no tā neapšaubami izriet, ka Ādams, kā saka, nesaprata šos vārdus. Jo kā viņš varētu saprast atšķirību starp labo un ļauno, ja šī atšķirīguma sekoja tikai pēc baudas."<sup>7</sup> Aizliegums, norāda Kirkegors, modināja iekšeri, un Ādams dabūja zindšanas, kas nozīmē nevainības zaudēšanu. Bet pēc aizlieguma vārdiem seko lūsts. Bailes, ko radīja "nekas", ir pārdziļināta grēka priekšnoteikums.

Šai tēmai pievēršas arī Barts sava "Baznīcas dogmatikā": "Nekas" ir tas, kas pretinstāv dievišķajai visvarenībai, tas ir elements, ko neaptver dievišķa providence, tas nav radīts un neizriet no darbības. "Nekas" pretinstāv ne tikai visai radībai, bet vispirms pašam Dievam, viņa gribai un plānam. Tas ir trešais, kas nav ne Dievs, ne radība, bet kas ietekmē dievišķo plānu.

Radībai, turpina Barts, ir divas puses: pozitīvā un negatīvā, laba un kreisā, gaisma un ēna, ja un nē, skaidrais un tumšais, augstais un zemais, mūka un neprasmē, bagātība un nabadzība, sakums un beigās, pieaugums un izzūkums utt. Tu ir radītās pasaules būtība. Arī cilvēka dzīvē ir gaišās un tumšās stundas, dienas, gadi, sriekli un asaras, ieguvumi un zaudējumi, dzimšana un nāve. Taču radība, uzever Barts, abos aspektos (kā pozitīvā, tā negatīvā) ir labums (arī nolaimē, arī tumšajā naktī, arī dziļumā), jo taču to ir radījis Dievs.

Radība robežojas ar "neko", taču radības ēnas pusē nedrīkst sajaukt ar "neko". Pretēja gadījuma "nekas" netiek ņemts nopietni, vēl vairāk -- tas tiek attaisnots. Tas kļūst par kaut ko nevainīgu, grēks -- par kļūdu, ko var piedot, vai neprecizitāti, na ve tiek interpretēta kā "Dieva miers", bet velnu vai nu vispar noliedz, vai arī viņu saprot kā pēdējo kandidātu uz svētlaumi. "Nekas" kļūst nevainīgs.

Taču, turpina Barts, "nekas" ir tas, ar ko nekada gadījumā nedrīkst samierināties. Patiesais "nekas" -- Dieva ienaidnieks, ar ko nav iespējams samierināties, tas ir noliegums,

<sup>7</sup> K i r k e g a a r d S. Der Begriff der Angst. -- S.34.

kas nav kompliments pozitīvajam, tā ir iznīcība (Nichtige), ko nevar sabalansēt ar labo, tā ir pretruna, ko nedrīkst skaidrot dialektiski.

"Nekas" -- visas radības ienaidnieks (tas, kas to iznīcina) un Dieva pretstats. Taču tikai Dievs par purvarēt "neko" (un Viņš to jau ir purvarējis), bet ne mēs. Tāpēc Dievs pret "neko" izjūt nepatiku, bet mēs -- bailes (vispirms nāves bailes). Grēks ir tas konkrētais veids, kura "nekas" kļūst iesons un redzams; grēks ir cilvēka darbs un vaina, kas seko nepaklausībai. Cilvēks -- paticis grēcinieks, un viņš ir atbildīgs par to, ka "nekas" ir kļuvis redzams ("nekas" pats par sevi, saskaņā ar kristietību, ir nereāls, tā nav). Tāpēc "nekas" -- tā ir sacelšanās pret dievišķo labumu, tas, ko nevēlas Dievs (dievišķais spēks izpaužas ne tikai kā vēlēšanās, bet arī kā nevēlēšanās), un "neko" var definēt kā "redzamu atbilstību dievišķai negribai."<sup>8</sup> Tāpēc Evaņģēlija centrs ir uzvara pār "neko", un uzvarētājs ir Kristus. Kristus "iznīcina iznīcinātāju", resp., visa esošā iznīcinātāju "neko".

Protestantiskais teologs un filozofs P. Tillihs savā pazīstamajā darbā "Drosmē būt" (Das Mut zur Sein) ar šīs kategorijas palīdzību izgaismo dažas būtiskas cilvēka eksistences iezīmes. Cilvēka izpratne saistīta ar viņa "drosmi". "Drosmē būt", definē Tillihs, "ir ētisks akts, kurā cilvēks apstiprina pats savu esamību."<sup>9</sup> pretstata neesamībai, "nekam", jo esamība satur sevi arī neesamību.

Neesamība, turpina Tillihs, rada cilvēkā satraukumu (piemēram, nāves priekšā). Šis satraukums ir nenoteikts, tas atšķiras no bailēm, ko vienmēr izraisa kāds konkrēts objekts un tāpēc tām var pretimstāvēt un tas var uzvarēt. Turpretī satraukumu nevar ne uzvarēt, ne iznīcināt, jo tas raksturo pašu eksistenci. "Neesamība apdraud cilvēka ontisko pašapliecinājumu relatīvā formā kā liktenis, absolūtā -- kā nāve. Tā apdraud cilvēka garīgo pašapliecinājumu relatīvā formā kā tukšums, absolūtā -- kā bezjēdzība. Tā apdraud cilvēka morālo pašapliecinājumu relatīvā formā kā vaina, absolūtā -- kā no-

<sup>8</sup> B a r t h K. Die Kirchliche Dogmatik. Dritter Band. Die Lehre von der Schöpfung. Dritter Teil. -- Zürich, 1950. -- S. 406.

<sup>9</sup> T i l l i c h P. Das Mut zur Sein. -- Stuttgart, 1959. -- S. 2.

nodījums. Šī trejādo draudu apzināšanās arī ir satraukums, kas izpaužas trejās formās: ka likteņa un naives satraukums, ka tukšuma un bezjēdzības satraukums, kā vainas un nosodījuma satraukums."<sup>10</sup>

Trešo satraukuma formu raksturo tas, ka esamība ne tikai tiek dota cilvēkam, bet tā arī tiek prasīta no viņa. Cilvēks ir atbildīgs par savu esamību, un vispārns sevīs priekšā, t.i., cilvēks pats sev ir augstākais tiesnesis. Katram cilvēkam ir jāizdara viss iespējamais, lai izveidotu sevi par spējīgu ietnot savu udevumu. Līdz ar katru tikumiskās ticības aktu viņš realizē kādu daļu no tā, kas viņš ir potenciāli. Taču cilvēks ir nepilnīga būtne, ne vienmēr viņš var izveidoties starp labo un ļauno, un tas noved pie satraukuma, vēlāk pie izmisuma.

"Tā ka satraukums ir eksistenciāls, to novērst nav iespējams. Taču," raksta Tillihs, "drosme uzņemās neesamības satraukumu. Drosme ir pašapliecinājums "par spīti", "neskatoties uz", proti, par spīti neesamībai, neskatoties uz neesamību."<sup>11</sup> Tikai pateicoties drosmei, cilvēks var pretimstāvēt izmisumam, kurā viņš grūti neesamība.

Tomēr pats cilvēks, apgalvo Tillihs, balstoties uz savie. spēkiem, nav spējīgs šo drosmi parādīt, t.i., nav spējīgs sevi apliecināt. To cilvēks spēj, ja tic, jo tad cilvēku apliecina pašas esamības spēks. Ticība transcendentajam padara iespējamu izmisuma drosni. "Dievišķais pašapliecinājums ir spēks, kas dod pašapliecinājuma iespējamību galīgai esamībai, drosni būt. Drosme ir iespējama tikai tāpēc, ka pati esamība var apliecināt sevi, neskatoties uz neesamību. Drosme ņem līdzdalību pašas esamības pašapliecinājumā un esamības spēku, kas ir pats svarā par neesamību. Tas, kas šo spēku iegūst mistiskas, personiskas vai absolūtas ticības akta, zina savas drosmes būt avotu."<sup>12</sup> Tillihs secina, ka nepastāv Dieva eksistences pierādījumi, bet pastāv drosmes akti, kuros cilvēks apstiprina esamības spēku.

<sup>10</sup> T i l l i c h P. Das Mit zur Sein. -- S. 32.

<sup>11</sup> ibid. -- S. 51.

<sup>12</sup> ibid. -- S. 144.



#### 4. Dvēsele un ķermeņa

Protestantiskas neoortodoksijas pārstāvji uzsver, ka viņi cenšas iuprast cilvēku tā veseluma, visu izpausmes formu vienību. Tāpēc svarīgi, kā risināt dvēseles un ķermeņa attiecību jautājumu, kas ir arī ētiski morāls aspekts.

M. Lutera apgalvoja: "Tādējādi vesels cilvēks ir abu -- gara un miesas -- vienība."<sup>13</sup> Tas nozīmē, ka cilvēks neapstāv no diviem daļām, jo katrā mūsu būtnes daļā ir gars, un katrā dvēseles daļā -- miesa. "Miesa" Luteram nenozīmē cilvēka ķermeni, bet gan novēršanos no Dieva, turpretī gars -- vēršanos pie Dieva. Tāpēc viņš runā par diviem cilvēku tipiem: tiem, kas ir miesiski pilnīgi (tas attiecas arī uz garu), t.i., pakļauti ļaunā likumam, un garīgiem cilvēkiem (tas attiecas arī uz ķermeni), kas vērs savu dzīvi uz Dievu. Teiktais akcentē domu, ka cilvēkam nevar būt attiecība pret Dievu neitrālu rīcības aktu, t.i., arī šrēji šķietami labie darbi var būt ļauni, ja to avots ir cilvēka patvaļa un nevis paklausība Dievam.

Mūsdienu neoortodoksija liela mērā piekrīt Lutera teiktajam. Cilvēks, saskaņā ar definīciju, ir gara (Geist), dvēseles (Seele) un ķermeņa (Leib) vienība. "Pateicoties dievišķajam garam, cilvēks ir materiāla organisma subjekts, veids un dzīvība, sava ķermeņa dvēsele, -- abi pilnībā un vienlaicīgi nenovēršamā dažādība, nesaraujama vienībā, neparkāpjama kartība."<sup>14</sup>

Gars ir tas, kas ir specifiski cilvēcisks un saista cilvēku ar dievišķo logosu, tas ir viss, kas attiecas uz patiesību, likumu, normu utt. Cilvēks eksistē tik, cik viņā ir gars, kas nāk no Dieva. Gars, saka Barts, ir no Dieva izrietoša Radītāja un radības satikšanās. Gars nāk no Dieva un, neskatoties uz to, ka tas pieder cilvēkam, pēdējam pār to nav varas. Gars ir Dieva Ipašums un cilvēkam tiek vienīgi dots. Tāpēc kristīts var būt tikai cilvēks, un nevis dzīvnieks. Gars ir vistuvā-

<sup>13</sup> Cit. pēc: T i l l i c h P. Die Wiederentdeckung der prophetischen Tradition in der Reformation // Gesammelte Werke. -- Stuttgart, 1962. -- Bd VII. -- S. 190.

<sup>14</sup> B a r t h K. Die kirchliche Dogmatik. Dritter Band. Die Lehre von der Schöpfung. Zweiter Teil. -- Zürich, 1948. -- S. 391.

kais un intīmakais cilvēkam, viņam neatņemamais; par to jādoma vienmēr, kad runā par cilvēku. Gars ir princips, kas pārvērš cilvēku par subjektu. Tas ir nesdrstīgs un atgriežas pie Dieva, kad cilvēks mirst.

Cilvēkam ir gars un tas nozīmē, ka viņš var kļūt par vienu personību, kāda ir pats Dievs. Pateicoties garam, cilvēks spēj izziņāt savu vienību ar Dievu un atšķirību no Viņa, un tieši šis apstāklis ir viņa atbildības (arī ētikas) avots. Pašizziņa, norāda Barts, vienlaicīgi ir arī atbildība par sevi, spēja veikt rīcības aktus un atbildēt par tiem. Tikai tad cilvēks ir cilvēks. Taču cilvēka gars nav šķirams no dvēseles.

Dvēsele -- visa dzīvā raksturojums, kas saista cilvēku ar pārējo dzīvo pasauli un arī ar ķermeni. Tā piešķir garam dabisku esamību. "Mūsu gribas pakats ir instinkts, domāšanas pamats -- jutekliska uztvere un priekšstati, jūtu -- apmierinātības un neapmierinātības uztverums."<sup>15</sup> Dvēsele saista cilvēku ar pasauli un padara personību par pasaules daļu, turklāt šis saites pastāv galvenokārt neapzinātā līmenī (aktuāli apzināties tikai mazu daļu no tām). Tāpēc cilvēks spēj smelties savai eksistencei spēkus no visas esamības.

Garā pretstatīt dvēselei ir kļūdaini, jo īstenojas saistība ar visu radīto pasauli dvēselē. Pretējā gadījumā gars būtu "sauss": ja nodala jēdzienu no vērojuma, pari paliek vienīgi matemātiski formālais bez kāda iracionāla satura un domāšana sastingst, jo tai pietrūkst radošās fantāzijas. Griba, ja tai atņem sajūtas, kļūst stūrgalvīga un brutāla, jo tai trūkst dzīvīguma un aktivitātes. Cilvēks, kas domā tikai objektīvi, rada pasaules ainu, kurā viņam pašam nav ne vietas, ne nozīmes. Tehniskā civilizācija vispār, saka Brunnere, atņem dvēselei spontāno aktivitāti, kas noved pie tā, ka garam pietrūkst dvēseliskuma, bet pati subjektivitāte tiek aizmirsta -- tā kļūst par objektu bez radoša impulsa (radošā aktivitāte, kā arī mīlestība, nepanes "izkaitļošanu līdz pēdējam"). Šai ziņā jebkurš progress ir pretrunīgs; no vienas puses, tiek noformēts spontānais, mežonīgais, no otras -- kultūra zaudē savu vitalitāti, elastību, spēku.

Taču būtiskākais tehniskās civilizācijas progressa minuss ir tas, ka zūd ticība. Ticība paredz gara un dvēseles vien-

<sup>15</sup> B r u n n e r E. Gott und sein Rebell. -- S. 92.

bu, jo tad ka garīgais aktam jānāk no sirds dziļumiem. Ticība ir garīga kaislība, prāts, kas saistīts ar jūtām, un tieši tāpēc tā spēj piekļūt tiem cilvēka dziļumiem, kas liegti zinātniskai pieejai.

Raksturojot dvēseles un ķermeņa attiecības, Barts konstatē, ka:

1. Dvēsele un ķermenis ir nesaraugāmi saistīti un veido vienotu cilvēku, līdzīgi ka debesis un zeme izveido vienu kosmosu. Tie abi ir radīti, un cilvēkam nav dots, ka dvēselē viņš būtu radītājs, bet ķermenī -- radība. Viņš ir tikai radība un tāpēc dvēselei nav patstāvības. Tikai garam nepiemīt ķermenis, kas tam ir nepieciešams tikpat maz, kā Dievam pasaule.

Dvēsele no ķermeņa atšķiras tikai nāvē, taču tas tā ir tikai grēcīgajam cilvēkam, kuram nāve ir atnāks par grēku. Nāvē pretstats starp dvēseli un ķermeni ir tik liels, cik vien tas iespējams radītās pasaules ietvaros. Nāvē cilvēks vairs nedzīvo, ja neiegūst no Dieva jaunu dzīvību.

2. Dvēsele un ķermenis atšķiras tā, ka dvēsele veido personības centru, ķermenis -- perifēriju. Tāpēc ķermenis ir dvēseles asistents, tas nekad nav priekšplānā, jo tas ir jāseko dvēselei. Taču dvēsele nespēj sevi iedomāt bez ķermeņa, jo ir pašapziņa, kas ietenojas ķermenī.

Ķermeņa tikumiska jēga ir tāda, ka tas ir nepieciešams nosacījums rīcības iespējai. Nav tīru gribas aktu, kas nebūtu saistīti ar ķermeni, jo pretējā gadījumā griba paliktu vāļņu līmenī, tikai cilvēka iekšienē. Cilvēks ir personība, kurai ir jārikojas, jārealizē lēmumi, kas nav iespējams bez ķermeņa. Citiem vārdiem sakot, izšķirties, demonstrēt gribu ir dvēseles priekšrocība, taču ķermenim tajā jāņem aktīva līdzdalība. Ķermenis ka tāds lēmumus pieņemt nespēj.

3. Tāpēc dvēseles un ķermeņa attiecības pastāv subordinācija: dvēsele pieņem lēmumus, ķermenis -- izpilda, dvēsele vada, ķermenis -- kalpo. Substancionāli tie nav naidīgi. Dvēsele iet ķermenim pa priekšu, ir tā pavēlniece. Dvēsele ir brīva attiecība pret ķermeni un tāpēc arī attiecība pret sevi. Subjekta brīvība izpaužas spējā būt par paklausīgu objektu, un šī iespēja ir viņa būtības ķermeniskais aspekts. Cilvēks ir ķermenis, kas kalpo dvēselei, pretējā gadījumā viņš vispār nav cilvēks. Viņš ir spējīgs dot rīkojumus un vienlaicīgi tiem sekot, t.i., spējīgs uz pazemību un paklausību. Cilvēks vienmēr, darot vie-

nu, isteno arī citu. [..]

Taču gars un dvēsele cilvēka pastāv vienība ar ķermeni. Cilvēka ķermenis ir nosacījums, kas izsaka viņu kā radību, jo tas, kam ir ķermenis, nav Dievs, bet ir galīga būtne, kas lokalizēta telpā un laikā. Ķermenis ir ierobežojums gan attiecībā pre Dievu, gan arī pret citu būtni. Cilvēks nevar līdzināties Dievam. Ķermenis ir līdzeklis, pateicoties kuram cilvēks kustas kopā ar pasauli, ir saistīts ar to, ir ievietots tajā un viņu nosaka tās likumi. "Ķermeņa jēga -- Dieva dotā iespēja izteikt garu un īstenot gribu. Šādi, mūsu gars -- radošu impulsa avots mūsos. Taču bez ķermeņa garīgi ieraudzītais priekšmets nekļūst reāls; tas paliks tikai kā doma, ko neiespējami atšķirt no fantāzijas. Darbība un rīcības akts izriet no gara, taču, dvēseles pastarpināts, tas izpaužas caur ķermeni."<sup>16</sup>

Konflikts starp dvēseli un ķermeni ir grēku krišanas rezultāts. Grēka dēļ cilvēkam ir ķermenis, kas nepakļaujas garam un dzīvo pēc savien likumiem, un gars, kas nespēj valdīt pār ķermeni, vēl vairāk, ķermeni demonstrē savu bezspēcību. Svarīgi saprast, ka šo pretrunu rašanos izraisa gars, t.i., nepaklausība kā grēks ir garīgas dabas parādība: grēks nevis nāk no ķermeņa, bet no gara -- ķermenī. Rezultāta grēko abi: gan gars, gan ķermenis, t.i., grēks kļūst par personības totālu iezīmi, kas noved pie naives, jutēklības uzvaras, brīvības pazaudēšanas (ne formālā, bet saturiskā nozīmē; kas grēko, tas ir grēku kalps). Iepriekšējo harmoniju starp ķermeni un gar var restaurēt tikai ticība.

Šai sakarībā neoortodoksija akcentē īpašo nozīmi, kāda ir ticībai uz Jēzu Kristu, kuru neveido divas daļas, substances (garīgā un ķermeniskā), bet kurš pats ir vienots, vesels cilvēks: dvēsele, kas apveltīta ar ķermeni, un apgarots ķermenis. Kristus, norāda Barts, piedzimst, dzīvo, cieš, mirst un augšāmceļas kā vienots cilvēks; viņā, pretēji grēcīgā cilvēka dzīvei, nevar saskatīt ķermeņa atpalikšanu un dvēseles aizsteigšanos priekšā. Jēzus dzīve ir it kā strukturalizēta no iekšienes, no sevis, un tāpēc tā ir jēgpilna. Viņā dvēsele un ķermenis, vārds un darbs veido nevis haosu, bet kosmosu kā noformētu un sakārtotu veselo. Jēzus ir princips pats sev. Viņā sakrīt pavēle un tās izpilde, plāns un tā realizācija, mērķis un nodoms.

<sup>16</sup> B r u n n e r E. Gott und sein Rebell. -- S. 98.

Jēzus dzīvo suverēnu, vienotu dzīvi, pār kuru viņš valda un ko spēj dot arī citiem (Viņa dzīve nebeidzas ar nāvi).

Tāpēc kristīga kopiena atšķiras no visām pārējām kopienām ar to, ka tās pamats, centrs ir Kristus ticības simbols. Kristus veido kopienā, kas bez Viņa būtu vienīgi tukša fantāzija. Līdzīgi tam, ka Kristus ir dvēseles un ķermena vienība, arī kopiena veido vienību ar Viņu: tur valda kārtība (macekļi paliek par macekļiem, galva -- par galvu, ķermenis -- par ķermeni). Kopiena sabrūk, ja tai zūd šis simbols.

### 5. Mīlestība uz tuvāko

Kristietību parasti asociē ar mīlestības ka augstākā principa iedibināšanu gan cilvēka un Dieva (Dievs ir mīlestība -- Deus caritas est), gan arī cilvēku savstarpējās (mīlestība uz tuvāko, nepieciešamība mīlēt ienaidnieku) attiecībās. R. Bultmans norāda, ka "Šim bauslim vispār ir ta nozīme, ka tā ir vienīga kristīga prasība, jauna ētika, ko atnesis Jēzus."<sup>17</sup>

Lai pareizi izprastu šo bausli, turpina Bultmans, ir jāņem vērā divi momenti: pirmais, Jēzus to neuzskatīja par jaunu bausli; otrkārt, Jaunajā Derībā šis bauslis ir minēts tikai divas reizes -- Kalna sprediķi (prasība mīlēt ienaidnieku) un atbildē par augstāko bausli, kur līdzās nepieciešamībai mīlēt Dievu ir minēta arī mīlestība uz tuvāko.

Prasību mīlēt ienaidnieku var sastapt jau antīkajā pasaulē (piemēram, Seneka norādīja uz nepieciešamību palīdzēt ienaidniekam). No antīkām humanisma, vispirms stoicisma viedokļa, netaisnība nedrīkst graut dvēseles harmoniju. Tikumiskajai enerģijai ir jāpaceļas virs naida: ja tev kāds iesit, macīja stotiņi, tad jāizturas tā, it kā tu būtu sastapies ar ūzeli, ja kāds iesplauj sejā, to jāuztver kā jūras putas, kas iešļakstījušās seja utt. Seneka apgalvoja, ka cilvēks cilvēkam vienmēr ir svēts. Taču galvenais antīka humanisma aspekts saistīts ar to, ka visa uzvedības motivācija izriet no cilvēka; viņam cits ir pašvērtība. Tā kā katrs cilvēks ir vērtība, tad arī nepieciešama mīlestība, filantropija, kuras augstākais sasniegums ir mīlestība uz ienaidnieku.

<sup>17</sup> B u l t m a n n R. Jesus. -- Tübingen, 1964. -- S. 95.

Kristīgā mīlestības koncepcija, rakstā Bultmans, ir principiāli atšķirīga, proti, tā pauž domu nevis par rakstura stingrību un personisko cieņu, bet par palīdzību, atzīstoties no personiskām pretenzijām. Mīlestība uz ienaidnieku nav vis cilvēka kā augstākas vērtības atzīšana, bet gan augstākais sevi parvarēšanas solis: savas gribas uzveikšana. Turklāt konkrēti nekas netiek minēts, kas cilvēkam ir jā dara, jo katrs to var zināt konkrēta situācijā.

Dātiski ir tas, turpina Bultmans, ka prasība pēc tuvāka mīlestības ir saistīta ar nepieciešamību mīlēt Dievu. Nepareizi to saprast tā, ka mīlestība uz tuvāko bāta vienkārši turpinājums mīlestībai uz Dievu. Šī kājda var izraisīt cilvēka pārvērtības apziņu un rezultātā attiecības ar Dievu aizstāt attiecības ar cilvēku; ja ir neiespējami mīlēt Dievu, tad mīlēt cilvēku un tu mīlēsi Dievu.

Neoortodokcija norāda uz šādas aizvietošanas nepamatotību: mīlestībai uz Dievu ir jābūt pirmajā vietā. Jo attiecības, kādas ir cilvēkam pret Dievu, nosaka viņa attiecības pret tuvāko: parvarējis savu gribu, cilvēks ir gatavs upurēt sevi gan Dievam, gan arī tuvākajam. Tuvākais nav līdzeklis, ar kura palīdzību cilvēks var mīlēt Dievu. Ir jābūt patiesai mīlestībai pret tuvāko. Tikai tā arī iespējama mīlestība uz Dievu, kurš arī prasa no cilvēka šo patieso mīlestību. Mīlestība šajā gadījumā nav jūtas, bet gribas akts, jo pamatojas uz Dieva pavēli. Mīlestība ir savas gribas upurēšana.

Paskaidrojot šo tēzi, Bultmans raksta: "Mēs varam to, ko dēvējam par tikumisku darbību, raksturot no diviem aspektiem: 1) tā ir darbība, kas izriet no principa "tev tas ir jā dara"; 2) tā ir darbība, kas skar attiecības starp cilvēkiem, starp "es" un "tu"."<sup>18</sup>

Pirmo tikumiskās darbības variantu nosaka mērķi, kas jā sasniedz, un ideāli, uz kuriem virzāta šī darbība. Šis princips, starp citu, ir galvenais sengrieķu ētiku, kas par augstāko mērķi izvirzīja kādu ideālu (nav svarīgi, vai tas attiecas uz personisko, vai politisko dzīvi), kuru jā sasniedz, apspiežot

<sup>18</sup> B u l t m a n n R. Das christliche Gebot der Nächstenliebe / In: R. Bultman. Glauben und Verstehen. Erster Band. -- Tübingen, 1961. -- S. 229.

kausalības, noformējot stihisko, kultivējot disciplīnu, t.i., audzināšanas ceļā. Šai ziņā citi cilvēki nav "tuvākie", jo gan "es", gan "viņa" ir identī ideju prasību gaismā. Tie nav personisko attiecību kā tad, jo cilvēks cilvēkā saskata nevis personību, bet ideju prasību atbilstību.

Otrais variants ir kristīgas mīlestības princips. Tie rīcības pamats nav saistīts ar to vai citu ideju, bet gan ar pašu darbību. Citiem vārdiem sakot, darbības jēga izpaužas pašā darbības aktā, kas vienīgais tiek arī prasīts. Raksturīgi, ka prasība nezaudē savu spēku tad, kad mērķis ir sasniegts, jo darbības pamats nav ideāls, kas ir jāsasniedz, bet autoritāte, kuras pretencijas vienmēr ir vērstas uz cilvēka "tagadni", kas nemīlīgi atjaunojas. Tas atspoguļojas vārda "tuvākais" -- cilvēks, kas nemīlīgi ir, pieder man, saistīts ar mani un tāpēc ir vēsturisks.

Atbilstot tuvāka mīlestības tēmai, Barts rakstīja: "Viņa nekad negaida, jo ir jau pie mērķa.. Viņa necīnās, jo ir jau uzvarējusi. Viņa ir Eros, kas vienmēr alkst, viņa ir Agapē, kas nekad nebeidzas."<sup>19</sup> Šī mīlestība ir nesavtīga, tās avots -- prasība pēc komunikācijas.

Kristīgu mīlestība, uzskata Bultmans, ir "Es" un "Tu" saistības izpratne, kas nav teorētiska, bet gan praktiska un vēsturiska. Mīlestība atklāj šo saistību katrā situācijā; tā atklāj nevis jēdzienu "tuvākais", bet pašu tuvāko, un ko tā atklāj, tas cilvēkam arī jādara. To, kas ir mīlestība, nevar saprast, ja izanalizē jēdzienu "tuvākais", bet saprast var tikai tad, ja cilvēku uztver, izjūt kā šo tuvāko -- viss ir pilnīgi konkrēts.

Ne tā izriet, ka mīlestību nevar nedefinēt, ne izskaidrot, jo tā ir līdzdalības akts, ko var saprast vienīgi tas, kas jau ir saistīts ar citiem. Uz jautājumu, kas ir mīlestība, var atbildēt, ja pats jautātājs pamato to zina, un tas nav iespējams, ja viņā pašā nav mīlestības. Atbildēt iespējams ne tikai ar vārdiem, bet arī ar darbiem, ko var uztvert kā "mīlestības tekstu". Mīlestību, secina Bultmans, var uztvert tikai ticības aktos un tā atklājas vienīgi ticīgajiem, jo mīlestība uz tuvāko ir patiesa tikai tad, kad tā vienlaicīgi ir arī mīlestība uz Dievu.

---

<sup>19</sup> B a r t h K. Der Rümerbrief. -- S. 479.

## IV. PROTESTANTISKĀS LIEKAS IZSTRĀDĀJUMS

Lūdienu protestantiskā teoloģija savdabīgi interpretē tradicionālās reliģiozās un tikumiskās kategorijas. Pakavēšies pie dažām no tām.

1. Brīvība, grēks, tēģība

Antīkū kultūras kopuma negāja tūlāk par brīvības politiskā aspekta izgaismošanu, pretstatot to verdzībai, ieslodzījumam, u.tml. Kristietība, norāda R. Bultmans, salīdzinājums ar antīko pasauli ir padziļināti izstrādājusi un izpratusi brīvības problēmu: "Vispirms tā nozīmē politisko brīvību, proti, ne tikai neatkarību no svešas kundzības, -- doņ kurac grieķi cīnījās bija gatavi upurēt sevi, -- bet arī pilsoņa brīvību savas valsts, t.i., pilsoņtas, savas politiskās robežas.."<sup>1</sup>

Brīvības priekšnoteikums, mācīja grieķi, ir likumsakarību izziņa, balstoties uz vērojumu, kas arī padara to neatkarīgu (piemēram, no acīmredzīgiem dvēseles stavokļiem, slimībām, kaislībām, ķeimeņa, nāves u.c.). Domešanai ir savā substancio-nāli likumi, kurus nevar traucēt ārējie notikumi. Cilvēka būtība ir prāts, un tieši tāpēc šie likumi ir spēka arī attiecībā pret cilvēku. Griba vienmēr ir virzīta uz augstāko labumu, un prāts, izzinājis labo, virza uz to gribu, tādējādi padarot to brīvu. Jaunais ir saistīts vienīgi ar valdīem, grēks -- ar neprecizitāti. Taču galvenais, uzsver Bultmans, ir tas, ka grieķi domeja: cilvēks pats saviem spēkiem spēj sasniegt labo un tāpēc viņiem neradās jautājums -- vai cilvēka spēkos ir šo brīvības smagumu noturēt?

Šis jautājums ir kristietības uzmanības centru. Kristietībā cilvēka būtība ir nevis prāts, bet gan griba. Lai dziļāk izprastu protestantiskās cilvēka brīvības izpratnes specifiku, nepieciešams pakavēties pie Dieva brīvības izpratnes tradīcijas kristietībā kopumā, jo cilvēka brīvība tiek apjēgta vienīgi konfrontējot to ar absolūto brīvību.

---

<sup>1</sup> B u l t m a n n R. Der Gedanke der Freiheit nach antiken und christlichen Verstandnis / In: R. Bultmann. Glauben und Verstehen. Viertel Band. -- Tübingen, 1967. -- S. 41.



Viena no centrālajām problēmām kristietībā ir: vai Dievs rada labo, vai arī tas, ko rada Dievs ir labais?

Viena tradīcija apgalvo, ka, lai arī ko Dievs darītu, viņš vienmēr rada labo. Tas nozīmē, ka nevis Dieva griba nosaka, kas ir labais, bet tā vop par dievišķu gribu tapēc, ka ir absolūti laba. Dievs ir mīlestība un, ja tas ir tā, tad Viņa griba nevar būt vērtību nozīmē neitrāls varas fakts, kas no citiem atšķiras vienīgi ar visspēcību. Viņa griba nosaka mīlestība, un tas nozīmē, ka Viņa pašu nosaka labais. Labais ir "labais sevi" un pieder Dieva dabai, tapēc arī nosaka Viņa gribu. Piemēram, Augustīns uzskatīja, ka Dievs ir absolūts labums un tapēc Viņš nevar gribēt ļauno. Līdzīgu domu izteica arī Arvīns Toms, norādot, ka Dieva griba ir neierobežota tiktāl, cik tāl tā var vēlēties vai nevēlēties, bet, ja Dievs izšķiras par labu velnei, viņš var vēlēties vienīgi to, kas ir "labais sevi" (turklāt tas nav Dieva ierobežojums, bet gan augstāka pilnība).

Otra tradīcija uzskata, ka šāda Dieva brīvības izpratne ir dievišķās visvarenības ierobežojums. Duns Skots apgalvo, ka nav nekāda "labuma sevi" un par labo jāuzskata tas, ko pavēl Dieva griba, par ļauno -- ko tā aizliedz. Dievs, ko nekad nesaista, var patvaļīgi mainīt savu lēmumu un līdz ar to arī labā un ļaunā sistēmas. Dieva griba ir brīva no visa (tikai cilvēkam ir normas, likumi u.c.) un Viņš rada pasauli tādu, kāda tā ir, nevis tapēc, ka nevarētu radīt to citādu, bet tapēc, ka vēlēties radīt to tieši tādu. Viņš varētu pasaulē noteikt arī citādu kārtību. (Skots atzina tikai vienu Dieva visvarenības ierobežojumu -- prātrunu likumu, jo Dievs nevar vēlēties apaļu kvadrātu). Līdz loģiskam galam šo domu noveda Viljams Okams, apgalvojot, ka nekas nespēj ierobežot Dieva gribu: Dievs varētu vēlēties, lai cilvēks slepkavo, neieredz Dievu u.tml., kas būtu tikpat tikumiski, kā esošā morāles sistēma.

Pēdējai versijai pievienojas Lutērs, nemītīgi atgādinot, ka Dieva gribai nav nekādu cēloņu vai likumu. Nav nekā augstāka par Dievu un tapēc Viņa griba -- likums visiem. Viss norisinās saskaņā ar absolūto Dieva gribu.

Cilvēkam, pēc Lutera domām, nav gribas brīvības, vai,

precīzāk: viņa griba ir totāli sabojāta. Protestantisms vispār māca par cilvēka tautālo sabojātību grēka rezultātā. Tāpēc arī nevar būt pozitīva nozīme atgriešanās par cilvēka gribas brīvību. Ja pieņem, ka cilvēkam šāda brīvība ir, tas nozīmē, ka viņš pats saviem spēkiem var glābt savu dvēseli, kas savukārt noved pie dievišķās visvarenas žēlastības -- Jēzus Kristus -- nolīguma. Taču tad ciešanas ir vērtīgas. Tāpēc cilvēka brīvā griba nevar neko citu, kā vienīgi grēkot, t.i., nevienam rīcības aktam nevar būt pozitīva nozīme glābšanas ceļa meklējumā virzienā.

Katolicisms apgalvo, ka Dievs ir radījis cilvēku brīvu un šī brīvība nezūd arī grēkā. Turpretim Lutera norāda uz cilvēka totālo sabojātību; viņš grēks sakrīt ar gribas intenci. Cilvēkam tiek pieļauta nevis gribas, bet rīcības brīvība. Tāpēc cilvēks nevar darīt labus darbus, lai sevi attaisnotu. Viņš ir spējīgs uz labo tāpēc, ka par viņu ir Dieva žēlastība. Tāpēc ne ticībā, ne ētikā nevar būt nekādas jēgūtības.

Protestantisms, tadējādi, balstās uz diviem principiem: materiālais (attaisno tikai ticība) un formālais (Bībele kā vienīgā autoritāte). Abus saista tas, ka par galveno faktoru tie atzīst dievišķo gribu un noliedz iespēju, ka šī griba kopā ar cilvēka piepūli padarītu viņu par svētu.

Neoortodoksija norāda, ka cilvēks savā būtībā ir brīva būtne, t.i., brīvība ir personiskās esamības sākotnējais elements. Taču savā eksistencē cilvēks ir grēcīgs, bet grēks -- nebrīvības kvintesence.

Tāpēc neoortodoksija savu brīvības izpratni pretstata, pirmkārt, ~~materiālismam~~ ko saprot kā naturālistisko determinismu, jo tas noved pie cilvēka brīvības un līdz ar to, arī atbildības nolīguma vispār, saprotot cilvēku kā dabas daļu, "našīnu". Naturālistisku determinisma pozīcijas atceļ jautājumu par cilvēka eksistences jēgu, jo tai tā ir bezjēdzīga. Arī cilvēka gribas brīvība no šī viedokļa nav pierādāma.

Otrkārt, mūsdienu protestantisms distancējas arī no ideālistiski humānistiskās brīvības izpratnes, kas brīvību saprot kā garīgu parādību. Šīs tradīcijas galvenais trūkums ir tas, ka dabas objektu pasaule ar tai piemītošo dabisko determināciju (dažādu spēku savstarpējo ietekmi) tiek pretstatīta subjek-

tivitātei. "Subjektivitāte" ir "spēja gribēt sevi", tā ir pašnoteikšanās spēja, kas sakrīt ar brīvību kā spēju jūtību iemiesot esošajā, t.i., īstenību. Šajā darbībā cilvēks pārdzīvo savu brīvību. Taču šis pretstatījums liedz iespēju saprast cilvēku viņa veseluma un tāpēc, piemēram, visa ķermeniskā pasaule tiek pasludināta par to, kas cilvēkam traucē, ir viņam apgrūtinājums (miesa -- cilvēka cietums, viņa ierobežojums, t.i., kaut kas tads, kas neattiecas uz viņa būtību).

Neoortodoksija, lai gan tā norāda uz tuvību, kada ir starp brīvības izpratni kristietībā un idealismā, tomēr krasi pretstata sevi abām tradīcijām. Idealisms pamatoja Jauno laiku cilvēka autonomiju, tieksmi saprast pašam sevi no sevis paša. Par šādu cilvēku F.Gogartens raksta: "Viņš pretstata sevi pasaulei, kas viņam ir tikai materiāls darbībai.. Viņam šī brīvība ir kā velte, kas atņem pasaulei dzīvību un padara to par mirušu, sevi bezjēdzīgu veidojumu. Taču šī pasaule, kas pasludināta par mirušu un bezjēdzīgu, atriebjas cilvēkam. Viņam ir jāatbild par šo pasauli, lai attaisnotu savu esību tajā un savu pašapziņu, kas balstās uz pilnīgas brīvības principu kā arī lai neļautu sabrukt savai dzīvei par bezjēdzīgu pasludinātās pasaules priekšu. Ar šo atbildības apziņu.. viņam ir jāvērējas pie pasaules. Tajā pašā laikā viņam ir jāattaisno pašam sevi, jo viņš tas gaitai un notikumiem ir piešķīris jēgu."<sup>2</sup> Cilvēks vēlas piepildīt pasauli ar savu dzīvi un jēgu, tai viņš pretinstāv savā brīvība un neatkarība. Taču pretstats, kā norāda Gogartens, šo bezjēdzību pasaulē palielina. Cilvēks dzīvo ar melīgu atbildību, jo tā ir nepiepildīta, tukša. Atbildība, kas nav atbilde un ko nedzird tas, kas klausas, ir tukša, tā ir fantoms. Tāpēc Jauno laiku cilvēks dzīvo "ho tukšuma tukšumā", no "nekū nekur".

Kā raksta Brunners, kristietīgā brīvības izpratne balstās uz domu, ka "cilvēka sākotnējā (bezgrēcīgā) esamība nav patstāvīga, substancionāla, jo tā ir esamība-no-Dieva (von-Gott-her), Dievā (in-Gott) un virzībā-uz-Dievu (auf-Gott-hin); tā nekad nav neatkarīga esamība, bet gluži otrādi -- atkarīga sevis realizācijā. Tas atšķir radību un Radītāja brīvības.. Tikai Dieva brīvība ir ne-atkarīga (un-bedingte), absolūta bri-

<sup>2</sup> G o g a r t e n Fr. Der Mensch zwischen Gott und Welt. -- Tübingen, 1952. -- S. 25.

vība. Radības brīvība -- atkarīga, relatīva brīvība; brīvība atkarībā."<sup>3</sup> Humanisms nespēj saprast šo brīvību, jo nepazīst Dievu kā absolūtu Kungu.

Neoortodoksija atzīst, ka cilvēkam ".maksimāla atkarība no Dieva ir vienlaicīgi arī maksimāla brīvība, un šī brīvība zūd līdz ar attālināšanos no sava izejas stāvokļa, no Dieva."<sup>4</sup> Paradokss te ir tikai ārējs, no prāta viedokļa, un to atceļ, neitralizē ticība.

Tādējādi brīvība ir atkarība no Dieva. Taču vienlaicīgi cilvēkam rodas izvēles problēma: teikt "jā" vai "nē". No vienas puses, šī izvēles iespēja norāda uz cilvēku sākotnējo nepilnību, t.i., viņa brīvību ierobežo nepieciešamība izvēlēties. Dievam, turpretim, nav ne iespēja, ne arī nepieciešamība izvēlēties. Cilvēka esamību raksturo šie divi momenti; no vienas puses, istenojot savu brīvību, viņš kļūst vai nu par svētlainīgo, vai arī par grēcinieku, turklāt viņš nav spējīgs izvairīties no lēmuma pieņemšanas (katra izvairīšanās jau ir lēmums). No otras puses, tā ir ierobežota brīvība, jo iezīmē robežu starp Radītāju un radību, bet tas nenozīmē zaudējumu, jo piešķir jēgu dzīvei un nosaka tās relatīvo patstāvību. Brīvība piešķir jēgu personiskai esamībai.

Brīvību ierobežo arī cilvēka atbildība, kas saprotama kā atbilde uz Dieva aicinājumu. Tas konkretizē brīvības jēdzienu; tā nav viena vai otra ceļa izvēle krustojumā, jo Dievs cilvēku aicina viennozīmīgi, absolūti un kategoriski. Aicinājums cilvēkam tiek dots kopā ar viņa gatavību izšķirties (cilvēks nav dzīvnieks, ko būtu jāpiespiež). Kristīgam cilvēkam izvēle -- nevis ceļa izvēle, nevis labā vai ļaunā izvēle, bet gan aicinājums izvēlēties komunikāciju ar Dievu. Brīvības burtiska izpratne, t.i., kā izvēle starp labo un ļauno, starp divām iespējām, ir kļūdaina (līdzīgi kā **determinisms** -- kļūdaina atkarības izpratne), tā tikai norāda uz cilvēka grēcīgumu.

Grēks ienāca pasaulē tad, kad cilvēks parādīja nepaklausību, izšķīrās dzīvot bez komunikācijas ar Dievu. Jau Augustīns norādīja, ka ja cilvēks ir grēkojis, tad to ir izdarījis

<sup>3</sup>B r u n n e r E. Gott und sein Rebell. -- S. 70.

<sup>4</sup> ibid. -- S. 71.

viņš pats, un nevis liktenis, nejaušība vai velns (kaut arī tas pavedina uz grēku); viņš pats ir grēcinieks, pateicoties savam lēmumam. Tāpēc "kristīgajā" mācībā par brīvību pirmā teze izsaka domu, ka nebrīvība, kura cilvēks nonāk, pateicoties grēkam, ir nebrīvības brīvība."<sup>5</sup>

Cilvēks grēkā, kas neortodoksāla, ir bezgalīgi attālināts no Dieva. Viņa aicinājums parvēršas par tīru jābūtību. Cilvēks vairs nespēj Dievu; gluži otrādi, ir no Viņa attālināts, atvērtināts no sava Radītāja, dzīvības, mīlestības un labā avota. Tas, ka cilvēkam ir brīvi jādara labais -- bet tieši uz to viņš nav spējīgs, jo ir totāli grēcīgs -- norāda uz cilvēka eksistences bezjēdzību un bezcerīgumu (absurdi skan vārdi: "Dev ir jānīl!"). Vārds "grēcinieks" apzīmē tādu cilvēku, kuram labais ir jādara (bezdievis, kam ir jānīl Dievs).

## 2. Bauslis, likums, šēlastība

Cilvēka pazaudēto brīvību, grēka krišanu un vienlaicīgi cerību uz izpirkšanu un atpestīšanu izgaismo kategorija "likums" un "šēlastība".

Savā sakotnējā stavoklī, pateicoties Dieva Vārdam, cilvēks saņem bausli, kura būtība ir atklāt dievišķo spēku, kas valda pār pasauli, norādīt uz to, kas no cilvēku tiek prasīts, t.i., vispirms mīlestību un uzticību, padevību. Tas, ko Dievs prasa no cilvēka, ir viņa mīlestība un šēlastība. Dievs prasa visu cilvēku. "Mēs visi izceļamies no baušļa, kas dots cilvēka sakotnējā stavoklī. Tā ir piedāvājuma (Angebotes) otra puse, ar ko mūžīgā Dieva mīlestība skar cilvēku.. Viņš aicina mani būt par savu tēlu Viņā. Tā ir Viņa mīlestība.

Viņa piedāvājums vienlaicīgi ir arī uzskatums (Aufgebot), sauciens (Aufruf), bauslis (Gebot).. Bauslis saņemas piedāvājumā.. Tas ir sakums: Dieva-vēlēšanās-būt-priekš-zums primārs ir nevis bauslis, bet gan piedāvājums."<sup>6</sup> Bauslis nav svešs vārds, bet gan vārds, kas uzskādēts ar dieva mīlestību. Baušļa pildīšana nav vis dzīvības priekšnoteikums, bet gan pati dzi-

<sup>5</sup> B r u n n e r E. Gott und sein Rebell. -- S. 74.

<sup>6</sup> A l t h a u s P. Gebot und Gesetz. -- 1952. -- S. 11.

vība. Jo mīlestība un brīvība, uz ko Dievs aicina cilvēku, ir dzīvība, ko Viņš ir radījis. "Dievišķais bauslis apver visu dzīvību, tas ir ne tikai absolūts, bet arī jauts. Tas ne tikai dod priekšrakstu un pavēli, bet arī atļauj. Tas ne tikai saista, bet arī atbrīvo, un tieši tāpēc, ka saista.. Bauslis ir vienīgā pilnvara ētiskajai sarunai,"<sup>7</sup> kas vērsta uz konkrēta cilvēku. Tas ir skaidrs, konkrēts, precīzs līdz pēdējai un atbrīvo telpu paklausībai vai nepaklausībai.

Cilvēks, kā zināms, nepaklausīja Dievam, un tas noveda pie tā, ka bauslis kļuva par likumu (Gesetz) -- piemēroti cilvēka grēkam. Dievišķās mīlestības un bausļa viena viņš sapņā kļuva likuma priekšā. "Dieva Vārds tai netaisnībai, kas ir attiecās uz mūsu gribu, ir dievišķais bauslis.. Mums ir atļauts vieno, mēs varam ticēt -- vie ir dievišķās ētiskās vārdi; mums ir jātic -- tas ir viņa bauslis. Ja ir vienīgā, pilnā ētiskā, kas ietver sevi visu."<sup>8</sup> Šis ticības pamatdokuments noveda pie tā, ka bauslis kļuva par likumu. Neortodoksija mūsu, ka cilvēka atkārtāšana no Dieva ir arī "sākums" morāles un ētiskajai prasībai, kurai ir aizlieguma forma. Tilihs noveda: "Morāles likums ir likums tāpēc, ka cilvēks ir atvešināts no sava strukturālā likuma, kas veido viņa esamības būtību. Šis strukturālais likums viņam pieder. Tas veido cilvēka patieso dabu. Tas kļūst par likumu tāpēc, ka viņš ir atvešināts no tā un pretimstāv tam sava eksistencē."<sup>9</sup> Morāli aizlieguma saturs ir tāds, ka cilvēks faktiski nav tāds, kādas viņam ir jābūt, t.i., viņa eksistence nesakrīt ar būtību. Fikcija kļūst cilvēkam darīt labu, taču tas cilvēkam faktiski nav dots, jo viņš ir atvešināts no sava būtības un dzīvo to spēku iespējās, kas pretimstāv šai būtībai. Tilihs jautā un arī atbild: ". vai var likums, kas paredz plašāku starp mūsu būtību un aktuālo esamību, pamātināt, lai mēs izmainītos virsība no aktuālas esamības uz patieso esamību? Logiski nepieciešamai atbildei jāskan: likums to nespēj. Jo pats likums balstīts uz šo plānsu."<sup>10</sup>

<sup>7</sup> B o r n h o e f f e r D. Ethik. -- S. 214.

<sup>8</sup> B r u n n e r E. Gebot und Ordnung. -- 4. Aufl. -- 1945 -- S. 97.

<sup>9</sup> T i l l i c h P. Zur Ethik. -- S. 41.

<sup>10</sup> ibid. -- S. 46.

Jāteic, ka pastāv liela atšķirība attiecībā starp likumu (lex) un žēlastību (evangelium) interpretāciju katolicisma un protestantisma.

Katolicisms liela mērā ir romiešu disciplināras, audzināšanas un autoritatīvās sistēmas mantinieks un tāpēc arī likumam tas piešķir lielu nozīmi. Katoli bieži uzsver, ka Kristus ir legislators (legistrator), t.i., likumu devējs. Dievs no sākuma dod dabisko likumu (lex naturalis), kas ielikts cilvēku sirdīs, tādējādi apdevinot izpildītājus un sodot tā neievrotājus. Tad seko Mozus likumi -- baušļi (lex Moysis), kurus atceļ, tos izpildot, Kristus, līdz ar to restaurējot dabisko likumu. Kristus likumu sauc lex evangelica, lex fidei vai lex gratia. Katolīca likums un žēlastība netiek pretstatīti.

Ļauters, turpretim, izvirzīja uzdevumu iznīcināt likumu kā disciplināru priekšrakstu, krasi pretstatot lex un evangelium. Kā norādājiem, tā arī valsts likumiem ir jābūt skaidriem, pārskatāmiem, to saturam ir jābūt ierobežotam (atrunas, premissas u.c.), jo tikai tādus likumus cilvēks spēj ievērot. Taču mūsu tikumiskais uzdevums, norāda protestanti, ir bezgalīgs, un tādējādi cilvēks nav spējīgs izpildīt to, ko Dievs no viņa prasa.

Saskaņā ar neoortodoksiju, cilvēka dzīvei zem likuma ir norādījums uz to, ka viņš savu atbildību izprot greizi, neadekvāti, vēl vairāk -- ir zaudējis spēju būt par tikumisku būtni. Morāle vispār, raksta Brunners, ir patiesas atbildības aizvītošana, bet morāle apziņa -- tās nezināšana. Vēl vairāk -- tam, ka cilvēks īsteni nesaprot, kas ir patiesā atbildība, nav uzskatāma pierādījuma par pašu tikumību. "Morāle ir zaudētās atbildības surogāts gan esamības, gan zināšanu aspektā. Morāle attiecībā pret atbildību ir pārpratums, kas parādās tad, kad zūd atbildības jēga un atbildība neistenojas dzīvē."<sup>11</sup> Tikumiskā eksistence ir situācija, kurā iztrūkst tās patiesā avots un jēga, bet jābūtība izsaka bezdibeni starp cilvēku un viņa izcelšanos no Dieva Vārda, kas ir pazaudēts.

No šādas aplamas situācijas, apgalvo neoortodoksija, ir tikai viena izeja, proti: cerība uz žēlastību un ticība Kristus

<sup>11</sup> B r u n n e r E. Gott un sein Rebell. -- S. 15.

upura atpēstojājam spēkam. "Lāc attaisno vienīgi žēlastība, jo mēs mūsu attiecībās ar Dievu esam atkarīgi tikai no Dieva un nekādā gadījumā no mums pašiem. Lāc aptver žēlastība un tas nenozīmē neko citu, kā tikai to, ka mēs ticam. Žēlastība rada ticību, caur ko tā tiek saņemta. Cilvēks nevar saņemt ticību ne ar gribas, ne intelektuāla sprieguma palīdzību. Žēlastība atnāk pie viņa, tā ir objektīva, un cilvēks vai arī ir spējīgs to saņemt, vai arī nav."<sup>12</sup>

Šo aspektu akcentēja jau Lutera, apgalvojot, ka likums neattaisno cilvēku, bet dara glābi pretījo: atver cilvēkam acis un norāda, kāds viņš ir patiesībā. Likums brīda cilvēku un pārvērš grēku, kas no sākuma viņam liekas nenozīmīgs lielums, par nepanesamu smagumu. Tas noved pie tā, ka cilvēks auk bēgt no likuma, līdz ar to grēkojot pret to dabūtā: pārkāpt, izgāst rīcību pret likumu; otkārt, kļūstot par likuma ienaidnieku. Dievs, saka Lutera, izmanto likumu kā veseri, ar kuru palīdzību grauj visas cilvēka ilūzijas par sevi: savu pašpūlniecību, prātu u.c. Tas ir nepieciešams priekšnoteikums, jo Dievs tik ilgi neskar cilvēka dvēseli, kamēr viņam vēl ir paliecināts kaut mazākās cerības glābties saviem spēkiem (kad cilvēks dara to, kas ir viņa spēkos, viņš grēko tāpēc, ka nav spējīgs ne patstāvīgi domāt, ne darboties).

Likuma dēļ cilvēks totāli viņas sevi, atzīst savu absolūto grēcīgumu, kas iedzen izmisumā. Tikai tad, saka Lutera, Dievs piedod viņam grēkus Evangēlijā. Evangēlijs ir dievišķa žēlastība.

Tikai Dievs, līdz ar Lutera atzīst mūsdienu neortodoksija, sniedz žēlastību, dzīvību un mīlestību, jo Viņš atceļ cilvēka kļūdas. Vēl vairāk, Dievs nevis dod kaut ko, bet dod sevi kā Kristu. Kristietība atzīst, ka Dievs mīl cilvēku bez kādiem nosacījumiem, Zūklājot viņam savu gribu, kuras būtība ir dāvata izpiršana. Kristus ir likuma beigas, jo viņš tas saņemts savu būtību, nodomu.

Barta norāda, ka likums ir nepieciešamā Evangēlija forma. "Parasti atšķirības starp Evangēliju un likumu salīdzina ar atšķirībām starp debesīm un zemi, dienu un nakti. Kādi arī attiecības starp saturu un formu apzinā šādu bezgalīgu atšķirību. Bet ko nozīmē šī atšķirība? Šis definējums nenozīmē atšķirības

<sup>12</sup> P i l l i c h    2. Die protestantische Kra // Gesammelte Werke. -- Stuttgart, 1962. -- Bd VII. -- S. 21.



starp lielāko un mazāko, labāko un sliktāko vai pat atšķirības starp dievišķo un cilvēcisko, labo un ļauno! Tas, ka zem debesīm ir cits, ka diena ir diena tikai pateicoties tam, ka pavārs mācās, ka Evggēlijs saturam ir forma -- tas viss ir ne cits Dieva izpaids, bet arī Dieva darbs, kas dod Evggēlijam tāpat kā cilvēciskajam tāpat un mums, cilvēkiem, dod tāpat Evggēliju.. Keskuloies ar to, ka likums nav Evggēlijs, nebūtu mums tas likums tikvišķi arī Evggēlijs."<sup>13</sup>

Likums un Evggēlija dialektika cits neortodoksijas parstavis -- V. Dievsts formālē šūdi: "Likums saturs, proti, tas, ko Dievs vēlas redzēt un kas ir taisnīgs no viņa viedokļa, ir viens un tas pats viņos laikos. Grēcinieku.. likums skar kā lex implenda (likums, kuru jāizpilda): tas tev ir jādarā, lai sevi glābt. Tiesīgo šis pats likums skar pēc saturs ka lex impleta (izpildīts likums): to ir izpildījis Kristus un Viņš to dara nemācīgi. Tagad arī tu to vari, jo esi Kristus". Un tālāk: "Katrā brīdī, kad dievišķais likums skar tieši, tas skar cilvēku, kas ir grēcinieks, bet kas tomēr ir Kristus aicināts. Grēciniekam šis likums nes navi: tev tas ir jādarā, bet tu to nevari. Kristus aicinātajam šis likums nes Evggēlija mierinājumu: Kristus var, un arī tu vari."<sup>14</sup>

### 3. Labais un ļaunais

No kristietības viedokļa augstākais labums ir Dievs. Barts to formālē šūdiem veidiem: "Cilvēka darbība ir laba tikai tad, kadā to svētī Dieva Vārds, kas izpauš sevi Savā Vārdā un bauslī, ir labs. Mēs ar "Dievu" saprotam to, kas atklāj sevi Jēzū Kristā, ir Viņš varens un darbīgs. Viņš ir labs, viņš ir viss labi pilnība, mērogs un avots arī tajā, ko dēvē par labo cilvēka rīcību. Cilvēks darbojas (isteno) labi tik, cik viņš pašmācīgi ieklausās Dieva Vārdā un bauslī."<sup>15</sup>

<sup>13</sup> Glaube und Handeln. Grundprobleme der evangelischer Ethik. -- Bremen, 1961. -- S. 515.

<sup>14</sup> ibid. -- S. 172.

<sup>15</sup> B a r t h K. Die kirchliche Dogmatik Die Lehre von der Sühpfung. Vierter Teil. -- 3.Jd. -- S. 2.

Cilvēka esamība nav iedomājama bez Dieva. Kā katra radība, viņš ir atcēlnēts kaut, un tā tādā ir atbilde uz Dieva sākotnējo aicinājumu. Taču cilvēks atšķiras no visiem citiem radībām, kurās Dieva rādā "gatavas" un kurās tādus arī pakļek, ar to, ka viņš nav pabeigts: viņa būtība iepazīs, ka viņam ir jāpaliek ar Dievu un viņš ir spējīgs to izdarīt. Cilvēka atbilde -- spēja izšķirties, un tāpēc viņa esamība vienmēr ir aktuāla. Šī atbildība nav dota bezskaidri, bet it velte, tā nav prasība, bet pati dzīvība, tā nav likums, bet gan ēstietība. Sākotnēji nav imperatīva "Tev tas ir jādara!", bet ir indikatīvs "Tu esi mans!". Dievs dod dzīvību, bet dod to tādā formā, lai cilvēks to pieņemtu. Tāpēc sākotnējā dzīvība nav jābūtība (Sein-Sollen), bet esamība, kurā nav greku, t.i., ļauna.

Cilvēka nepakļautība, resp. grēka krišana noveda pie tā, ka pasaulē ienāca ļaunais. Ļaunais -- tas, kas dzīvību traucē un to iznīcina; ļaunais ir negatīva atbildība, jo cilvēks, kuram ir jāizšķiras par labu Dievam, izšķiras pret to. Tā ir situācija, kad "telo (Abbild) vēlas kļūt par oriģinālu (Urbild), planēta -- par sauli, kas pati varētu spīdēt."<sup>16</sup>

Ļaunajam, atšķirīgi, nav substanciālā pamata pasaulē. Cilvēks bija brīvs "neielaišt" ļauno pasaulē, taču viņš grēkoja un ļaunais, kļuvis par realitāti, noteica cilvēka dzīvi, pakļāva viņu. Pats cilvēks, apgādina neaprotedzīgā, nav spējīgs ne to uzvarēt, ne atbrīvoties no tā, ne arī mazināt tā slogu. Jābūt cilvēku un līdz ar to arī uzvarēt ļauno pasaulē var tikai dievišķā ēstietība un ticība Kristus iepirkšanas upurim.

Cilvēks nav spējīgs savien spēkiem mainīt šīs pasaules kārtību. "Cilvēks", raksta Barts, "vēlas rīkoties saskaņā ar savu ticību, taču viņš saduras ar tiesībām, ar sabiedrību, kas pretē uz to, lai novērstu viņa rīcību. Lās domoka jautājums: kas mums jādara, kā mums jārikojas, bet tiem (tiesībām, valstij u.c.) jau ir atbilde. Šie institūti apgalvo, ka tie ir ne tikai reālā pastavoši, bet arī tie principi, lomam un tā kārtība, kurus mēs meklējam. Tie prasa atzīšanu un pakļautību. Ja mēs pakļaujamies, tas būs likumības princips, ja nē -- revolūcijas.. Paveicoties ļauna izziņai, kārtības ietvaros dzīst revolucionārs cilvēks, kas grib pārvarēt ļauno, to gāžot no troņa.. Viņš grib veikt ļaunuma vieta likt jaunu.. Viņš aizdrīst,

<sup>16</sup> Brunner E. Gott und sein Rebell. -- S. 30.

ka viņš nav brīvības subjekts.. Viņš uzurpē pozīciju, kas viņam nepieder.. Viņu ļaunums ir pieveicis lielāku mērā, nekā konservatoru, jo ar savu "nē" viņš noliek sevi tik ļoti blīstamā tuvu Dievam."<sup>17</sup> Cilvēku glabj tikai ticība (sola fide), un ļaunuma pretstats, māciņa Kirkegors, ir nevis labais, bet ticība.

---

<sup>17</sup> B a r t h K. Der Römerbrief. -- S. 460-464.

**Arvids Ziedonis**

**Pauls Tillihs, viņa dzīve un darbi**

Paula Tillihs (Paul Johannes Tillich), viens no galvenajiem 20.gadsimta reliģiskiem domātājiem, ir autobiogrāfiska teologs un filozofs -- līdzīgs Sv.Pāvilam, Sv.Augustinam un Mārtiņam Lutera. Tāpēc viņa dzīve un darbi ir būtiski saistīti viens ar otru. Šādu pārskaturojumu viņš izteicis savos autobiogrāfiskajos darbos, piemēram, "Uz robežas" ("On the Boundary"), "Vēstures izpratne" ("The Interpretation of History"), "Protestantu laikmets" ("The Protestant Era"), "Mani meklējumi pēc absolūtiem" ("My Search for Absolutes") un "Autobiogrāfiskas pārdomas" ("Autobiographical Reflections" in "The Theology of Paul Tillich"/ ed. by Charles W.Kegley and Robert W.Bretall). Ļoti vērtīga publikācija par Tillihu ir Vilhelma un Marionas Pauku grāmata "Paula Tillihs: Viņa dzīve un domas" ("Paul Tillich: His Life and Thought", 1976). Vislabākā Tilliha dzīves, darbu un teoloģijas analīze, manuprāt, ir Džons Ņūporta "Paula Tillihs" (John Newport, "Paul Tillich", 1984) un Aleksandra Mekelveja "Paula Tillihs sistemātiskā teoloģija: Apskats un analīze" (Alexander S.McKelway, "The Systematic Theology of Paul Tillich: A Review and Analysis", 1964), kas balstīta uz Tilliha "Sistemātiskās teoloģijas" trim sējumiem.

#### Pirms pirmā pasaules kara (1886—1914)

Paula Tillihs dzimis Vācijā, Prūsijas Brandenburgas provinces Starcedelē (tag. Polijas Starosidle) 1886.g. 20.augusta ev.lut.baznīcas mācītāja ģimenē. Kad zēnam bija 5 gadi, viņa tēvs kļuva par Brandenburgas Šēnfilisas Neimarkes apgabala prāvestu. Paula garīgo un intelektuālo dzīvi dziļi iespaidoja tēvs. Māte viņam veltīja daudz mīlestības

maiguma un dzīvesprieka. Mātes pāragri nāve 1903.gadā viņu dziļi iespaidoja.

Jau agrā jaunībā Pauls Tillihs ar lielu interesi pievērsās dabai un vēsturei. Viņš arī mīlēja Baltijas jūru, kuras krastā gīmone pavadīja vasaras brīvlaikus. Viņš priecājās par Brendenbūrges ainavām, sevišķi laukos. Kad gime ne uz kādu laiku apmetās dzīvot Berlīnē, Pauls Tillihs apmeklēja gimnāziju, kur mācījās latvisku un grieķu valodu un ieguva izcilu klasisko izglītību. 1904.gadā viņš iestājās Berlīnes universitātē, pēc tam studēja arī Tībingenes un Halles universitātes, kā arī Breslavas universitātē, kur 1910.gadā ieguva filozofijas doktora grādu un 1912.gadā tika licenzēts teoloģijā. Abas disertācijas viņš rakstīja par Frīdrihu Šellingu. Daudzas Šellinga tēmas viņš vēlāk izmantoja savā teoloģijā: par keiros, dēmonisko; jaunu filozofisku formulējumu viņš deva kristīgajai ticībai, brīvībai, kultūras izveidei. Pēc studiju beigšanas Tillihs īsu laiku bija mācītāja palīgs vecprāšu Baznīcās draudzēs.

#### Pirmais pasaules karš (1914—1918)

Tillihs brīvprātīgi iestājās vācu armijā kā kaplāns. Par varonību viņam piešķīra divus Dziesas krustus. Tomēr, pieredzējis kara šausmas, Tillihs arvien vairāk sajūta kara bezjēdzību. Tādos brīžos viņš ar lielu interesi lasīja Frīdriha Mišes darbus, kas palīdzēja pārvarēt šos smagos iespaidus. Kā raksta Ronalds Stons, Mišes darbos viņš atrada iespēju uzskatīt dzīvi no jauna, to nebeidzami apliecinot. Tas atgādināja Mārtiņa Lutera uzskatus. Mišes darbos viņš saskatīja arī protestu pret buržuāzījos reliģiskajiem, politiskajiem un sabiedriskajiem uzskatiem.

Kāre pārdzīvojumi modināja interesi par politiskajiem notikumiem. Tillihs apzinājās, ka karš ir dažādu sociālu veidojumu mijiedarbības neizbēgama konsekvence, un pārmeta sabiedrībai, kas bija pieļāvusi šādu konfliktu. Pirmais pasaules karā Vācija zaudēja 2 miljonus cilvēku, 4 miljoni bija ievainoti, 1 miljons karavīru bija krituši gūstā vai pazuduši kara laukā. Tillihs pamatīja arī nacionālisma

brīdīšanas un tiekšanās pēc politiskas varas, un izdarīja secinājumu, ka nepieciešams izveidot reliģisku sociālismu kā pretspēku varas netaisnīgai izlietošanai. Viņš pārslēdzās no savas konservatīvas pagātnes uz radikāliem mērķiem savu jaunbredzāto mērķu sasniegšanai.

#### Mācību spēks vācu universitātēs (1919-1933)

1919.g. pavasarī Tillihu iecēla par privatdocentu Berlīnes universitātē. Viņa pirmais lekciju kurss bija "Krievietība un sociālās problēmas". Tilliha pirmā publiskā lekcija "Par teoloģijas ideju kultūru" guva lieliskas atsaukmes Berlīnes Kanta biedrībā. Šajā laikā viņš arī iestājās par Beasices un valsts separātismu. 1923.gadā Tillihs kristiešu un nekrīstiešu intelektuāļu biedrības "Kairos" žurnālā publicēja garu eseju "Reliģiskā sociālisma pamatprincipi", publicēja teoloģisku kritiku par Kārļa Bārta teoloģisko pozīciju.

Šis pēckare posms bija ļoti grūts arī Tilliham personiski. Viņš izšķīrās no savas pirmās sievas un pēc dažiem gadiem apprecējās otrreiz.

1924.g. pavasarī Tillihs pieņēma docenta vietu Mārburgas universitātes teoloģijas fakultātē, aizvietojojt slaveno Rūdolfu Oto. Mārburgas teoloģijas fakultāte bija galvenokārt neortodoksa. Diemžēl Tilliha pētījumi par attiecībām starp reliģiju un kultūru nevienu neinteresēja. Visi runāja tikai par Kārli Bārtu. Ap to pašu laiku Mārburgā lasīja lekcijas arī Rūdolfs Bultmanis un Mārtiņš Heidegers, un Tillihs sadraudzējās ar Heidegeru. Tillihs sāka rakstīt savu sistemātisko teoloģiju. Viņš arī publicēja grāmatu "Reliģiskā situācija" ("The Religious Situation", 1925), ar ko kļuva pazīstams visā Vācijā un kas pavēra ceļu uz Drāzdenes Tehnisko institūtu, kur viņš darbojās kā profesors no 1925. līdz 1929.gadam humanitāro zinātņu nodaļā. Šai vietai viņu ieteica slavenais filozofs Rihards Kroners, kas vēlāk kopā ar Tillihu lasīja lekcijas Ņujorkas Ūnijas teoloģiskajā seminārā. 1926.gadā Tillihs rediģēja divsēju-

mu darbu "Kairos" ("Kairos"), kurā publicēja arī divas savas esejas. Drēsdnē viņš lasīja lekcijas un publicēja darbus par dēmonisko. No 1927. līdz 1929.gadam viņš Leipcigas universitātē katru otro nedēļu lasīja arī sistematisko teoloģiju. 1928.g. pavasarī Tillihs kopā ar 30 citiem reliģiskajiem sociālistiem piedalījās trīsdienu konferencē Heidelbergā. Šeit viņš izkristalizēja savu viedokli par sociālisma teorētiskajiem pamatiem.

1929.gadā Tillihs kļuva par Frankfurtes universitātes profesoru. Tā bija moderna augstskola, kas ļoti atšķīrās no tradicionālajām prūšu universitātem. Fakultātē gandrīz visi lektori bija ebreji, Tillihs tajā bija vienīgais kristīgais zinātnieks. Viņu sauca "Tāvils sters jūdijem". Tillihs līdzstrādnieki bija Karlis Mannheim, Karlis Reinholds, Ēriks Fromms, Herberts Markuze, Kurts Gādšteins. Vairums no viņiem pēc tam, kad Hitlers viņus padzina, darbojās kā profesori ASV universitātes. Sākuma gados Frankfurtes universitātē Tillihs lasīja lekcijas par reliģiju un kultūru, par laikmeta situāciju, par reliģisko jārūvējumu un reliģijas būtību, par vēsturi un filozofiju un reliģijas filozofiju. Studentu un līdzstrādnieku vidū viņš kļuva ļoti populārs.

1929.gadā, baidīdamies no augošajām nacistiskā nacionāl-sociālisma briesmām, Tillihs neļabprāt iestājās sociāldemokrātu partijā. Viņš bija viens no galvenajiem, kuri ierosināja dibināt jaunu neatkarīgu sociālistu mēnešrakstu "New Pages for Socialism" (Jaunes lapas sociālismam), un viņš arī uzrakstīja tā pirmo ievadrakstu "Sociālisms". 1933.g. jūnijā nacisti aizliedza šo publikāciju. Jau 1932.gadā Tillihs bija pretojies nacismam publikācijās uz teoloģiska pamata (raksts "Desmit tēzes par baznīcu un Trešo Reichu" "Ten Theses On the Church and the Third Reich") un grāmatā "Baznīca un Trešais Reiks" ("The Church and the Third Reich"). Hitlers saņēma vienu mēnešraksta eksemplāru. Šajā rakstā Tillihs aizrādīja, ka nacistu mīts par asiju un rasu tīrību ir atkāpšanās uz pagānismu un Dieva un humanitātes noliegšana. Tillihs tāpēc uzsvēra, ka "protestantismam jāstāv pret kārskrusta hečorismu un par krustu". 1933.gadā viņu iecēla par Frankfurtes universitātes filozofijas pa-



kultūtes dekānu. Viņš izteica protestu pret satracinātajām nacistu trieciendalēm un nacistu studentiem, kuri piekāva kreisā spārna un ebreju studentus. Tillihs pieprasīja, lai nacistu studenti tiktu izraidīti no universitātes.

Šajā laikā viņš saka rakstīt arī vienu no savām svarīgākajām grāmatām "Socialistu lēmums" ("Socialist Decision") un publicēja to Potsdamā 1933.gadā. Nacisti šo grāmatu izmantoja pret Tillihu, lai viņu atlaistu no Frankfurtes universitātes, bet šo grāmatu lasīja arī tie, kas otrā pasaules karā pretojās Hitleram. No šīs grāmatas izauga arī Tilliha vēlākā publikācija par abstrakto politisko filozofiju "Mīlestība, vara un taisnība" ("Love, Power and Justice"). Kad 1933.gadā Hitlerš kļuva Vācijas kanclers, Tilliha grāmata "Socialistu lēmums" tika aizliegta un žurnāls "Jaunās lapas sociālismam" tika slēgts. Frankfurtes universitāti denoncēja par antivācisku un proebreju skolu un 1933.g. 13.aprīlī Tillihu un 11 ebreju profesorus atlaide no darba. Gada laikā no vācu universitātēm tika atlaisti 1 684 zinātnieki.

1933.g. 10.maijā nacisti Frankfurtes pilsētas laukumā dedzināja nevēlamas grāmatas. Publiski tika sadedzināta arī Tilliha kontroversālā grāmata. Tillihu uzskatīja par Vācijas valsts ienaidnieku. Tajā pašā laikā Ņujorkes Ūnijas teoloģiskā semināra prezidents Henrijs Slons Kofins un Reinholds Hibūrs nolēma Tillihu aicināt viesoties Ūnijas teoloģiskajā seminārā. Katrs semināra pasniedzējs brīvprātīgi ziedoja 5% no savas algas, lai Tilliham iznāktu alga par akadēmisko gadu. Tillihs labprāt pieņēma aicinājumu un 1933.g. oktobrī kopā ar dzīvesbiedri izbrauca no Hamburgas uz Ņujorku, lai sāktu jaunu dzīvi Amerikā.

#### Pirms otrā pasaules kara

No 1933. līdz 1939.gadam Tillihs cītīgi mācījās angļu valodu un iepazīnās ar jaunajiem apstākļiem Ņujorkā, kas viņam atgādināja Berlīni. Viņš uzsāka darbu Ūnijas teoloģiskajā seminārā kā lektors, un pagāja 3 gadi, līdz viņš saņē-

ma māža darba nodrošinājumu, un vēl 3 gadi, līdz viņš kļuva par profesoru. Tad viņam bija jau 54 gadi. Sākumā viņš mācīja baznīcas vesturi (no Reformācijas līdz modernajam laikmetam), vadīja seminārus par Luteru, Kalvinu un savu paša sistemātisko teoloģiju. Vienlaikus viņš mācīja arī filozofiju Kolumbijas universitātē. Tillihs Ņūjorkas teoloģiskā semināra programmā ievēda filozofiskās teoloģijas kursu, kas izveidojās par vesulu nodaļu. Šajā nodaļā viņam kā profesors piebiedrojās Rihards Kroners.

1934.gadā Tillihs ļoti aktīvi iesaistījās teoloģisko jautājumu diskusiju grupā pie Reinolda un Riharda Kibariem, Rolanda Beintona (luterisma pētnieks no Jēlas universitātes), Džordžu Tomasa, Džona Kekeje un Henrija von Dāvena. Viņu diskusijām Tillihs, starp citu, nolāsīja arī savu rakstu "Pasauls situācija", kura mērķa bija nodibināt iestādījumu, kas novērstu totalitārisma absolūtismu un individuālista liberālismu. Tillihs uzsvēra, ka cilvēka tiesības ir jāaizsargā.

Lei gan Tillihs mēģināja pielāgoties jaunajiem dzīves apstākļiem un jaunajai kultūrai Amerikā, viņš tomēr ilgojās pēc Eiropas. Tāpēc 1936.g. pavasarī un vasarā viņš pavadīja, organizējot Oksfordas ekumēnisko konferenci nākamajam gadam. Viņš apmeklēja arī Holandi, Beļģiju, Franciju, Šveici un Itāliju, bet ne Vāciju. Tillihs saprata, ka karš ir neizbēgams, tāpēc ka ir izveidojušies tragiski un dēmoniski elementi. 1936.gadā viņš publicēja savu autobiogrāfisko esēju "Uz robežas" ("On the Boundary").

Kad Tillihs atgriezās no Eiropas ceļojuma, Ņūjorkas teoloģiskais seminārs izveidoja filozofiskās teoloģijas katedru — pirmo Amerikā — un piešķīra to Tilliham. 1937.g. martā viņu iecēla par docentu un pēc trīs gadiem par profesoru. 1937.gadā viņš piedalījās Oksfordas konferencē, kur uzsvēra, ka "Dievs bieži runā skaidrāk caur tiem cilvēkiem, kas ir norūpējušies par sociālām tiesībām un kuri ir baznīcas ienaidnieki, nekā caur tiem, kas gan runā baznīcas vārdā, bet neizrāda sociālu atbildību." Interesanti, ka šī konference vēlāk izveidojās par Pasauls baznīcu koncilu (World Council of Churches), kas savā darbībā nostājās arī pret vācu antidemītismu. Nacistu uzbrukumu ebreju ticī-

bet Tillihs uzskatīja par uzbrukumu kristietības Dievam. Šajā laikā Tillihs arī apzinājās, ka jebkāds kompromiss ar nacismu ir neiespējams, tāpēc viņš prasīja cīnīties pret to līdz nāvei.

1939.gadā Tillihu ievēlēja slavenajā Amerikas filozofu kluba, kur no Amerikas austrumpiekrastes drīkstēja piedalīties tikai 25 filozofi. Šeit pārrunās ar amerikāņu filozofiem Tillihs daudz ko ieguva, viņš regulāri piedalījās ikmēnešu sanāksmēs, līdz 1962.gadā pārcēlās strādāt uz Čikāgas universitāti.

### Otrais pasaules karš (1939—1945)

Kad 1940.gadā sākās otrais pasaules karš, Tillihs pieņēma Amerikas Savienoto Valstu pavalstniecību. Viņu iecēla par Uniņas teoloģiskā semināra profesoru. Tajā pašā gadā Jēlas universitāte viņam piešķīra teoloģijas goda doktora titulu. Tillihs šajā laikā ļoti interesējās par psihologiju un iestājās Ņujorkas psiholoģijas grupā, kuras biedri bija arī tādas slavenības kā Rolo Meijs, Sāvards Hiltners, Deivids Roberts, Eriks Fromms un Rute Benedikte.

No 1941. līdz 1943.gadam Tillihs bija žurnāla "The Protestant Digest" ("Protestantu viedoklis", vēlāk "Protestants") galvenais redaktors. Tillihs tur popularizēja uzskatu, ka politika nevar būt absolūti kristīga, bet tikai nebeidzami relevanta un noderīga priekšpēdējā pakāpē. Šajā laikā Tillihs sagatavoja arī 109 politiski reliģiskas runas, kuras katru nedēļu pārraidīja vācu valodā uz Vāciju. Šajos radio raidījumos Tillihs runāja par jaunām cerībām, par jaunu Vāciju, kad Hitlers būs pieveikts. Viņš uzsvēra, ka protestantu baznīcām nepieciešams pretoties nacismam, lai panāktu Hitlera gāšanos, bet arī norādīja, ka tām jābūt gatavām dārgi maksāt par jaunas iekertes celšanu. Karam beidzoties, viņš lūdza vācu tautu kapitulēt, pirms visu zeme ir sadragāta gruvešos. Tillihs runāja par atjaunošanos un taishību pasaulē. Viņš kļuva par koncila vadītāju Jaunā demokrātiskā Vācijā. Koncils darbojās antinacistu vācu bāgļi, kas 1944.gadā publicēja programmu par demokrātisku Vā-

ciju. Tiliha grupas programmu atbalstīja daudzi pazīstami amerikāņi: starp tiem bija Reinholds Nibūrs, Normans Kuzins un Džons Dūijs. Tiliha grupas programma prasīja atbrūgotu, bet ekonomiski un politiski nesadalītu Vāciju. Viņi pieprasīja uzturēt Vācijas ekonomisko speku un to iekļaut pārējā Eiropā. Viņi aicināja uzturēt un veicināt Vācijas veselīgos elementus.

#### Pēckara gadi

Tikko otrais pasaules karš bija beidzies, Tilihs uzņēma sakarus ar savu ģimeni un draugiem Vācijā. Hailas universitāte viņam piešķīra agrāko titulu un akadēmiskās tiesības. 1948.gadā viņš uz neilgu laiku viesojās Mārburgas un Frankfurtes universitātes un pats ar savām acīm redzēja lielo Vācijas postu. Viņam nepatika arī tā laika sociāli kultūrālais virziens vācu kristietībā. Savā ceļojumā viņš nolasīja 19 dažādas lekcijas un tikās ar Kārli Bārtu. Tajā laikā galvenais temats bija vācu veinas apziņa. Tas saistījās ar totalitāriskām tendencēm un gaužām maz ar kultūras radīšanu. Berlīnē Tilihs tikās ar saviem agrākajiem studentiem un pat ar savu pirmo sievu Grēti. Berlīnes Brīvā universitātē viņš nolasīja lekciju "Kristoloģija un pasaule".

Tilihs izjuta lielu atbildību par pēckara Vācijas gari un intelektuālo attīstību, tādēļ viņš nopietni apsvēra iespēju pieņemt dažu vācu universitāšu, piemēram, Mārburgas, Frankfurtes, Hamburgas, Berlīnes darba piedāvājumus. Tomēr galu galā viņš nolēma atgriezties Amerikā 1948.gadā, jo situācija Vācijā bija pesimistiska — Vācija bija sadalīta un cilvēki zaudējuši drosmi. Tāpēc viņš turpināja darbu Īnijas teoloģiskajā seminārā, tajā pašā laikā lasīdams lekcijas citās Amerikas pilsētās un arī Eiropā. Seminārs viņam bija it kā tilts starp Ameriku un Eiropu. Šis bija viņa visraženākā darbe laiks.

### Esejas un sprediķi

14 gadus strādādamas par mācību spēku Eiropā, Tillihs sacerstīja vairākas grāmatas, kuras tagad pārtulkoja un publicēja Čikāgas universitātes profesors Džeimss Luters Adams. Starp tām bija Tillihs eseju krājums "Protestantu laikmets" ("The Protestant Era", 1948) par reliģiju un kultūru — reakcija uz dehumanizāciju, bezjēdzības sajātu un izmisumu sabiedrībā sakarā ar industriālās tehnoloģijas attīstību. Lai atspēkotu šos negatīvos dzīves aspektus, Tillihs uzsvēra garīgās reformas nepieciešamību. Tajā pašā gadā tika pārtulkoti un publicēti arī Tillihs sprediķi ar virsrakstu "Pamatu satricināšana" ("The Shaking of the Foundations", 1948). Vēlāk tika izdoti sprediķu krājumi "Jaunā būtne" ("The New Being", 1955) un "Mūžīgā tagadne" ("The Eternal Now", 1963). Šos sprediķus, kurus Tillihs lielākoties bija teicis Unijas teoloģiskā semināra kapelā, ar lielu interesi lasīja gan teologi, gan laji un plašā sabiedrība. Tajos viņš reliģiskus jēdzienus nesaUCA ar jaunies vārdiem: grēks kļuva "atdalīšana" (separation) vai "atsvešināšanās" (estrangement), Dievu viņš nesaUCA vārdā, bet teica "Būtības pamats" (The Ground of Being). Kristu viņš salīdzināja ar "Jaunu būtību" (New Being). Svētais Gars kļuva par "Garīgu klātbūtni" (Spiritual Presence). Savu sprediķu pamatā Tillihs vienmēr ņēma Bībeles tekstu, un vienmēr lika, it kā viņš sprediķotu pats sev.

### Tillihs sistematiskā teoloģija

1951.gadā Tillihs nolasaUCA lekciju ciklu Skotlendas universitātē Glasgovā un Berlīnes Brīvajā universitātē. No šīm slavenajām lekcijām izauga viņa "Sistematiskā teoloģija", kas publicēta trīs sējumos (1951, 1957, 1963).

Jau pirmajā sējumā Tillihs gāja tālāk par parastajām alternatīvām starp amerikāņu liberalismu un kontinentālo

ortodoksi. Viņa metode ir apvienot eksistenciālus jautājumus ar teoloģiskām atbildēm. Katrā no piecām sistēmas daļām ir divi segmenti. Pirmajā segmentā viņš uzstāda eksistenciālus jautājumus, kas ietverti kādā centrālā filozofiskā konceptā: piemēram, pirmajā sējuma šādā veidā ir apstrādāti koncepti "prāts" un "būtne", otrajā — "eksistence", trešajā — "dzīve" un "vēsture". Otrajā segmentā viņš attīsta teoloģiskus konceptus, kas spēj dot atbildi uz eksistenciāliem jautājumiem. Garīgās, dievišķās atklāsmes doktrīna noraida gan dabisko, gan arī pārdabisko; atklāsme ir nevis informācija par dievišķām lietām, bet ekstātiska dievišķa manifestācija prāta dzīvē. (Tillihs Dieva vietā lieto izteicienu "prāta pamats-ground of reason.") Dievs ir nevis kāda būtne, kas dzīvo blakus citām būtnēm, bet Būtība — pati (Being-itself) vai arī būtības spēks visā un pāri visam, t. i., kā zinātns, esošs, personīgs, kā gars, kā trīsvienība, kā radītājs, imponents un transcendants; Dievs kā pamats visam radošajam, Dievs kā dievišķā mīlestība un taisnība. Tillihs noraida tradicionālos naturālās teoloģijas Dieva esamības argumentus (ontoloģiskos, kosmoloģiskos un teleoloģiskos).

Tillihs "Sistemātiskās teoloģijas" pirmajā sējumā runā par prāta iekšējiem konfliktiem. Meklējumi pēc "atklāsmes" kļūst par pilnīgi integrālu sastāvdaļu prāta meklējumos. Līdzīgā veidā "būtnes" iekšējais nemiers noved to pie atziņas, ka būtnes meklējumi pēc Dieva kā visas būtības pamata ir pilnīgi integrāla finītas būtnes sastāvdaļa. Apoloģētiskais svarīgums šeit ir tāds, ka šis atzinums atbrīvo mūs no idejas par Dievu kā būtni, kuras eksistence vai neeksistence ir diskutējama. Dievu novār padarīja par objektu; reliģiskās zināšanas nepieciešamības dēļ ir vienkāršas.

Otrajā sējumā risināto jautājums par būtnes būtību un eksistenci, kas saistīta ar nepilnībām un atsvešināšanos caur grēku, ar domām par pilnīgu brīvību — pat līdz pašiznīcināšanai, par dēmonisko, par ļaunuma pasaulē, par nāvi, vainas apziņu, sāpēm un ciešanām, vientulību. Šie konflikti noved nepilnīgo būtni pie dzīves un meklējumiem pēc pauglabošanas — kas nepilnīgai būtni ir neiespējama — līdz histēriji par "Jauno būtni", kas ir Kristus, Postitājs — ne tikai vēsturisks, bet pārvēsturisks, vienreizējs un universāls notī-

kums, simbols mūsu ciešanās, atdzimšanai un transformācijai "jaunā bātnē". "Jaunā bātnē" — doktrīna par Kristu — ir Tillihs sistēmas centrālā ideja. Tillihs vispirms norāda uz cilvēku neapmierinātību ar to, ka viņš ir greķis, ka viņš ir atsvešinājies no sevis, no pasaules un dievišķā pamata. Šī situācija spiež viņu meklēt stāvokli, kurā atsvešināšanos un visas ar to saistītās ciešanas tiktu uzvarētas, izlīdzinoties un apvienojoties. Tas ir meklējums pēc Kristus, jo tikai Kristū cilvēks var atdzimt un pārvērsties jaunā bātnē.

Tillihs mēdz runāt nevis par Jēzu Kristu, bet par Jēzu kā Kristu, lai uzsvērtu piramktīri faktu, ka Jēzus ir no Nācaretes, otrkārt, faktu par tiem, kas viņu uņņēma kā Kristu. Jēzus ir "svaidītais", jo viņš saņēma uņņevumu būt par Kristu, job — viņš kļuva Kristus. Jēzus kā Kristus pārspēj eksisten-  
ci kā atsvešināšanos (greķu), konfliktu (ļauņo) un pašiznīcinā-  
šanos (nāvi). Tillihs nedeklarē lide ar Nīkajas un Halkedonas inkarnacionālajām kristologijām, ka Jēzus Kristus bija "pa-  
tiess Dievs un patiess cilvēks". Tā vietā viņš uzsver adop-  
tēšanas pozīciju — ka Dievs aicināja Jēzu, un Jēzus paklau-  
sīja Dievam un kļuva Kristus. Tillihs bija pārliecināts,  
ka Jēzus kā Kristus ir atbilde uz cilvēka ļautājumiem un pie-  
pilde cilvēka garīgo mēklējumu. Krusts ir reizē notikums  
un simbols, un arī augšāmcēļšanās ir reizē simbols un noti-  
kums. Kristus mēskļi šo notikumu nosauca par "Kristus  
augšāmcēļšanos". Ticību uz Kristus augšāmcēļšanos nevar vai-  
rot vai mazināt ar vēsturiskiem pētījumiem, jo ticība balstās  
uz pārdoļvojumu — "satverts ar Jaunās bātnes spēku". Tici-  
ba ir pati sevis garantija.

Tillihs mēdz apvienot augšāmcēļšanos, Svētā Gara izlie-  
šanu (Vasarsvētkos) un debesbraukšanu vienā notikumā, lai  
gan debesbraukšanai ir zināma finalitāte, kuras nav abiem  
pārējiem notikumiem. Tilliham tātad ir imerents uzskats par  
augšāmcēļšanos, ko apstiprina kāda cilvēka ticība uz Jēzu  
kā Kristu Svētā Gara klātbātnē.

Tillihs arī norāda, ka Jaunajā Derībā ir daudzi simboli  
un stāsti, kas apstiprina un apraksta Jēzuskrustu: stāsti-  
jums par viņa piedzimšanu, viņa nabadzību, bēģšanu uz

Egipti, **Viņa** vientulību, ciešanām — tas viss norāda, ka dievišķā pašmanifestācija zemojās eksistenciālās atsevišķības situācijā, un Viņš spēja šos apstākļus pārvarēt Jaunās būtnes spēkā. Kristus augšāmcelšanās stāsts ir paredzams arī no notikumu un simbolu lielā skaita Bībelē: Viņa priekšeksistence, pēceksistence, Viņa brīnumainā piedzimšana (virgin birth), transfigurācija un daži brīnumdarbi. Citi simboli, kas ir saistīti ar augšāmcelšanos, debesbraukšanu un Kristus sēdēšanu pie Dieva labās rokas, ir: Vasaravētki ar Svētā Gara izliešanu, zelta laikmets, otrā atnākšana un pastardiens.

Beidzot, savā iztirzājumā par Kristu Tillihs norāda, ka pestīšana var nākt tikai kā Dieva dāvans caur Kristu, jo Kristus ir beidzamā, pilnīgā un nepārspējamā Dieva atklāsmē. Kristū var atrast pilnīgu, skaidri saprotamu Dieva atklāsmi, kas nozīmē, ka jebkādas eksistenciālās pārvērtības, kuras būtu bijušas iespējamās Kristū kā cilvēkā, ir sadūšas. Tillihs pestīšanas doktrīna ir izteikta jēdzienos "atdzimšana", "taisnība". "sanktifikācija". Atdzimšana vai otrreizējā piedzimšana ir cilvēka esamības (self) kā atsevišķas eksistences un viņa sākotnēji dotās būtības (Dieva) apvienošanās. Cilvēks šajās jaunajās attiecībās ieliet ar savu personisko būtību. Šī atdzimšana ticībā uz Jēzu kā Jaunās būtības nesēju dod istu, tomēr vēl nepilnīgu pašrealizāciju. Caur taisnošanu cilvēks sajūt, ka Dievs viņu pieņem. Tas notiek pēc atdzimšanas, jo ticība ir taisnošanas priekšnoteikums, un tas nozīmē, ka cilvēks jau ir "dievišķās klātienēs pārgemts".

Trešajā sējumā Tillihs iztirzā eksistenciālus jautājumus par dzīvi, tās neskaidribām un nonoteiktībām, par pašaktualizāciju kā pamatfunkciju katrai būtnei dotajā brīvībā, par meklējumiem, radošo darbu un atvērām garīgajām dimensijām, par Garīgās klātienēs manifestāciju — dievišķais gars cilvēciskā garā, par Garīgās klātienēs manifestāciju cilvēces vēsturē, par Garīgā klātienē un neskaidribām reliģijā (garīgajā kopībā, Baznīcā, baznīcās), par ontoloģisko raksturu garīgajai kopībai, par ticību un mīlestību baznīcu dzīvēs, par reliģijas uzvaru ar Garīgo klātienē un protestantu principiem, par



Garīgā klātienē un nenoteiktībā kultūrā, par Garīgās klātienē dziedinošo spēku, par Trīsvienību, par vēsturi un tās neklājumiem pēc Dieva valstības, par Dieva valstību vēsturē un, beidzot -- par Dieva valstību un vēstures galu kā māžīgo dzīvi un dievišķo dzīvi.

Ticība Tillihs uzskata par Dievišķā Gara iedarbību, nevis cilvēka pašā intelektuālu vai morālu sasniegumu. Cilvēks ir attaisnots un pieņemts pēc tam, kad viņš ir jaunās būtnes pārņemts. Tā jūsupret kā attaisnošanu caur šēlastību ticībā. Tillihs uzskatīja, ka tikai Dievs var attaisnot savā šēlastībā, bet ticība, kas spēj pieņemt šo attaisnošanu, ir pieredzē pamatots ceļš, pa kuru Dieva šēlastība iestravo uz cilvēku. Tilliham atdzimšana un attaisnošana ir viens un tas pats -- abi nozīmē apvienošanos ar to, no kā cilvēks iepriekš bija atsevišķinājis. Tas īstenībā nozīmē to, ka Dievs attaisno tos, kas nav attaisnojami, un pieņem tos, kas nav pieņemami. Beidzot, tas process, kurā jaunās būtnes spēks pārvērš personisko un kopību, reizē iekšpus un ārpus Baznīcas, ir sanktifikācija, un šis process ir Svētā Gara darbs vēsturē.

"Sistemātiskās teoloģijas" trešajā sējumā Tillihs ieskaidro savu "dzīves filozofiju": doktrīnas par garu un Baznīcu, trīsvienības simbolu, vēstures attiecībām ar Dieva valstību un eshatologiskos simbolus. Viņš norāda uz to, ka dzīves problēma ir nenoteiktība. Ikviens dzīves process sētur sevi sava pretmetu, tāpēc cilvēks cenšas pēc noteiktības jeb pēc dzīves Garīgās klātbūtnes iespaidā. Šī Garīgā klātbūtnē uzvar negativismu reliģijā, kultūrā un morālē, un simboli, kas paredz māžīgo dzīvi, dod atbildi uz dzīves problēmām. Trešajā sējumā Tillihs izstrādā doktrīnu par Baznīcu, norādot, ka baznīca būtība ir garīgā kopība, kas ir Garīgās klātienē iespaida rezultāts uz kādu kopību. Ar garīgās kopības spēku tiek izkerota cīņa pret neskaidribām baznīcās. Vēstures nenoteiktība pastāv tāpēc, ka tā nespēj aktualizēt savas galamērķus. Vēstures gaitā no vieniem elementiem izaug jauni; šajā procesā pastāv iznīcināšanas iespējas, ja revolūciju nomaina reakcija, tradīciju -- reforma. Vēstures nenoteiktības pārvar Dieva valstība, jo krējās pretēstības nebūtībai simbols ir spēka, un Dievs ielieto

šo spēku. Katra Dieva valstības uzvara vēsturē ir uzvara pār spēka saīršanas sekām. Galīgā uzvara tomēr paceļ jautājumu par eshatologiju, un tam atbild ar simboliem par vēstures beigām, kur vēstures galemērķis ir sasniegts. Dievišķā "atmiņa" (pestardienā) spriež tiesu par vēsturi, izņem negatīvo kā negatīvo un pozitīvo kā pozitīvo. Eshatoloģiska panenteisma viss atgriežas pie Dieva — visa sākuma un pama. Ar šo doktrīnu Tillihs beidz savu "Sistemātisko teologiju".

### Lekcijas

1951.g. rudenī atvaļinājuma laikā Tillihs lasīja lekcijas Virdžīnijas universitātē. Šīs lekcijas publicētas grāmatā "Bibliiskā reliģija un meklējums pēc Galīgās realitātes" ("Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality"). Tillihs uzsver vajadzību galīgi apvienot bibliisko simbolismu un filozofisko meklējumu pēc būtības. Pēc viņa domām, nav iespējams atšķirt vienu no otra.

1952.gadā Tillihs publicēja savu vispopulārāko grāmatu "Drosme būt" ("Courage to Be"). Tajā viņš uzsver, ka 20. gadsimta lielā šīs problēmas ir bailes un nenozīmība (meaninglessness). Ir atšķirība starp neirotiskām bailēm, kuras bieži var izārstēt, un eksistenciālām bailēm, no kurām nevar izvairīties, un tāpēc tām jāstājas pretī ar "drosmi būt". Modernais cilvēks jūt trīs pamatbailes: nenozīmību, vainas apziņu un nāvi. Drosme palīdz pastāvēt savā personībā, ar drosmi cilvēks var pajauties uz būtības radošo spēku. "Drosme būt" iespaidoja daudzus psihologus un psihoanalītiķus; rezultātā Tillihu bieži sauca par "terapeitisku teologu".

1953.gadā Tillihs četrus mēnešus lasīja lekcijas Vācijā, Šveicē un Dānijā. Berlinē viņš lasīja lekcijas par tematu "ebreju jautājums: vācu un kristiešu problēma". Tillihs skaidri un atklāti diskutēja jautājumu par vācu vainas apziņu pēc otrā pasaules kara, lai gan vairums vāciešu negribēja šim jautājumam pieskarties.

1954.gadā Harvarda universitāte piešķīra Tilliham goda doktora titulu un paziņoja par viņa iecelšanu profesora amatā pēc pensionēšanās no Ūnijas teoloģiskā semināra 1955.gadā, kur viņš bija izcili darbojies 22 gadus. Tādējādi 1955.gadā Tillihs 69 gadu vecumā sāka strādāt Harvardā kā universitātes profesors un Harvarda Teoloģiskās skolas līdzstrādnieks. Viņa alga gandrīz dubultojās. Kā universitātes profesors viņš sadarbojās ar vairākām nodaļām un fakultātem: medicīnas skolā viņš lasīja lekcijas par Dievu, tirdzniecības skolā — par teoloģiju un tirdzniecību, sabiedrisko zinātņu nodaļā — par konformismu. Ļoti daudz lekciju viņš lasīja Harvarda Teoloģiskajā skolā. Tas klausījās liels skaits aspirantu un pēdējā kursa studentu. Aspirantiem viņš lasīja lekcijas arī par vācu klasisko filozofiju un par reformatoru teoloģiju. Tillihs saņēma uzdevinājumus lasīt sītiem lekciju arī citas vietās, bet veselības un laika trūkuma dēļ viņš bija spiests atteikties vairumā gadījumu.

1956.gadā Tillihu 70. dzimšanas dienā Berlīnes Brīvā universitāte viņam piešķīra filozofijas goda doktora titulu, un Tillihs teica, ka viņš šo grādu vērtējot augstāk par visiem citiem.

1957.gadā Tillihs publicēja grāmatu "Ticības dinamika" ("Dynamics of Faith"). Tas ir populārs viņa galveno teoloģisko uzskatu kopsavilkums.

1958.gadā Vācijā sāka gatavot izdošanai Tilliha Kopotos rakstus. Tos veido 14 sējumi (1959 — 1975). Līdz 1983.gadam šiem Kopotajiem rakstiem bija pievienoti 6 papildsējumi.

1959.gadā Vācijā Tilliha draugi Kērlja Ratšova vadībā nodibināja Paule Tilliha biedrību. Tajā pašlaik ir vairāk nekā 200 biedru. Tai pašā gadā Tilliho labākās esejas tika apkopotas vienā sējumā ar virsrakstu "Kultūras teoloģija" ("Theology of Culture"), un Reinholds Nibārs izteicās, ka Tillihs ir mūsdienu visredzīgākais zinātnieks reliģijas filozofijā.

1960.gadā Tilliho visceļoja Japānā, kur viņam bija iespēja pētīt budismu, konfūcismu un japāņu kristietību. Viņš lasīja lekcijas par reliģiju un kultūru, par reliģijas filozofiju, par reliģisko socialismu un garīgajiem pamatiem demo-

krātijā. Tillihs arī sprediņoja vairākās baznīcās. Viņš saviem jēpāgu klausītājiem paskaidroja, ka demokrātija balstās uz individualitātes principu, un ka viņš šo principu neatrod ne dz budīsmā, ne dz islama reliģijā. Lai gan Tillihs apzinājās demokrātijas treuslumu, tomēr viņš to uzskatīja par vislabāko politisko veidu radīšanas un individuālisma aizsardzībai.

Tillihs bija viens no 150 amerikāņu intelektuāļiem, kuri bija sagatavēti īpašu ielūgumu uz Džona F. Kenedija svinīgo ievadīšanu Amerikas Savienoto Valstu prezidenta amatā 1961. g. janvārī. Tillihs ar entuziasmu metās iekšā politikā, bet jau tā paša gada oktobrī pēc sarunām ar valsts sekretāru Dīnu Resku un "New York Times" korespondentu Džeimsu Restonu, kurās iztirzāja vajadzību karā lietot atomierošus, Tillihs bija vilnis, jo uzskatīja, ka šāds karš ātiski nav attaisnojams: tas iznīcinātu to, ko mēs vēlētos saglabāt. Resks un Restons, tāpat kā laika vacu valdība, Tilliha viedokli uzskatīja par nereālistisku un pacifistisku, lai gan viņš pats sevi neuzskatīja par pacifistu.

Tilliha lekcijas Kolumbijas universitātē 1961. gadā tika apkopotes grāmatā "Kristietība pasaules reliģiju sadūrā" ("Christianity and the Encounter of the World Religions", 1963). Šajās lekcijās Tillihs iztirzāja arī kvazireliģijas — liberālo humānismu, budīsmu un komunismu, kā arī kristiešu un budistu dialoga attīstību.

1962. gadā Vācu izdevāju biedrība piešķīra Tilliham Miere godalgu. Pirmais šīs slavenās balvas saņēmējs bija Alberts Šveicers 1949. gadā.

Tillihs darbojās Hārvarda universitātē līdz 1962. gadam. Viņa veselība arvien vairāk pasliktinājās. 1963./64. g. ziemeļos viņš vadīja seminārus Kalifornijas universitātē. Te viņš centās galvenokārt paskaidrot savu reliģiski filozofisko terminoloģiju un konceptus. Šīs diskusijas publicētas grāmatā "Ultimātais koncerts: Tillihs diskusijā" ("Ultimate Concert: Tillich in Dialogue", 1965). Ušports šo grāmatu nosaucis par ievadu Tilliha uzskatos. Tillihs iespeids uz ASV un Eiropas sabiedrību bija ļoti liels, un viņš pieņēma vēl vienu izcilu teoloģijas profesora vietu Čikāgas universitātē—

tē. Pēc tam, atkal atlikdams pensijas gadus, viņš vēl gatavojās pieņemt Alvīna Džonsona filozofijas katedru Ņujorkas Jaunajā sabiedrisko zinātņu pētniecības skolā, bet viņa nāve 1965.g. 27.oktobrī pārtrauca daudzos turpmākos nodomus.

## Saturs

### Andris Rubenis. Neoprotessantiskā ortodoksija

Ievads .....	5
I. Protestantiskās cilvēka koncepcijas vispārējs raksturojums .....	3
1. "Antikā pasaule" un "kristietība"- divi poli kultūras vēsturē .....	3
2. Cilvēks protestantiskajā neoortodoksijā .....	15
3. Kristīgā humānisma problēma .....	18
II. Ētika un tās priekšmets kā "neiespējama iespējamība" ....	21
1. Morāle un reliģija .....	21
2. Ētikas uzdevumi .....	22
3. Ētikas priekšmets .....	25
III. Protestantiskās dogmatikas morāli ētiskie aspekti .....	30
1. Sola fide .....	30
2. Imago Dei .....	32
3. Creatio ex nihilo .....	35
4. Dvēsele un ķermenis .....	40
5. Mīlestība uz tuvāko .....	44
IV. Protestantiskās ētikas pamatkategorijas ...	47
1. Brīvība, grēks, ticība .....	47
2. Bauslis, likums, žēlastība .....	52
3. Labais un ļaunais .....	56
Arvīds Ziedonis. Pauls Tillihs, viņa dzīve un darbi	
Pirms pirmā pasaules kara /1886-1914/ .....	59
Pirmais pasaules karš /1914-1918/ .....	60
Mācību spēks vācu universitātēs /1919-1923/ .....	61
Pirms otrā pasaules kara .....	63
Otrais pasaules karš /1939-1945/ .....	65
Pēckara gadi .....	66
Esejas un sprediķi .....	67
Tilliha sistemātiskā teoloģija .....	67
Lekcijas .....	72