

DIEVO REFLEKSIJA M. HEIDEGGERIO FILOSOFIJOS SAVOKOMIS XX AMŽIAUS PROTESTANTŲ TEOLOGIJOJE

Mindaugas Briedis

Vilniaus Gedimino technikos universitetas
Filosofijos ir politologijos katedra
Saulėtekio al. 11, LT-10223 Vilnius
Tel./faks. (370 5) 274 48 66
Mob. tel. 8 614 97 823
El. paštas: mindaugas.briedis@hi.vtu.lt

Straipsnyje analizuojami pagrindiniai XX amžiaus pirmos pusės protestantiškos filosofinės teologijos modeliai, neatsiejami nuo Heideggerio Dasein hermeneutikos projekto, kurio ontologinės implikacijos sudarė prielaidas naujo tipo filosofinei teologijai susiformuoti. Pateikiamos pagrindinių protestantų teologų idėjos, išsamiai ir atsargiai nagrinėjamos Heideggerio „teologizavimo“ galimybės, atsižvelgiant į didžiulę šio mąstytojo įtaką teologiniam diskursui. „Protestantiško principo“ atsiejimas nuo istorinių protestantizmo aplinkybių leidžia kalbėti apie tokių dekonstruotojų kaip Nietzsche ir Heideggeris filosofiją protestantų dokumentuojamu laikotarpiu. Paties Heideggerio įtraukimas į teologinį diskursą duoda prieštarinių rezultatų: perėmus „būties kalbą“ teologija natūraliai prisilieja prie hermeneutinės filosofijos, kita vertus, postmodernių teologų (Barthas, Marion) nusigrėžimas nuo Heideggerio ontologijos pagrindžiamas tuo, kad Dasein hermeneutikos atidengti sąlygotumai determinuoja pačią tikėjimo žinią. Neišvengiamai iškyla filosofijos savivokos, teologijos kaip kritinės disciplinos galimybės klausimai.

Pagrindiniai žodžiai: filosofinė teologija, protestantizmas, Heideggeris, Būtis, Dasein.

Įvadas

Nors tikėjimo ir žinojimo sąveika aktyviai diskutuojama nuo pat patristinio laikotarpio pradžios, tvirtą intelektualinį pamatą krikščioniškai filosofijai penktajame amžiuje suteikė šv. Augustinas. Pasitelkęs Platono filosofiją Augustinas sukūrė teorinį pagrindą krikščionių intelektualams naudotis filosofija bendrai ir iškelti krikščioniškąją doktriną kaip filosofinės analizės objektą konkrečiai. Kita vertus, jis pa-

teikė nemažai puikių filosofinės refleksijos religine tematika pavyzdžių.

Kartu su akademiinių institucijų atsiradimu viduramžių Europoje pamatine akademinė disciplina tapo teologija. Tačiau tai, kad visi žymiausi laikotarpio teologai intensyviai studijavo filosofiją kaip pasiruošimą užsiimti „Dievo mokslu“, nereiškia, kad filosofija buvo apleidžiama pradėjus spręsti teologines užduotis. Krikščioniškai teologijai pasukus Aristo-

telio nužymėtu keliu, Tomas Akvinielis, argumentuodamas Dievo ir Būties savaiame ekvivalentumą, išskyrė du proto naudojimo teologiniams dalykams būdus: viena vertus, pateikti pamatinius teologinių klausimų įrodymus, kita vertus, parodyti, jog pats toks išvedimas numato, kad šie pagrindai jau buvo svarstymų pradžioje.

Naujaisiais laikais klasikinę ontologinę religijos filosofijos orientaciją pakeitė epistemologinė problematika. Bet nors jau nuo pat modernybės gimimo „tobulos būties“ teologijai iškeliamos didžiulės, gal net neįveikiamos problemos, Dievo klausimas išlieka imanentiškas daugelio modernių filosofinių sistemų (R. Descartes'o, G. W. Leibnizo, B. Spinozos, I. Kanto, F. W. J. Schellingo) rūpestis.

Vėliau, po Apšvietos epochos, ypač Kanto kritinės filosofijos, kuri, be kita ko, yra ir tradicinės metafizikos dogmatizmo kritika, jau nebetikima fundamentalia šios tradicijos dogma – dieviškumis proto galiomis, žmogaus gebėjimu pažinti transcendentinius esinius. Kantas galutinai perkelia religingumo analizę į pažinimo sferą, nubrėždamas žmogaus pažintinių galių ribą, pagrįsdamas baigtinę žmogaus būties ir proto specifiką. Modernios filosofijos postulatai ir tradicinių krikščioniškų dogmų dekonstrukcija lėmė savitą krikščioniškosios teologijos srovę – protestantišką filosofinę teologiją.

Protestantiška filosofinė religijos refleksija nėra homogeniškas reiškinys. Jai atstovavęs S. Kierkegaardas XIX amžiuje ne tik originaliai sprendė tikėjimo ir žinojimo klausimą iš teologinės perspektyvos, bet ir laikomas egzistencinės filosofijos pradininku. Kierkegaardo išskirtas žinojimo ir tikėjimo prieštaras radikalizavo K. Barthas, o R. Bultmannas, P. Tiličas rimtai atsižvelgė į M. Heideggerio egzistencinės filosofijos supratimą.

Kierkegaardo bei Heideggerio aprašytas egzistencinis mąstymas pagrįstas tiesioginiu asmeniniu, vidiniu patyrimu. Ši asmeninės egzis-

tencijos filosofija pabrėžia, kad tiesioginė patirtis yra kelias į palaikantį būties „šaltinį“. Jei taip, sąvokos, nusakančios tiesioginę patirtį, kartu privalo būti deskriptyvios ir Būties struktūros atžvilgiu. Būtent šios prielaidos visų pirma leido protestantų teologams savitai permašyti egzistencinės filosofijos postulatus ir naujai kelti Dievo (teologinį) klausimą.

Teologijos funkcijos

Iki aštuntojo praėjusio amžiaus dešimtmečio daugelis religijos filosofų buvo susitelkę ties užduotimi atremti gausėjančius kaltinimus religinės kalbos beprasmiškumu ir Dievo idėjos nepagrįstumu. Keletas pastarųjų dešimtmečių liudija filosofinės teologijos renesansą ir tarp profesionalių teologų, ir tarp kitų disciplinų mokslininkų.

Sudurtinis graikiškas terminas „teologija“ (*theos, logos*) reiškia „kalbėjimą apie Dievą“ ir nurodo į diskurso formą, aptariančią Dievo klausimą. Ne bet koks kalbėjimas apie Dievą yra kvalifikuojamas kaip „teologinis“. Religinės minties istorija pripažino tik labiausiai sofistikuotas ir refleksyvias pastangas, kurios ne tik sulaukė kontroversiškų vertinimų, mat siekė peržengti patiriamą pasaulio ribas, tačiau pati jų galimybė tapo problemiška šiuolaikiniame pasaulyje. Anot Paulo van Bureno, dabartinei situacijai jau tinka ne tik F. Nietzsche's pastaba apie Dievo mirtį; „dabar iškyla žodžio „Dievas“ mirties problema“ (Buren 1963: 103). Ar iš tiesų šios problemos sprendimas yra pašalinti Dievo klausimą iš teologinio diskurso apsiribojant istorinėmis ir etinėmis temomis?

Tačiau jei religinė patirtis būtų absoliučiai neišreiškiamą, išeity, kad teologinė refleksija, siekianti eksplikuoti religinio tikėjimo turinį žodžiais, yra beprasmis užsiėmimas, o „apie ką negalima kalbėti, apie tai reikia tylėti“ (Vittingsteinas 1995: 112). Šis L. Wittgensteino šū-

kis, suformuluotas pozityvistiniu jo filosofavimo laikotarpiu, rodo, kad pozityvistinė filosofija yra suderinama su religingumu, kuris tykiai buvotų tyloje. Tačiau religija negalima be teologijos, nors jokia teologija ar kultūrologija negali pasisavinti religijos. Racionalumas, tai yra kalbėjimo apie religingumą, Dievą, paslaptį sisteminimas, yra neišvengiamas religinėje sferoje kaip ir bet kokioje kitoje. Net emeocionalizmas, dažnai priskiriamas religijai, yra ne daugiau, tačiau tikrai mažiau nei mąstymas. Kita vertus, kad ir kiek racionalus kabėjimas apie religiją (teologija) susidurtų su paslaptimi, ty lėjimas paslapties akivaizdoje gali būti dvejopas – aktyvus ir pasyvus, pozityvus ir neigiamas. „Tylos religija“ (atitinkanti Wittgensteino kriterijų) puikiai sutartų so pozityviuotu protu, tačiau vargu ar būtų egzistenciškai paveiki, taigi iš tiesų prasminga.

Krikščionybė istoriškai atsiriboja nuo mistinės ar romantiškos iracionalios nakties (net *via negativa* tradicijos atstovai numatė pozityvų kalbėjimą). Krikščioniško tikėjimo turinį galima ir reikia išreikšti kalba. Nėra tokios patirties, kuri negali būti komunikuojama. Jei apreiškimas suteikia žinojimą apie „visai Kita“, „kokybiškai skirtinga“, tai nereikia, kad žinojimas apie tokius „objektus“ bus „visai kitas“, „kokybiškai skirtingas“ nuo kitų žinojimo tipų. Kitaip apskritai negalėtume kalbėti apie „žinojimą“, toks „žinojimas“ net negalėtų prieštarauti kitiems. Tad nors religinės kalbos vartotojai amžių amžius susidurdavo su tokia skaidrios kalbos paribių patirtimi, anot J. Macquarrie, teologijos tradicijoje buvo įprasta manyti, kad jei kalbos keistenybės suteikia „kad ir kokį nors suvokimą apie svarstomą dalyką, tokia kalba turi būti pasirinkta Wittgensteino siūlymo atžvilgiu“ (Macquarrie 1967: 18).

Kita vertus, biblinės teologijos laikas praėjo, teologai negali neatsižvelgti į kitas disciplinas, tiksluosius mokslus („naująją metafizi-

ką“), filosofiją, psichologiją, sociologiją, istoriją ir literatūros teoriją. Taigi pirmoji teologijos funkcija – *protestas prieš iracionalumą*. Kita vertus, teologijos santykiai su kitomis disciplinomis atidengia dialektiką tarp kritinės laisvės ir įsipareigojimo Bažnyčiai.

Bažnyčios tikroji prasmė yra individų bendrija. Teologija yra būtina Bažnyčios visumai – kiekviena bendrija yra prasmų visuma, o jas komunikuoti reikia teorijos. Verbalinė komunikacija žmonių sambūviui reikalinga, kad išlaikytų savo tapatybę istorijos tėkmėje. Tai privalo būti savikritiškas procesas, kad praktika ir idealai neatsiskirtų. Tarp teologijos ir Bažnyčios egzistuoja hermeneutinio rato santykis – teologijos evoliucija priklauso nuo to, kaip grupė save supras, o tai savo ruožtu priklauso nuo teologijos. Tad antroji teologijos funkcija yra *religinės bendruomenės tapatybės kūrimas ir nuolatinė kritinė revizija kintačios istorinės partitės atžvilgiu*. Ši funkcija numato nuolatinės hermeneutines pastangas.

Hermeneutinis religinės bendruomenės ir teologijos santykis rodo, kad teologija negali būti susieta su Biblija statišku santykiu. Pozityvus nusiteikimas Biblijos atžvilgiu dar neveda prie fundamentalizmo, o Biblijos skaitymas reikalauja radikališkos religinės sąmonės savikritikos. Religija neapsieina be racionalumo, bet šis *racionalumas visų pirma yra savikritika* (trečioji teologijos funkcija). Apibendrinkime: *teologija – tai protestas prieš iracionalų religingumą, nuolatinė Bažnyčios tapatumo ir prasmės reinterpretacija, numatanti pamatinę savikritiką*.

Prieš šių principų nesilaikymą krikščionybės istorijoje protestavo daugelis (sektos bei erezijos gimsta kartu su oficialiąja versija), tačiau radikali krikščionybės transformacija įvyksta reformacijos laikotarpiu ir siejama su protestantizmu.

Protestantizmas – tai protestas prieš Romos katalikų praktikas ir teorijas. Nors istori-

nis protestantizmas yra galingiausia religinės savikritikos išraiška, bet kaip istorinis įvykis ar denominacija netapatintinas su „protestantišku principu“. Formaliai „protestantiškas principas“ yra saugiklis, primenantis Bažnyčiai jos pagrindus ir tų pagrindų peržiūros poreikį. Tai visų religinių ir dvasinių patirčių kriterijus. Pats protestantizmas kaip istorinis laikotarpis gali ir turi būti vertinamas remiantis šiuo kriterijumi, besipriešinančiam bet kokiam baigtinės tikrovės absoliutinimui. Taigi nors protestantizmas kaip krikščionybės versija, siekianti „tikrosios krikščionybės“, pretenduoja atstovauti aukštesniam religinio sąmoningumo laipsniui, betgi negali apeliuoti į jokių galutinumą. Kita vertus, giluminė protestantiško principo prasmė (galimybė taikyti jį ne tik ir net ne tiek Bažnyčiai, kiek kultūrai apskritai) leidžia pagrįstai sieti iškiliausių dabarties protestantų teologų idėjas su labiausiai toje dabartyje veikusiais nihilistais bei dekonstruotojais – Nietzsche ir ypač Heideggeriu.

Protestantiškos filosofinės teologijos modeliai

XX amžiaus teologinės kontroversijos nepelnytai marginalizuojamos. Juk teologinis diskursas koncentruojasi ne tik ties liturgija, raštu ar dogma. Tai gyvasis diskursas, palaikomas pastangų suvokti žmogų ir pasaulį. Jis turi daug bendra su dominuojančiais intelektualinės istorijos diskursais (filosofija, mokslu, literatūra, menu ir t. t.). Kita vertus, teologinis diskursas papildė šias diskusijas originalia dimensija, būtent tokia refleksija, kuri susitelkia ties pamatiniais, kitur nekeliamais klausimais.

Pirmos XX amžiaus pusės protestantų teoretikų karta pasižymėjo bendra perspektyva. K. Barthas, R. Bultmannas, P. Tillichas ir kiti suvokė pasaulį, jau praradusį istorinės pažangos iliuzijas, akcentavo Vakarų kultūros krizės

apraškas. Pasauliniai karai perrašė dominuojančias intelektualines madas Europoje, neišskiriant ir religinio tikėjimo dalykų. Šie pokyčiai, anot D. J. Cremerio, „yra vieni fundamentaliausių Europinės kultūros lūžių per pastaruosius keturis šimtus metų“ (Cremer 1995: 289). Šių lūžių padariniai smarkiai paveikė religinumo supratimą, santykis su tikrove transformavosi iš sakralaus į sekuliarų.

Suvokdami krizę kaip visuomenės sekuliarizacijos rezultatą, protestantų teoretikai visomis išgalėmis siekė naujų idėjų, kurių pagrindu vėl taptų reikšmingai pateikta religinė (visų pirma krikščioniška) žinia. Ši nauja interpretacija turėjo išreikšti fundamentalią krikščioniškosios patirties prasmę, aktualiai pateikti krikščioniškas tiesas neaukojant jų pamatinių principų, tačiau perteikti jas tokia kalba, kuri prabiltų susvetimėjusiai idealams europinei pokario sąmonei.

Apie 1920 metus parašytas Karlo Bartho komentaras *Laiškas Romiečiams* (Barth 1933) tapo vienu pamatinių XX amžiaus protestantiškos teologijos dokumentu. Porą kartų taisęs savo manifestą, Barthas pagaliau apvalė jį nuo politinių implikacijų ir į pirmąją vietą iškėlė tikrąją egzėgezę. Jis teigė teologo nepriklausomybę nuo bet kokių politinių ar kultūrinių įtakų. Jau nebegindamas socialistinės teologijos, antrajame leidime jis pabrėžė, kad kontekstualus ir sąlygotas visos šiuolaikinės teologijos pobūdis yra nepriimtinas, kad „teologija turi būti absoliučiai laisva, idant galėtų prabilti Raštas“ (Barth 1933: 35).

Antrojo leidimo įvade Barthas pristatė dvi temas, kurios prikaustė jo dėmesį dešimtmečiui. Tai liberalios, istoriniu kritiniu metodu paremtos teologijos kritika ir jo paties „dialektinės“ teologijos, arba, kaip jis pats dažnai įvardydavo, krizės teologijos iškėlimas. Nors Barthas sutiko, kad istorinis criticizmas yra ne tik pagrįstas, bet ir reikalingas, teigė, kad istorinė

ir filologinė teologija (populiari tuomet) yra tik pirmas žingsnis į autentišką interpretaciją, tolimas nuo tikrojo teksto supratimo. Tokia pseudoegzegezė užgniaužia krikščionybės gyvybingumą ir gebėjimą transformuoti individų gyvenimą. Kritinė egzegezė turi būti daugiau nei vien istorinis požiūris (faktų kaupimas), taigi liberalioji teologija per daug pridėda prie Rašto interpretacijos, ir tai Barthas siekė sustabdyti nustatydamas griežtus interpretacijos principus. Jis teigė, kad dera klausyti tik klausimų, kuriuos kelia pats tekstas, visus preliminarius kreipdamas link vieno kardinalaus. Visas tekste turi būti interpretuojama tik remiantis tuo, ką galime pasakyti, vadinasi, tuo, kas pasakyta. Taip egzegezės uždaviniu tampa Žodžio išreiškimas žodžiuose.

Taigi Barthas, ypač ankstyvuojų laikotarpiu, radikalizavo Dievo ir žmogaus skirtį. Šventasis Raštas yra radikaliai kitos tiesos, priešingos žemiškiems autoritetams, liudytojas. Todėl tikėjimą Barthas matė kaip individo troškimą priimti pasaulio neigimą Dievo akivaizdoje, taip įtvirtinant dieviškąjį „Ne“. Atskirdamas Dievo tikrovę ir Dievą, kurį žmonija siekia pažinti, Barthas atmetė saugų ir objektyvų liberaliosios teologijos žinojimą. Kaip ir Kierkegaardui ar Lutheriui, jam paradoksas bei netikrybė tapo pozityviomis vertybėmis, o teologija daugiau nei racionalumu – tai kalbėjimas apie tai, apie ką neįmanoma pasakyti.

Tillichas vienas pirmųjų stojo į dialogą su Barthu, tačiau ne kaip tradicinės liberaliosios teologijos apologetas, o oponuodamas Bartho Dievo transcendencijos absoliutizacijai ir iš to kylantiems iracionaliems padariniams. Tillichio reakcijoje prieš Barthą pažymėtinos K. Marso ir F. Nietzsche's įtakos. Dar 1923 metais parašytame straipsnyje „Kritinis ir pozityvus paradoksas“ jis atakavo Bartho dialektiką. Čia jis teigė, kad privalo būti tam tikras atspirties taškas, absoliutas, kuris nėra tiesiog visiškai trans-

cedentiškas, bet gali bent iš dalies būti žmogaus suvokiamas. Jo pirminis argumentas – kad pati dialektika nėra absoliuti, tad turi būti besąlygiškas pradinis taškas, o dialektinės teologijos kritinis paradoksas neatsiejamas nuo pozityviojo paradokso, todėl „ne“ numato „taip“: „negatyvumas gali atverti save tik pozityviais, o ne negatyviais terminais“ (Tillich 1923: 168). Būtent Nietzsche, anot Tillichio, suvokė, kad didis „ne“ yra priklausomas nuo didingesnio „taip“, neigimas įmanomas tik teigimo šviesoje. Nietzsche's ateizmas yra ne vien krikščioniškųjų principų dekonstrukcija. Ateistinę Nietzsche's programą sekė imperatyvas transcenduoti fundamentalų nihilizmą, kad žmonija atmestų susikompromitavusią religiją ir konstruotų naują tikėjimą. O toks projektas „ne“ sako stabams ir „taip“ – gyvenimui, žmonijos ateičiai.

Bartho sprendimas netenkino kito žymaus protestantiškos filosofinės teologijos atstovo Rudolfo Bultmanno. Nuo pat ankstyvųjų savo darbų jis grindė religijos relevantiškumą žmogaus sferai. Tikėjimas išsiskiręs ne transcendencijoje, bet žmogaus egzistencijoje – srityje, kurioje žmonės išsąmonina savo priklausymą nuo transcendencijos, taip paimdami likimą į savo rankas: „Dievo klausimas ir klausimas, susijęs su pačiu savimi, yra tapatūs“ (Bultmann 1958: 53). Tai paklusimo ir savęs patvirtinimo paradoksas. Bultmannas ir gynė, ir kritikavo liberaliąją teologiją, veikiamas Bartho kritikos. Taip pat jis atmetė bandymus grįsti tikėjimą istoriniu kritiniu metodu, nors ir pripažino dalinę jo naudą, ypač ugdant kritines žmonių galias. Pagrindine liberaliosios teologijos problema Bultmannas manė esant tai, kad jos metodų objektas buvo parodomas kaip reliatyvus esinys, egzistuojantis tik dėl kažkokių tarpusavyje susijusių kontekstų. Todėl istorija negali pristatyti universalių vertybių, o liberalioji teologija mato religiją tik kaip šio

pasaulio fenomeną – istorinių ir psichologinių veiksnių pynę.

Bultmannas atliko analitinį postūmį, kurio vengė Barthas. Žmonijos kalbėsenoje apie Dievą jis matė ne tik nuodėmę, tačiau tokio kalbėjimo savireferentiškumą. Juk jei Dievas yra žmonijos neigimas (anot Bartho), tai bet kokia kalba apie Dievą yra netiesiogiai kalba apie žmogų. Anot D. J. Cremerio, iš to Bultmannas daro išvadą, kad „objektyvuodami savo patirtį, pamirštame savo pačių egzistenciją, tuo būdu objektyvuodami ir Dievo sampratą“ (Cremer 1995: 292). Taigi daiktiškas savasties suvokimas objektyvuoja ir Dievo sampratą. Tokį objektyvacijos populiarumą Bultmannas aiškino tik saugios, efektyvios problemoms spręsti pasaulėžiūros poreikiu. Šiuo pagrindu Bultmannas formulavo ir Bartho kvietizmo (romumo) kritiką, neveikimo principą, kaltindamas jį kaip tik tokios saugios pasaulėžiūros susikūrimu.

Šių trijų protestantų teologų darbai ne tik nustatė temines protestantiškos teologijos ribas, bet ir atidengė pokario beprasmybės krizės kamuojamos Europos veidą. Jų bandymai reinterpretuoti liberaliąją krikščioniškąją tradiciją Kierkegaardo, Heideggerio terminais tik parodyškino modernią dilemą apsispręsti už prasmę jokios garantijos nesuteikiančiame vakuume.

Heideggerio filosofija: naujo tipo teologijos prielaidos

Heideggerio modernaus laikotarpio kaip bedieviškumo eros traktavimas glaudžiai siejasi su teologų rūpesčiais, kai toks laikas paradoksaliai suvokiamas kaip gera galimybė naujai kelti Dievo klausimą. Pasak P. Sloterdijko, „Heideggerio darbuose, priešingai negu jis ketino, atsispindi visuomenės istorinė situacija, buvusi tuo metu, kai jie buvo sukurti; kad ir kaip juose tikinama, kad tai esanti ontologinė analizė, nenoromis pateikiama dabarties teori-

ja“ (Sloterdijk 1999: 254). Trūkis ar stoka, kuria pasižymi aptariamasis laikotarpis, yra dvejopas: tai laikas kai dievai apleido, ir Dievas ateina.

Heideggeris buvo radikalus (*radix* – šaknis) mąstytojas, nuolat grįžtantis prie Vakarų filosofijos šaknų, iš pagrindų neigdamas statinę būties metafiziką. Po mirties išspausdintos knygos, sudarytos paskaitų pagrindu, *Ontology: Hermeneutics of Facticity* įvade jis teigia, kad ontologija yra ne tradicinių klausimų aibė, o tiesiog „doktrina apie būti“ (Heidegger 1999: 1). Raktas į ontologiją yra faktiškumo (laikinio žmogaus buvimo) hermeneutika. Tad po Platono, E. Husserlio bei kitų statinės metafizikos atvejų ontologija yra radikalai perrašoma kaip *Dasein* būties atodanga, o hermeneutika pateikiama jau ne kaip metodologija egzegezei ir net ne humanitarinių mokslų metodologija, o kaip atsiveriantis supratimas, fenomenologija tikrąją prasme apie tai, kas reiškiasi konkrečiai, lingvistiškai, istoriškai.

Tilicho teologines strategijas lėmė Heideggerio hermeneutikos supratimas, aktualizuojamas tezėje, kad „pati interpretacija pasižymi apreiškiamuoju pobūdžiu“ (Robinson 1964: 2). Pats Heideggeris pažymi, kad terminą „interpretacija“ aptiko studijuodamas jėzuitų gimnazijoje. Tuo metu jis buvo susitelkęs ties santykio tarp Šventojo Rašto ir sisteminės teologijos problema. Šis domėjimasis išsiplėtė iki santykio tarp kalbos ir būties analizės. Taigi Heideggerio filosofinių tyrinėjimų paskata ateina iš teologijos.

Hermeneutikos sampratą aptinkame pirmuosiuose *Būties ir laiko* skyriuose, kur, pasak J. Macquarrie, „*Dasein* (tokios būties, kuri yra žmogus) fenomenologija vadinama „hermeneutika“ ir kuriai priskiriama ne tik pamatinis vaidmuo tiriant žmogaus ir jo gyvenimo analizę, bet ir esinių, kitokių nei *Dasein*, ir būties apskritai klausimas“ (Macquarrie 1967: 153). Heideggeris pabrėžia cirkuliarų interpretaci-

jos pobūdį. Šiuo atveju *Dasein* būties analizė yra raktas į būties apskritai klausimą, bet kad kalbėtume apie *Dasein* būtį, jau turime turėti tam tikrą Būties apskritai supratimą. Supratimo presupozicijų totalybė ir sudaro tai, ką Heideggeris vadina „hermeneutine situacija“. *Būtyje ir laike* iškeliami užduotis atskleisti šiuos išankstinius veiksnius, akomponuojančius interpretaciniam vyksmui, kartu išryškinant egzistencinę interpretacijos prigimtį.

Tačiau ši užduotis Heideggerio programoje tėra pirminė, tarsi pašalinanti kliūtis „prabilti pačiam tekstui“. Domėjimasis etimologija, ikisokratikais, pakartojimo doktrina, pagarba istorijai nurodo į kitą hermeneutikos aptarties etapą. Šioje tolesnėje stadijoje dėmesys nuo išankstinių supratimo sąlygų perkeliamas prie teksto, su kuriuo susiduriama kalboje. Taip iškyla tikroji *Būties ir laiko* intencija – ontologinis interesas. Taigi *interpretacija* yra ne tik (ir net ne tiek) egzistencinė, kiek ontologinė. Čia klausytojas turi atlikti *tam tikrą epochę* ir girdėti tik tai, kas sakoma, nors ir nėra patyręs klausytojas, nes „ausys kupinos dalykų, kurie trukdo tikrajai klausai“.

Bet kuri interpretacija priklauso nuo visumos, nuo neprakalbinto patyrimo ir žinojimo pagrindo. Interpretuodamas Sofoklio eiles, Heideggeris konstruoja savo egzegezę, kuri kulminuoja parodant, kaip šios eilės atsako į klausimą „kas yra žmogus?“ Heideggeris neįteikia jokių hermeneutikos taisyklių ar metodo, tiesiog siekia nukreipti dėmesį nuo supratimo presupozicijų (egzistencialų) prie paties teksto, prie klausymo, o ne klausimo. Taigi visa procedūra tampa priklausoma nuo individualaus jautrumo. Tačiau jokiū būdu negalime vertinti Heideggerio kaip subjektyvisto. Kaip tik Heideggeris teigia, kad žmogus gali kalbėti tik tuomet, kai į jį kreiptasi, jo kalba yra „būties namai“, o jis pats yra tam tikra būtis. Žmogus pačia savo egzistencija yra onto-

loginis, pati Būtis kreipia jį peržengti kasdieniškumą, aplinką, būti aktyvų ir kūrybišką.

Taigi Heideggeris pereina nuo egzistencialiais klausimais apibrėžtos interpretacijos prie „pamaldžiu mąstymu“ grįstos interpretacijos. Tai taip pat perėjimas nuo klausimo prie klausymo, nuo interpretatoriaus apriorinių egzistencialų prie priešais iškylančios kalbos, nuo egzistencialių mąstymo formų prie ontologinių. Tai taip pat ir atsisakymas pateikti kokį nors apibrėžtą interpretacijos metodą, galimą mechaniškai taikyti schemą (pažymėsime, kad Tillichas nepateikia apibrėžto simbolių hermeneutikos metodo). Pati kalba tampa egzegezės norma ir nustato jos ribas, bet šios ribos plačios ir priklauso nuo egzegeto jautrumo. Toks jautruolis – poetas, interpretuoja gyvenimą, patirtį, netgi Būtį, turėdamas tam tikrą betarpišką susidūrimą su interpretuojamu „objektu“, tad jo poetinis (pirmapradis) mąstymas nėra medijuotas jokio istorinio įvykio, figūros ar pasakojimo simboliniu pavidalu (*mythos*). Tačiau toks transcendentinis, mistinis pojūtis yra visai kas kita nei „teorija“ apie intencinį asmenį, aptinkama teizme.

Kalbos „esmė“ (žodis *Wesen*, kurį čia vertiname įprastu atitikmeniu „esmė“, Heideggeriui turi daug dinamiškesnę prasmę negu ontoteologinėje tradicijoje) yra Būties savimanifestacija kalboje. Žmogus tampa pasyvus, o kalba – ontologiniu, jau ne egzistencialiu fenomenu. Kalba yra dovana, apreiškimas, o poeto interpretacija – apdovanojimas. Tuo remdamasis Versenyi daro išvadą, kad „kvazibibliniai Heideggerio ištarmių tonai puikia dera prie to, ką jis nori pasakyti, todėl, kad jo mąstymo sampratoje – Būties mąstymo, mąstymo Būčiai ir apie Būtį – mąstytojo kaip užtikrinto subjekto reikšmė redukuota tiek, kiek ir biblinėje apreiškimo sampratoje – Dievo mąstymo, mąstymo Dievui ir apie Jį. Lygiai kaip ir bibliniame apreiškime (jo dėka), žmogus įgyja naują

kilnumą kaip Būties tiesos sargybinis, pašauktas Būties apsaugoti jos tiesą“ (Heidegger 1965: 112).

Taip Heideggeris tiesia alternatyvius, nekonvencinius kelius teologijai visų pirma svarstyti Dievą per Būties prizmę (ne skubotai priilyginti vieną kitam). Tam jis siūlo ir naują „pradžią“ – naują mąstymą (*andenken*), kuris rezonuoja su malda. Vietoje garantuoto, objektyvaus statinės ateities žinojimo Heideggeris siūlo tikėjimą kaip tiesos laikymąsi, tačiau ne duotos tiesos, o atviros projekcijos, klausimo, kuriuo žmogus apsisprendžia. Taigi, kai reikia, dera pamaldžiai klausiti apie Būties prasmę, „nes tik klausimas yra mąstymo pamaldumo ženklas“ (Heideggeris 1992: 243). Anot K. Lowitho, būtent „pamaldumas įkvepia tokiai abstrakčiai temai, kaip Būties analizė gyvybės“ (1995: 133).

Mąstymas Heideggerio filosofijoje pasižymi „pamaldumu“ dėl keleto priežasčių. Visų pirma ne mes mąstome, o „mintys aplankomus“ (Heidegger 1971: 6). Tai nereiškia, kad Heideggeris perkelia žmogaus mąstymo šaltinį į kokį nors efemerišką *deus ex machina*. Čia kalbama apie pačią Būtį, jos iniciatyvą, dinaminį santykį tarp jos ir žmogaus. Šio santykio tarp mąstymo ir būties kokybė, autentiškumas priklauso nuo to, kiek mąstymas atsilieps Būties šauksmui: „mąstymas siekia ne žinojimo, o Būties“ (Heidegger 1971: 70). Tradicinės metafizikos kalbėjimą galime vadinti nepamaldžiu dėl jo pretenzijų į visą žinystę, o tai reiškia protestantiško principingumo stoką.

Heideggerio unikalumas yra ne Vakarų metafizikos *in toto* dekonstravimas, bet pozityvi alternatyva, ateities metafizikos vizija. Ši vizija iš dalies atsiskleidžia ir per Heideggerio keliamo ir atsakomo klausimo „kas yra filosofija?“ prizmę. Filosofija, iš kurios Heideggeris tiek daug tikisi, visų pirma pasirodo kaip nuostaba (*das Erstaunen*) Būties akivaizdoje. Fi-

losofija turi tapti tikru „komunikaciniu tiltu“ tarp žmogaus ir Būties – tokia filosofijos misija. Būtis „atsako“ klausančiam mąstytojui per kalbą, kuria pastarasis filosofuoja.

Būties paslaptis ir teologinio klausimo „objektas“ – modernus sprendimas ir postmoderni kritika

Po Heideggerio filosofijos protestantų teologams atsiveria galimybė naujai kelti teologinės kalbos klausimą: kaip galima žmogaus sąlygomis kalbėti apie dievišką šventybę? Anot Macquarrie, „egzistuoja du bendriausi šios problemos pateikimai“ (Macquarrie 1967: 33). Pirmasis – kai pradedama nuo žmogaus kalbos, jos kasdienės, inteligibilios vartosenos ir tiriamą, kaip ši kalba gali būti pagrįstai panaudota diskurse apie Dievą. Šios pozicijos pranašumas yra patikimas samprotavimo pagrindas. Antroji problemos sprendimas pradeda nuo Dievo tikrovės postulavimo ir tokiu atveju teigia ją esant „iki“ visa ko, o vartojant logikos terminus, esant būtiną visa ko sąlygą (apimant ir pažinimą bei kalbą). Taip, remiantis apriorine Dievo patirtimi, klausinama, kokios sąlygos turi būti patenkintos, kad dieviškoji tikrovė nors ir menkai būtų užgriebta žmogaus kalbos. Šios pozicijos stiprybė yra apeliacija į universalią religinę patirtį, kuri pažįsta Dievą apreiškimo būdu, tai yra „Dievo iniciatyva“.

Barthas ir Bultmannas reprezentuoja šią teologinių kalbos modelių opoziciją: Bultmannas remiasi žmogaus kalba, o Barthas – Dievo. Tačiau nė vienas nepajėgė patenkinamai išspręsti visus dilemos keblumus ir abejotiną logiką gelbėjo įvairiomis analogijos versijomis. Bultmannas daro nepagrįstą šuolį, kai aptaręs žmogaus egzistencijos galimybes, analogiškai taiko tokios egzistencijos kalbą Dievui. Panašią, bet priešingą klaidą daro ir Barthas, apeliuodamas į *analogia gratiae* (Dievo malone

grindžiamas analoginis suvokimas). Taigi nors abu teologai giliai analizuoja teologinę kalbą, esminis šių analizų trūkumas yra loginio tilto tarp kalbos apie žmogų ir kalbos apie Dievą nebuvimas.

Esminis indėlis, kurį Tillichas įneša į teologinės kalbos analizę, ir yra iš Heideggerio perimtas Būties mąstymas, „tas loginis tiltas, kurio taip trūko Barthui ir Bultmannui“ (Macquarrie 1967: 50). „Būtis“ Tillichio religijos filosofijoje tampa tiltu tarp kasdienės ir teologinės kalbos: mes esame, pasaulis yra, ir Dievas „yra“ Būtis savaime. Negana to, kaip teigiama Tillichio simbolio teorijoje (tradicinių religinių simbolių hermeneutikos pagrindas), jei kiekvienas simbolis dalyvauja būtyje, kurią simbolizuoja, „būtis“ sąvoka funkcionuoja ir kaip pagrindas visiems netiesioginiams simboliškiams teiginiams, kurie gali būti taikomi Dievo atžvilgiu, jau kai „Dievas“ yra apibrėžtas kaip „Būtis savaime“. Juk visa, kas yra, dalyvauja Būtyje (Dieve) ir todėl potencialiai gali funkcionuoti kaip Dievo simbolis.

Kai kurie kritikai (Thomas 1963) nepastebėjo, kad Heideggerio kalba apie „būtį“ tikrai nepasižymi abstrakčiu, spekuliatyviu charakteriu, o yra išsisknijusi pačioje konkrečiausioje egzistencinėje patirtyje – baigtinumo potyryje, potencialios nebūties akivaizdoje, kas ir pažadina būties supratimą. Egzistencinio mąstytojo mąstymas pagrįstas betarpišku asmeniniu, vidiniu patyrimu. Jis išsisknijęs Būties ar Tikrovės interpretacijoje, kurioje tikrovė neatpatinama su „objektyvia būtimi“. Tačiau, anot Tillichio, „būtų klaidinga teigti, kad tokia interpretacija tapatina tikrovę su „subjektyvia būtimi“ ar „emocinėmis būsenomis“. Ši asmeninės egzistencijos filosofija pabrėžia, kad betarpiška patirtis yra kelias į palaikantį būties „šaltinį“. Jei taip, sąvokos, nusakančios betarpišką patirtį, privalo būti deskriptyvios ir Būties struktūros atžvilgiu. Tad vadinamieji afek-

tai nėra tik emocinės būklės, jie pasižymi ontologiniu reikšmingumu, pasakančiu kažką apie pačios tikrovės struktūrą“ (Tillich 1987: 365).

Būtent taip, anot Tillichio, Heideggeris ir kiti asmeninės egzistencijos filosofai turi būti suprantami. Heideggeris pripildo savo veikalą *Sein und Zeit* ne *Sein* apskritai ir *Zeit* apskritai definicijomis, o deskripcijomis to, ką jis vadiną *Dasein* ir *Zeitlichkeit* (laikinė ir baigtinė egzistencija). Taip pat jis kalba apie *Sorge* (rūpestį) kaip esminę būties charakteristiką, arba *Angst* (nerimą) kaip žmogaus buvimą niekio akivaizdoje, mirties baimę, sąžinę, kaltės nevilgtį, kasdienį gyvenimą, vieatvę, etc. Tačiau, pasak Tillichio, „Heideggeris vėl ir vėl pabrėžia, kad šios charakteristikos nėra „ontinės“, aprašančios tam tikrą būtį, o yra ontologinės, aprašančios būties apskritai struktūrą“ (Tillich 1987: 365). Bet ar iš tiesų, nepaisant paties Heideggerio neigimo, „paralelės su religinio apreiškimo patirtimi akivaizdžios“ (Macquarrie 1967: 247). Ar galime teigti, kad Heideggerio filosofija įprasmina teologijos ir tikėjimo kalbą?

Kaip tik šis perėjimas nuo žmogaus egzistencijos sąlygų analizės prie teiginių apie Dievą (juk teologija privalo svarstyti Dievo klausimą) numato kitą fundamentalų klausimą: „Ar pagrįstai ir kodėl galima suvokti religingumo šauksmą kaip būties paslapties įminimą?“

Bendras postmodernių teologų nusiteikimas tokios „modernistinės“ (visų pirma ontologinės – logocentristinės) strategijos atžvilgiu susijęs su filosofijos vaidmeniu nagrinėjant teologijos metodologijos klausimus, nes apeliacija į filosofiją lyg ir numato priklausomybę nuo fundacionalizmo, o tai charakterizuoja modernistinę metodologiją. Kontrastuodamas J. L. Mariono teologinę perspektyvą, T. A. Carlsonas pabrėžia, kad šis postmodernios teologijos atstovas subtiliai parodo, kad „Heideggeriui ir pavyksta, ir ne nurodyti anapus ontoteologijos stambeldystės“ (Carlson 2003: 63). Modernioji

ontoteologija yra stabmeldiška todėl, kad (nuo Descartes'o iki Nietzsche's) subordinauja Dievo pasirodymą mąstančio ir valingo subjekto ribotumams, o Heideggerio kritika įtvirtina savąją stabmeldystę: Dievo pasirodymą subordinauja būties sąlygoms ir iškelia *Dasein* kaip tokią būtį, kuriai Būtis yra tema. Pasak Mariono (Marion 1991), jau *Būties ir laiko* laikotarpiu paskaitoje „Fenomenologija ir teologija“ (Heidegger 2002) Heideggeris teigia, kad *Dasein* analitika eina prieš ir determinuoja sąlygas tos būties, kuri yra paveikta krikščioniškojo įvykio. Kitaip tariant, *Dasein* analitika ontologiškai numato *ikikrikščionišką* turinį, jos „krikščioniškumas“ žymi tik ontinę korektyvą. Tai reiškia, kad Heideggerio struktūroje pastovi *Dasein* konstanta yra esmingesnė žmogui nei tikėjimo žinia. Žmogus gali tapti tikinčiuoju tiek, kiek jis pirma egzistuoja kaip *Dasein*. Taip Dievas gali pasirodyti tik medijuojant pradžioje „krikščioniškumo“, o vėliau *Dasein* sąlygoms. Kadangi Dievas čia atlieka ontinį vaidmenį modifikuodamas ontologiškai pirminį *Dasein*, Jis redukuojamas į tokią būtį, kurios veikimas priklausomas nuo baigtinės būties – pasaulyje nustatytų sąlygų.

Panaši subordinacijos logika būdinga ir vėlyvajam Heideggeriui: Dievo pasirodymas įvyksta tik „pasaulio pasaulėjime“ arba „būties tiesoje“, ir tik joje gali būti pamąstyta ir pasakyta, ką vardas „Dievas“ (jei turi) turi įvardyti. Toks Dievo pririšimas prie „pasaulėjimo“, „būties tiesos“ grąžina prie *Dasein*, kuriai vienai pasaulis ar Būtis atsiveria. Anot Mariono, „modernios subjekto sampratos aidai skamba Heideggerio filosofijoje“ (Carlson 2003: 63).

Eventualiai ir Tillichio filosofinė teologija gali būti kaltinama logocentrizmu, juk visiškai atitinkanti pagrindinį modernio reikalavimą. Anot D. Tracy, „modernias teologijas iš principo determinavo ne Dievo tikrovė, o modernybės *logos*“ (Tracy 1994: 41). K. J. Vanhooze-

ris teigia, kad „modernios interpretacinės schemas užgožia biblinio naratyvo specifiką, vietinį Jėzaus Kristaus *mythos*“ (Vanhoozer 2003: 19), ir modernią teologiją tiesiog vadina koreliacionizmu. Visa tai yra modernių teologų aukos savo sisteminio baigtumo labui.

P. Tillichas formulavo klausimus egzistencinė kalba, o tai kreipė interpretuoti Bibliją simboliškai, o ne istoriškai. Anot K. J. Vanhoozerio, „Tillichas yra puiki modernaus logocentrizmo tendencijos „praryti“ *mythos* iliustracija“ (Vanhoozer 2003: 19). Modernios teologinės sistemos, kaip ir kiti *-izmai*, geba mąstyti tik „tokį patį“, o ne atskleisti „kitą“.

Išvados

1. Religijos filosofijos virsmus anapus tomistinės doktrinos XX amžiuje galiausiai įkūnijo M. Heideggerio filosofija, pateikdama prielaidas naujo tipo protestantiškai filosofinei teologijai susiformuoti. Centrinė naujo požiūrio problema – tikėjimo ekspresija egzistencialistiniuose rėmuose, tai yra teologinės analizės atspirties tašku tampa egzistencijos klausimai.
2. XX amžiaus protestantų teologai atrado tokius filosofinės teologijos modelius, kurie po pozityvistinės kritikos sugrąžino religijos refleksiją į filosofijos interesų lauką, kartu koreguodami ir pačios filosofijos prigimties bei uždavinių supratimą. Po karo šie mąstytojai labai skaudžiai, bet aiškiai suvokė savo laikmetį kaip akimirką (*kairos*) tarp epochų, kuri reikalauja fundamentaliai apsispręsti žmonijos ateities labui. Bendra protestantiškos filosofinės teologijos intencija – vengti idealistinės visaižinystės, tačiau peržengti egzistencinės filosofijos ribotumus.

3. K. Barthas, pirmasis reagavęs į pakitusį intelektualinį klimatą, teigė, kad Dievas absoliučiai atskirtas nuo žmonijos, siekė pagrįsti religinę prasmę, pašalindamas prasmės šaltinį iš kintančio pasaulio. Jis iškėlė Dievo ryšio su žmogumi per apreiškimą idėjos unikalumą, taip nuvertindamas žmogaus pastangas, atstovaudamas savotiškai iracionalumo formai. Vienas pirmųjų į Bartho poziciją sureagavęs Tillichas teigė, kad prasmė gali būti atrasta atidengiant besąlygiško elemento buvimą žmogaus egzistencijoje. Panašiai R. Bultmannas teigė, kad Dievas iš dalies pažinus žmonijai dėl jos egzistencinės struktūros, o visiškai – per apreiškimą.
4. Šiose diskusijose bandoma suderinti egzistencinį supratimo matmenį ir apriorinį šventybės veikimą, kuris suponuoja bet kokią teologiją. Heideggeris tarsi atveria kelius naujo tipo „natūraliai“ teologijai, kurioje būtis yra pakankamai dieviška, tad bet kokios kitos rūšies „Dievas“ (teistine prasme) nereikalingas. Jo filosofijoje nėra vietos substancinei Dievo sampratai, kaip ir substancinei savasties (subjekto) versijai. Kita vertus, Heideggeris nustato orientyrus mąstyti Dievo ir savasties santykį nesubstanciškai. Tuo remdamasis Tillichas tampa savotišku XX amžiaus teologinių diskusijų mediatoriumi, „būties kalboje“ (ontologijoje) siedamas Dievą (būtį savaime) su baigtinių esinių egzistencija.
5. Nepaisydamas egzistencinės kalbos pagrindo, Tillichas atmetė subjektyvistinę traktuotę ir bandė įtvirtinti krikščioniškąją patirtį tikrovėje, kuri transcenduoja žmogaus sąmonę. „Būties kalbą“ perėmusi filosofinė teologija pagrįsta betarpišku *Dasein* pačios būties supratimu. Kasdienybėje žmogus patiria būties galią, ir ši patirtis teikia drąsos būti. Tai yra mistinė ontologinės vienovės su Dievu perspektyva, tradiciškai priešinama Dievo, kalbančio Biblijoje, sampratai (kaip ir atsakančio žmogaus vizijai). Taip yra todėl, kad Dievo klausimas susiejamas ne su žodžiu, o su būtimi.
6. Tokioje filosofinėje teologijoje ontologinis klausimas pateikiamas kaip klausimas apie tai, ko siekiama religiniu aktu. Religinis siekis suvokiamas kaip Būties ar ultimatyvios tikrovės siekis, o ontologinis klausimas yra apie būtį ar tikrovę, kuri yra religinės sąmonės objektas. Tokia pozicija panaikina skirtį tarp tokių klausimų apie būtį, į kuriuos ontologas tikisi atsakyti, ir tokių klausimų apie Dievą, į kuriuos atsakymai gali būti teikiami tik remiantis apreiškimu, o tai savo ruožtu yra postmodernos teologijos (Marion) Heideggerio teologizavimo kritikos esmė – parodyti, kad *Dasein* konstanta esmingesnė už tikėjimo žinią. Taigi nors heidegeriška ontologija reikalauja iš esmės pakeisti tyrimo „objektą“, perkeliant žvilgsnį nuo esinių prie pačios būties (*kri-nein*), teologija lieka ontinis aiškinimas, kurio pagrindas – ontologija. Teologija, kaip pozityvus mokslas, remiasi duotybės atodanga, kuri yra jau nušviesta ir keipiama būties supratimo, nors ir nekonceptualaus. Teologinės sąvokos būtinai apima tokį būties supratimą, kuris konstituoja *Dasein*.

LITERATŪRA

Barth, K. 1933. *The Epistle to Romans*. 6 th. ed., tr. by E. Hoskyns. London.

Bultmann, R. 1958. *Jesus Christ and Mythology*. New York: Scribner.

- Buren, P. 1963. *The Secular Meaning of the Gospel*. New York: Macmillan.
- Carlson, T. A. 2003. „Postmetaphysical Theology“, in *Postmodern Theology*, ed. by K. J. Vanhoozer. Cambridge University Press.
- Cremer, D. J. 1995. „Protestant Theology in Early Weimar Germany: Barth, Tillich, and Bultmann“, *Journal of the History of Ideas*. April, no. 2: 289–307.
- Heidegger, M. 1965. *Being and Truth*. New Haven: Yale University Press.
- Heidegger, M. 1971. „The Nature of Language“, in *On the Way to Language*, trans. P. D. Hertz. New York: Harper and Row.
- Heidegger, M. 2002. „Phenomenology and Theology“, in *The Religious*, ed. by J. D. Caputo. Blackwell Publishers Ltd: 51–66.
- Heidegeris, M. 1992. *Rinkiniai raštai*. Vertė A. Šliogeris. Vilnius: Mintis.
- Heidegger, M. 1999. *Ontology: Hermeneutics of Facticity*. Trans. John van Buren. Bloomington, Ind.: Indian University Press.
- Löwith, K. 1995. *Martin Heidegger and European Nihilism*. Ed. Richard Wolin and trans. Gary Steiner. New York: Columbia University Press.
- Macquarrie, J. 1967. *God – Talk: An Examination of the Language and Logic of Theology*. London: SCM PRESS LTD.
- Marion, J. L. 1991. *God without Being*. Trans. T. A. Carlson. University of Chicago Press.
- Robinson, J. M. 1964. *The New Hermeneutics*. Ed by J. M. Robinson and J. B. Cobb New York: Harper and Row.
- Sloterdijk, P. 1999. *Ciniškojo proto kritika*. Vertė T. Petrauskas. Vilnius: ALK.
- Thomas, J. H. 1963. *Paul Tillich: an Appraisal*. London: SCM Press.
- Tillich, P. 1923. *Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden*. Gottingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Tillich, P. 1987. „Writings in the Philosophy of Religion“, in *Main works*, ed. by J. Clayton. Berlin/New York: De Gruyter – Evangelisches Verlagswerk Gmbtt.
- Vanhoozer, K. J. 2003. „Theology and the Condition of Postmodernity“, in *Postmodern Theology*, ed. by K. J. Vanhoozer. Cambridge University Press.
- Vitgenšteinas, L. 1995. *Rinkiniai raštai*. Vertė R. Pavilionis. Vilnius: Mintis.

APPLYING THE CONCEPTS OF M. HEIDEGGER'S PHILOSOPHY FOR THE QUEST REFLECTION OF GOD IN XXTH CENTURY PROTESTANT THEOLOGY

Mindaugas Briedis

Summary

The article explores fundamental shifts in protestant theology during the first half of the 20th century and reflects their philosophical premises deduced from philosophical hermeneutics, primarily from the philosophy of M. Heidegger. On the one hand, the methods and the content of philosophical hermeneutics respond to the issues posed by contemporary philosophy of religion. On the other hand, theology as a rational, critical discipline cannot ignore the polemic horizons explored by philosophical hermeneutics. One of such underlying polemic questions is the problem of theological language, which was “forgotten” simultaneously with the rise and development of the tradition of metaphysical theism.

The thesis of the article, stating that there is no principle disagreement between philosophical hermeneutics and the objectives of contemporary theology, is based on a careful analysis of prominent protestant

theologians (K. Barth, R. Bultmann, P. Tillich) of the period and supported by the interpretations of authoritative critics (J. Macquarrie, K. Löwith). While answering the question how, in the face of the new ontology (hermeneutics of finitude), theology is possible, the answer comes in the form of “the language of being” which rehabilitates traditional symbols retaining their transforming power and existential conceptuality. After stating that *Dasein* analytics presented by M. Heidegger provides new impulses for the theological discourse, it is also noted that we must take a closer look at the so-called “contemporary” theology and explore the critical revision of this very modern “theologization” of Heidegger, accomplished by postmodern theologians (J. L. Marion).

Keywords: philosophical theology, protestantism, Heidegger, Being, *Dasein*.

Įteikta 2007 04 25