

ANTANAS PAŠKUS

KRIKŠČIONIS
PSICHOLOGINĖJE
KULTŪROJE

Kritinis skerspjuvis

KRIKŠČIONIS
PSICHOLOGINĖJE
KULTŪROJE

Antanas Paškus

**KRIKŠČIONIS
PSICHOLOGINĖJE
KULTŪROJE**

LITUANISTIKOS TYRIMO IR STUDIJŲ CENTRAS

The Lithuanian Research and Studies Center

Chicago, Illinois

1987

International Standard Book Number: 0-936694-59-9
Library of Congress Catalog Card Number: 87-080115

KRIKŠČIONIS PSICHOLOGINĖJE KULTŪROJE
The Christian in Psychological Culture

Viršelis: Nijolės Palubinskienės

Published by:
LITUANISTIKOS TYRIMO IR STUDIJŲ CENTRAS
The Lithuanian Research and Studies Center
56th Street and Claremont Avenues
Chicago, Illinois 60636 USA

Printed in the United States of America

Įvadinės pastabos

Saugodama žmogiškąją tiesos ieškojimą nuo klaidos grėsmės, kritika yra būtina pažangos sąlyga.

Juozas Girnius

Asmuo ir laisvė (1984) knygoje buvo nagrinėtos žmogaus pastangos išsilaistyti nuo jį supančių varžtų: ekonominių, politinių, kultūrinių ir bažnytinių. Ten buvo atkreiptas skaitytojo dėmesys į naują išsilaistymo srovę, kurią Philip Rieff pavadino psichologinės kultūros proveržiu. Jos poveikyje psichologijai buvo duota pagrindinė rolė individo ir visuomenės gyvenime. Iš tiesų psichologija (ypač terapinė) išsiskverbė ne tik į vakarietiškos kultūros šerdį, bet ir į vakariečio religiją apskritai ir į katalikybę skirtingai. Nūdien moderniosios psichologijos poveikis ryškiai matyti religiniame švietime, kunigų paruošime, homiletikoje, moralinėje teologijoje, liturginėje teologijoje ir net Šventraščio studijose. Šioje studijoje, *Krikščionis psichologinėje kultūroje*, pateikiamas išsamesnis šios įtakos (teigiamos ir neigiamos) aprašas. Juomi bandoma ryškinti kultūrinio

fono pagrindines spalvas; dėmesio centre atsistoja Š. Amerika, labiausiai technologiškai pažengusi pasaulio žemynų dalis. Vadinasi, *Krikščionis psichologinėje kultūroje* negalima laikyti teologine studija; bet taipogi ji nėra nei psichologinė, sociologinė ar politinė problemų analizė. Tai yra tik kritinis nūdieninės Vakarų kultūros skerspjuvis, atskleidžias psichologinio mentaliteto poveikį Vakarų katalikybei.

Kai kam iš skaitytojų atrodė, kad *Asmuo ir laisvė* be pagrindo smerkia psichologijos mokslus. Toks išpūdis greičiausiai galėjo susidaryti dėl to, kad ten nebuvo specialiai pabrėžtas skirtumas tarp psichologijos mokslų ir psichologizmo, prieš kurį anoje knygoje ir buvo pasisakyta. O su psichologizmu susiduriame tuomet, kai psichologijos atstovai, peržengę savo kompetencijos ribas, ima psichologijos vardu teigti tai, ko psichologijos mokslų metodu pateikti duomenys neleidžia daryti. Sakysime, psichologijos pastangos užimti teologijos, religijos, politinių mokslų vietą ir būtų ryškūs psichologizmo pavyzdžiai. S. Freud'ą, B. Skinner'į, A. Ellis'ą būtų galima laikyti būdingais psichologizmo pavyzdžiais. Iš kitos pusės, tie trys psichologijos šulai paliko didelį įnašą žmogiškos psichės supratimui ir jos gydymui: Freud'as pasąmonės tyrinėjime, Skinner'is sąlygojimų technikoje ir Ellis kognityvinėje terapijoje. Aplamai, šių ir kitų didžiųjų psichologų nuopelnus paneigti būtų ir intelektualiai negarbinga, ir nemokšiška. Šios knygos autorius tai puikiai žino ir supranta. Betgi jis taip pat išvelgia psichologizmo žalą asmeniui ir visuomenei. Todėl ir šioje knygoje dar stipriau pasisakoma prieš psichologijos mokslo suideologinimą.

Joks darbas nėra vieno žmogaus pastangų išdava. Ne išimtis ir ši knyga. Ir ji buvo reikalinga kitų talkos. Lituanistė Alina Skrupskelienė sumaniai tikslino ir gražino jos kalbą. Dr. Algis Norvilas, peržiūrėjęs rankraštį, suteikė vertingų patarimų. Jiems abiemis ir visiems tiems, kurių pagalba ir globa dėstomos mintys įgavo knygos formą, priklauso autoriaus nuoširdi padėka.

Antanas Paškus

TURINYS

Ivadinės pastabos	V
I Vakarietiškos kultūros bruožai	1
1. Žmogus — visų dalykų mastas	3
2. Psichinė gerovė — gyvenimo siekinys	16
3. Savipilda — psichologinės kultūros ašis ..	30
4. Atsajumas — psichologinio mentaliteto kryptis	36
II Psichologinės kultūros pėdsakai katalikybėje	42
1. Traukimasis nuo Transcendencijos	43
2. Kunigas veidu į bendruomenę	60
3. Pokrypis į save tikyboje	74
4. Posūkis į žmogų liturgijoje	106
5. Slinktis į politiką religijoje	127
6. Per teologiją į išlaisvinimą	141
7. Taikos sąjūdžiai — pranašų užmojai	166
Baigiamosios pastabos: laiko balsas — Dievo balsas	191
Citatų šaltiniai	199

VAKARIETIŠKOS KULTŪROS BRUOŽAI

Katalikiškasis krikščionis, kaip ir kiekvienas kitas žmogus, yra laiko ir erdvės, kultūros ir istorijos ribojamas. Jis, kaip ir jo nekrikščioniškas brolis, dėvi savos kultūros drabužiais ir kvėpuoja gyvenamo laikotarpio oru. Kultūrinė aplinka daro įtakos jo galvosenai, jausenai ir veiksena. Taip buvo praeityje, taip tebėra ir dabartyje. Žinome juk, kad graikiškoji filosofija, romėniškoji teisė, renesansinis humanizmas, apšvietos racionalizmas bei įvairios revoliucijos (politinės, ekonominės, socialinės, religinės) vertė permąstyti Apreiškimo turinį ir krikščionies paskirtį pasaulyje. Jaučiame, kaip dabarties mąstymo srovės, elgesio normos ir gyvenimo būdai veikia krikščioniško gyvenimo apraiškas. Šiandieninė kultūrinės aplinkos įtaka yra tokia stipri, vylinga ir subtili, kad ne vienas katalikiškasis krikščionis parpuolęs garbina dykumų gundytoją, tardamasis sekąs povatikaninio atsinaujinimo dvasia.

Norint tokios maišaties išvengti, yra privalu išmokti dvasias atskirti: krikščionybės Kristų nuo gundytojo, laiko madas nuo amžinųjų tiesų, drabužį nuo jo dėvėtojo. Tokios užduoties skatinami ir bandysime iškelti šiandieninio vakarietiško mentaliteto pagrindinius bruožus ir jų įtaką povatikaninei Romos katalikybei¹.

Atrodo, kad šiuolaikiniame Vakarų kultūros vaizde vyrauja du pagrindiniai bruožai: sekuliaristinis ir psichologinis-terapinis. Jie abu yra vienas su kitu glaudžiai susiję. Abu vienas kitą papildo, vienas nuo kito priklauso. Juos abu šiame skyriuje ir gvildinsime. Iš tikrųjų, psichologinis mentalitetas yra sekuliaristinės kultūros išdava. Galima sakyti, kad sekuliaristinė pasaulėžiūra yra ta sėkla, iš kurios išaugo psichologinės kultūros medis. O ekonominė gerovė, lyg koks derlingas dirvožemis, maitina to terapinio medžio šaknis. Taigi, norėdami psichologinį-terapinį mentalitetą ir jo apraiškas geriau suprasti, turime į jį pažvelgti sekuliarizmo kontekste. Tai padarius, bus lengva skaitytojui atpažinti psichologinio mentaliteto pasireiškimus katalikiškos krikščionijos gyvenime: teologijoje (tikėjimo tiesų tyrime ir aiškinime), liturgijoje (viešajame Dievo garbinime) ir krikščioniškoje moralėje (krikščionių elgesyje). Tad nusakę sekuliarizmo esmę ir jo kilmę, parodysime ryškesnes terapinio mentaliteto proveržas. Bet jau dabar galime pridurti, kad šitų abiejų pasaulėžiūrų centre yra žmogus: sekuliarizmas akcentuoja žmoniją, o terapizmas — individą.

1. Žmogus — visų dalykų mastas

Sekuliarizmo ir sekuliarizacijos sąvokos, laikui slenkant, įgavo įvairių, kartais net sujauktų, miglotų prasmių. Sekuliarizacija (lot. *saeculum*, amžius, laiko dvasia, laikotarpis) paprastai aptariama kaip dalykų supasaulietinimas: asmenų, daiktų ir vertybių pervedimas iš bažnytinės į pasaulietinę plotmę. (Žr. *L.E.* XXVII, 212). Teigiama prasme, sekuliarizacija yra savarankiškumo pripažinimas tam tikroms patirtinėms tikrovės sritims, kaip antai: gamtos mokslams, technikai, medicinai ir t.t. Šios gyvenimo ir mokslo sritys ir privalo būti laisvos nuo nereikalingo religijų kišimosi. Tokia prasme, sekuliarizacija yra visiškai suderinama su krikščionybe. Šitoji sekuliarizacijos forma yra būtinas ir neišvengiamas reiškinys pažangioje civilizacijoje. Istoriskai sekuliarizacija dar vadina bažnytinių nuosavybių nusavinimą: žemių, pastatų, įmonių perleidimą kitiems savininkams (dažniausiai valdžiai). Tokia sekuliarizacija vyko reformacijos laikais, didžiosios prancūzų revoliucijos metu, Lietuvoje caro laikais (19-tame amžiuje) ir sovietinių rusų okupuotoje Lietuvoje. Tam tikromis sąlygomis, kai kuriais atvejais ir šią sekuliarizacijos rūšį reikėtų laikyti pozityviu reiškiniu. Sociologiškai sekuliarizacija suprantama kaip visuomeninės kaitos reiškinys, “pirmąsio sakralinio pobūdžio išnykimas žmonių poelgiuose, visuomeninėje santvarkoje, doros ar kultūros srityse” (*L.E.* XXVII, 213). Gyvenimo sričių atsispalaidavimas nuo tikiybinių pagrindų vyksta

galvosenos ir veiksenos plotmėse. Visuomenės pritarimas skyryboms, nesusituokusiųjų kohabitacijai, abortams, prekybai sekmadieniais yra sekuliarizacijos pavyzdys įsitikinimų (galvosenos) plotmėje. Tuo tarpu anų dalykų legalizavimas ir viešas praktikavimas jau rodytų žmonių poelgių atsipalaidavimą nuo tikybinių pagrindų. Numanu, kad sociologinės sekuliarizacijos apraiškos yra ne kas kita, kaip sekuliaristinės pasaulėžiūros arba sekuliarizmo proveržiai. Sekuliarizmas gi yra tokia pasaulėžvalga, kuri visą tikrovę aiškina išimtinai tik šia pusinėje perspektyvoje. Ji nepripažįsta jokios antgamtinės jėgos (Dievybės) ar antlaikinių vertybių, veikiančių žmogų ir jo pasaulį. Vadinas, sekuliarizmas remiasi prielaida, kad žmogus, ne Dievas (Jis iš viso neegzistuoja), yra visų dalykų mastas. Žinoma, reikėjo ilgos istorinės kaitos, kad sekuliaristinės prielaidos virstų vakarietišką kultūrą formuojančiu veiksmu.

Vakarų civilizacija daugiausia yra judaizmo, krikščionybės ir graikų kultūros padarinys. Iki Kristaus laikų graikų ir žydų kultūros beveik neturėjo sąlyčio. Tačiau krikščionybės erai prasidėjus, Jeruzalei ir Atėnams veikiant, išsivystė mokyto krikščionies tipas — tikėjimo žmogus, pasinėręs pasaulietiškuose moksluose. Jis rūpinosi žeme, neišleidęs iš akių dangiškojo tikslo. Toks buvo šv. Augustinas iš Hippo. Jis ir suformulavo dviejų miestų teoriją. Pasak jos, krikščionis yra drauge Dievo miesto (*civitas Dei*) ir žmogaus miesto (*civitas hominis*) piliečiu. Pirmąją pilietybę jis gavo iš įsikūnijusio Dievo per Jeruzalę. Gi antroji atėjo iš graikiškojo pasaulio per Romą. Tačiau

tik šv. Tomas Akvinietis (Aquinas) pasiekė harmoningą Aristotelio filosofijos ir krikščioniško Apreiškimo sintezę. Jos šviesoje krikščionis gali būti tikėjimo žmogumi ir tuo pačiu metu visai išvystyti savo žmogiškasias galias. Ta dviejų tikrovių harmonija nepranyko ir renesanso amžiuje. Net ir renesanso metu vargu ar buvo šviesuolių tarpe tokių, kurie būtų atsisakę Dievo miesto pilietybės, tapę ateistais. Praktiškai ir liaudyje nebuvo žmonių, kurie būtų buvę religijai skeptiški. Istorikai mano, kad dar 16-tame šimtametyje netikėjimas į Dievą buvo kultūrinė negalimybė (Lucien Febvre). Visuomeninė aplinka buvo taip persunkta sakralinių simbolių (tikiybines apeigas, bažnyčios, religiniai papročiai, brolijos, dvasiškija ir t.t.), kad "tokioje atmosferoje Dievo egzistencija pasidarė tokiu natūraliu ir beveik neišvengiamu dalyku, kaip pats kvėpavimas", — tvirtina istorijos profesorius James Turner². Tik 18-tame šimtametyje pirmą kartą nuo Romos imperijos laikų atsirado žmonių, viešai išpažįstančių ateizmą. Vis dėlto ateizmas dar nebuvo pilnai respektuojamas pažangiųjų intelektualų tarpe. Pagaliau 19-to šimtmečio pabaigoje vakarietiškoje visuomenėje ateizmas tapo žmonėms visai prieinamu pasirinkimu. Auguste Comte, tame pačiame šimtametyje pritaikęs katalikišką liturgiją (apeigas, maldas, sakramentus, simbolius, kunigystę...) ir katalikų Bažnyčios sąrangą savo filosofinei sistemai, sukūrė vadinamąją žmonijos religiją. Comte priešai tą religiją vadino katalikybe be krikščionybės, išorine katalikybės kopija be Dievo. Dievo vieton Comte pasodino abstrakčią žmonijos sąvoką. Ateizmas, įvilktas į Romos katalikybės sociolo-

gines formas, dar ir šiandie tebėra Sovietų Sąjungos oficialia religija³.

Šviečiamasis amžius (Gotthold E. Lessing, Etienne B. Condillac, Dennis Diderot, Francois Arouet-Voltaire ir kt.) davė pradžią vadinamajam scientizmui. Žodis 'šviečiamasis' duoda suprasti, kad visas istorinis laikotarpis nuo Romos imperijos žlugimo laikų iki 18-to šimtmečio pradžios buvęs ir tamsus, ir juodas. Tačiau proto šviesa, ateinanti per mokslą ir švietimą, tą tamsą išsklaidysianti. Šio pasaulėžiūrinio judėjimo centre buvo padėtas žmogaus protas: ko negalima protu išrasti ar įrodyti, yra klaidinga. Maždaug šimtmečiu vėliau ši prielaida buvo dar patikslinta: visi teigimai, kurie neįrodomi gamtos mokslų metodais, yra klaidingi. Vadinasi, scientizmas yra tokia pažiūra (ne mokslas), pagal kurią tik patirtiniai mokslai turi raktus į tiesos duris. Egzistuoja tik tai, ką galima apčiuopti pažinimo organais ir griežtųjų mokslų metodika bei jos įrankiais. Scientizmo prielaida remiasi trys revoliucinės 19-to amžiaus minties sistemos: darvinizmas (Charles Darwin), marksizmas (Karl Marx) ir psichoanalizė (Sigmund Freud). Jos visos apsiėjo be Dievo paslaugų. Pats Darwinas buvo skeptiškas tikėjimui. Freudas religiją laikė neurotine iliuzija. Marksas gi skelbė ateizmą esant būtinybe žmogaus gyvenime, nes tikėjimas į Dievą, pačia savo prigimtimi, atitraukias žmones nuo kovos už socialinę revoliuciją. Antitezę tarp žmogaus ir Dievo, tarp tikėjimo ir mokslo, tarp religijos ir pažangos Marksas pasiskolino iš Ludwig Feuerbacho. Šiomis antitezėmis paremta ateistinio humanizmo rūšis, atėjusi į Vakarus per Feuerbachą, Marksą ir Nietzsche, dar

vadinama *prometėjišku ateizmu*. Šitokio ateistinio humanizmo tėvas, Feuerbachas, siūlė tikėjimą pakeisti netikėjimu, Šventraštį protu, Bažnyčią politika. Taip padarius, žemė užimsianti Dangaus vietą, darbas išstumsias malda, žmogus pakeisias krikščioni. Mat angažavimasis pasauliui ir tikėjimui esą nesuderinami dalykai; tikint į Dievą, nosisukama nuo žmogaus. Todėl prometėjiškas ateizmas išpraudė žmogų tarp dviejų alternatyvų: paniekinti Dievą ar paniekinti pasaulį. Taigi prometėjiškas ateizmas pažangos ir laisvės vardan kelia maištą prieš visatos Tvėrėją. Šiandie kovingojo ateizmo Vakaruose jau nebėra. Jis dar tebėra gyvas tik komunistiniuose kraštuose, kur 'Dievo žudynių' imasi pati valstybė.

Aurelius Augustinas, Tomas Aquinas ir kiti didieji katalikiškosios krikščionybės mąstytojai prometėjiško ateizmo skelbiamos atitezės Kristaus religijoje neranda. Iš tiesų Dievo ar žmogaus, Dangaus ar žemės alternatyvos yra klaidingos alternatyvos. Tikintieji nėra reikalaujami dėl anapus apleisti šiapus, dėl amžinybės užmiršti laikinybę. Kristus neveda žmogų iš pasaulio, bet gražina jį į žemišką tikrovę, kaip autentišką jos vaiką. Net ir savo rinktinius mokinius Jėzus pasiuntė nuo ekstazės kalno atgal į kasdienos realybę. (Žr. Mt 17, 1-9). Krikščionybė primygtinai tvirtina, kad "tikintysis negali atrasti Dievo, prasilenkęs su žeme"⁴. Žinoma, nėra lengva išlaikyti balansuotą įtampą tarp žemiško buvimo ir dieviškos paskirties. Nenuostabu todėl, kad tikintieji neretai nukrypsta tai į vieną, tai į kitą kraštutinumą. Jei tikėjimo amžiuje krikščioniui grėsė pavojus, tarnaujant Dievui, pamiršti žmogų, tai

šiandienos krikščioniui darosi lengva pamiršti Dievą, tarnaujant žmogui (varguomenei) ir/ar sau pačiam. Dar daugiau. Geresnio pasaulio statybai labiausiai trukdo ne tikėjimas į Dievą, bet tikėjimas *tik į šį pasaulį*. Yra juk glaudi sandara tarp žmogaus galutinio tikslo (Dievo regėjimo amžinybėje) ir tarp to, kokios prigimties būtybė žmogus yra sukurtas. Iš tiesų protingasis gyvūnas yra pajėgus pasiekti savo transcendentinį tikslą. Pati žmogaus tikrovė turi savyje dvasinę energiją, kuri teka į kiekvieną žmogiškąjį gyvenimą. Bet šioji dvasinė energija negali būti jokiais moksliniais metodais nei apčiuopiama, nei išmatuojama. Įvairūs mokslo metodai ir ideologijos tik sutapatintų visą žmogų su jo daiktine ar visuomenine egzistencijos dalimi. Ši dieviškoji energija duodama dovanai visai žmonijai. Ji reali ir kiekvieno asmens gyvenime. Žinia, tą dovaną žmogus gali prisiimti ar ją atmesti. Kiekvienu atveju yra pasaulyje jėga, kurios pagalba galima pakeisti vidinius asmens polinkius ir išorines visuomenines struktūras taip, kad iš tikrųjų žmonės darosi pajėgūs sutikti savuosius sunkumus. O tie sunkumai nėra vien tik žinojimo stokos ar įgimto ribotumo išdava. Gyvenimo sunkenybės didžia dalimi išsivysto iš realių dvasinių problemų, liečiančių žmonių tarpusavio elgesio būdus ir motyvus. Žmogus gi, tikintis į Dievą ir mintantis Jo energija, pajėgia praktikuoti tarnybinę meilę, be kurios pasaulyje negali būti taikos ir teisingumo. Asmuo, priėmęs Kristaus išganymą, gali ir privalo pasilikti aktyviu jį supančiame pasaulyje. Bet dabar jo dvasią skatina meilės, teisingumo, aukos ir drąsos motyvai, kurie ir paveikia jo laikyseną artimo ir visuomenės atžvilgiu.

Grįžtant prie 'šviečiamojo amžiaus' įtakos sekuliarizmui, prisimintina, kad jo idėjos gana vėlokai pasiekė Šiaurės Amerikos krantus. Tik šio šimtmečio pradžioje 'šviečiamosios' filosofijos spalvomis nusidažė švietimo ir mokslo institucijos, viešoji etika, politinė filosofija ir net protestantiškoji krikščionybė. Per 300 metų (1620-1920) protestantiškoji krikščionybė Šiaurinėje Amerikoje praktiškai ėjo valstybinės religijos pareigas. Ji nustatinėjo oficialiosios visuomenės gyvenimo normas. Ji aprūpino amerikiečių tautą vertybių sistema. Mokyklų vadovėliai, pavyzdžiui, nesivarždami minėjo Dievo vardą. Valstijos reikalavo, kad jos kolegijose, universitetuose, kalėjimuose, karių veteranų ar našlaičių namuose būtų dėstoma krikščioniškoji (protestantiškoji) tikyba. Būdinga, kad William H. McGuffey knygos, akcentavusios religiją, dorą ir žinojimą, nuo 1836 iki 1920 metų buvo išparduotos per 120 milijonų kopijų. Ano meto Amerikos mokyklos ne tik teikė informaciją savo mokiniams, bet ugdė ir jų charakterį. Buvo stipriai pabrėžiamos asmeninės dorybės, kaip darbštumas, santūrumas, stropumas, sąžiningumas, tiesumas ir t.t. Taipogi buvo giliai tikima, kad žmogus gali tarnauti Dievui šiame pasaulyje, iš jo nepasitraukęs. Juk tikėjimo šviesoje kiekvienas darbas, kad ir menkiausias, turi savo tikslą ir prasmę. Tobulai ir sąžiningai atlikdamas savo pareigas, žmogus gali pakeisti jį supančią visuomenę. Neabejota, kad žmogaus teisė ir laisvė turi savo šaknis krikščioniškoje moralėje. Abi — laisvė ir teisė — kyla iš Dievo. Suprantama, tokių prielaidų pagalba buvo lengva atskirti laisvę nuo savivalės bei išlaikyti pusiausvyrą tarp individo teisių

ir jo pareigų. Nūdien pusiausvyra jau yra suardyta. Aplamai reikia pripažinti, kad sekuliarizmo nepaliestoje Amerikoje žmonės bijojo pragaro ir domėjosi dangumi. Tad nenuostabu, kad dar prieš Pirmąjį pasaulinį karą net ir tokiam Patersone, New Jersey, žmonės, išeidami į darbą, palikdavo savo namų duris neužrakintas.

Trečiajame šio šimtmečio dešimtmetyje šio krašto dvasinį klimatą jau matome visiškai pasikeitusį. Net pati protestantiškoji krikščionybė, Amerikos kultūros šerdis, išsiaugino liberalinio protestantizmo šaką, paverčiusią krikščionybę į doros sistemą. "Jos Dievas jau yra Dievas be rūstybės, kuris atvedė žmones be nuodėmės į karalystę, be teismo per Kristaus be kryžiaus patarnavimus"⁵. Iš tiesų liberališkasis protestantizmas greit prisiderino prie krašto kultūros, kurioje žmonės primygtinai reikalauja teisės būti laimingais. Teisė į laimės siekimą jau jų nebepatenkina. Tačiau pereiti iš puritoniškos kultūros, paremtos darbu ir pareiga, į tūrinę kultūrą, nudažytą individo laisvės ir laimės geismu, reikia tarpinių, paruošiamųjų idėjų. Tas idėjas Šiaurinės Amerikos žemyne paruošė vadinamasis taikingasis sekuliarizmas, kuris gavo pradžią 'šviečiamajame amžiuje'. Thomas Huxley šią sekuliarizmo kryptį pavadino agnosticizmu. Užuoť pozityviai neigęs Dievo egzistenciją, agnosticizmas akcentuoja žmogaus proto nepajėgumą pažinti dievišką tikrovę. Nepajėgdama sutalpinti Dievybės į žmogiškojo proto rėmus, agnostikinė pasaulėžiūra pasirinko netikėjimą. Jei kovojantis ateizmas stipriausiai reiškėsi Europos žemyne, tai agnostiškasis ateizmas pasidarė viena iš stipriausių dvasinių srovių anglosaksiškoje Amerikos žemyno daly-

je. Vienok kovingojo ir taikingojo sekuliarizmo kryptys siekė vieno ir to paties tikslo: atsieti žmogaus minties turinį (pasaulėžiūrą) ir jo poelgius (dorą) nuo priklausomybės Dievui. Kitaip sakant, sekuliarizmas reiškiasi proto ir etikos (individualinės ir visuomeninės) pavidalais.

19-to amžiaus pradžioje suklestėję gamtos mokslai pažadino pasaulio pažangos viltis. Atrodė, kad tik moksliniu priėjimu tegalima pažinti tiesą. Esą tikrai pažinti galima tik ten, kur proto išvadas galima paremti eksperimentu arba patyrimu: apčiuopti, pamatyti, pasverti, paragauti... (Auguste Comte pozityvizmas). Žinia, mokslinis priėjimas prie pasaulio apraiškų labai skatina tiesos ieškojimą. Mokslo metodai pabrėžia apsiavimą nuo klaidos. Griežtuose moksluose kiekviena teorija išbandoma pastebimais faktais. Kai kas mano, kad visų mokslinių metodų pamatuose slypi meilė tiesai. Iš tikro mokslinis metodas yra bene pats stipriausias įrankis, kokį žmogus turi savo rankose. Tuo įrankiu pasinaudojant, atidengta daugybė gamtos paslapčių, padaryta nuostabių dalykų. Nenuostabu todėl, kad mokslinis metodas pradėtas naudoti visų tikrovės medžio šakų pažinimui. Visa tai, kas moksliniu metodu neužčiuopiama, imta laikyti nerealybe ar nereikšmybe. Sakysime, gamtamoksliniu pažinimo būdu Dievo įsikišimo į žmogaus istoriją negalima patvirtinti. Tad apreiškąją religiją sekuliarizmo sekėjas laiko ir nerealia, ir nereikšminga. Bet tokia proto laikysena jau nėra mokslinė, bet metafizinė. Šioje vietoje tiktų James Turnerio, istorijos profesoriaus, išvalgi pastaba. Savo knygos *Without God, Without Creed* paskutiniuose

sakiniuose Turner savo skaitytojams duoda tokį patarimą: "Tikintieji ir netikintieji privalėtų įsidėmėti, kad nei vienas tikrovės pažinimo būdas nėra paskutinė, geriausia žmogiškojo pažinimo forma... Virš visko čia iš tikrųjų yra tik viena pamoka. Visata nėra sukirpta pagal mūsų matus"⁶. Deja, sekuliaristinės pasaulėžiūros išpažinėjai šios pamokos dar neišmoko.

Agnostiškieji sekuliaristai bandė (ir tebebando) sukurti mokslinės etikos principus, kurie duotų žmogui veikimo kryptį. Jie, kaip ir ano meto tikintieji, žiūrėjo į mokslą, techniką, ekonominį vystymąsi ir žinojimo plitimą kaip pažangos variklius. Jie tikėjo, kad mokslas padėsias skleisti šviesą tamsuoliams, apvalyti nykius metropolijų mūrus, sustabdyti ligas ir vargą, išimti vargšus iš lindynių kvartalų ir padaryti galą socialinei neteisybei, kuri suardė visuomeninio gyvenimo audinį. Tikėjimo amžius paliko istorijai didingas katedras, bet jų pavėsyje slėpėsi purvinos pašiūrės. Sekuliaristinio gi amžiaus paminklas, prie kurio triūsia tūkstančiai darbščių rankų ir atsidėjusių protų, būsias ne kas kita, kaip medžiaginė ir moralinė ateities kartų gerovė. Taip sekuliaristinis moralizmas gausiai skleidė etinio angažavimosi blizgesį ir entuziamą. "Bet galų gale tiesos ir pažangos apoteozė buvo labiau skolinga bažnyčioms, negu laboratorijoms"⁷. Iš tikrųjų atrodo, kad "moksliškoji" moralė daugiau yra religijos susekuliarinimo, negu mokslų padarinys. Faktas, kad mokslas sekuliaristinėje pasaulėžiūroje užsidėjo dorinį ir emocinį rūbą, paskolintą iš religijos. Kaip ten bebūtų, netikinčiųjų, kurie gyventų anais sekuliaristinio moralizmo idealais, buvo reta ir anuomet. Vis dėlto toks

idealus požvilgis į gyvenimo užduotį įprasmino sąžiningai atliekamas luomo pareigas. Padėdami kitiems savo asmeninio gyvenimo erdvėje, prisidedame prie pasaulio pažangos, kad ir mažu būdu. Tokiu atveju idealistinė pažiūra į žmogaus paskirtį įprasmina jos kasdienines pastangas, užtikrindama, kad žmogaus gyvenimas nėra tuščiai eikvojamas. Juk yra prasminga žinoti, kad savo darbu prisidedi prie kilnaus tikslo — žmonijos pažangos.

Šalimais sekuliarizmo pastangų sukirpti tikrovę pagal žmogaus mastą vyko ir dorovės šaltinių apkarpymas. Vakarų pasaulyje iki pat “šviečiamąjo amžiaus” pradžios doros šaltiniu buvo laikomos apreikštosios krikščionybės tiesos. (Žinoma, tai dar nereiškia, kad krikščionys visad dorai elgėsi). Šviečiamuoju laikotarpiu Dievas pašalinamas iš aristokratų ir mokytinės visuomenės tarpo, bet paliekamas liaudžiai. Mat tamsiai liaudžiai, kaip tiems jaučiams, esąs “reikalingas jungas, varovas ir pašaras” (Voltaire). Kas gi galėtų būti tų “jaučių” geriausiu varovu, jei ne pats Dievas? 19-tame šimtmetyje doros pagrindų tampa jau nebe Dievas ar jo įsakymai, bet pati gamta, arba tiksliau, pati žmogaus prigimtis. Patys prigimties dėsniai sankcionuoja žmogaus poelgi — baudžia prasižengusiuosius. Evoliucijos teorija žada lėtą, bet nuolatinį žmonių giminės dorinį tobulėjimą (Herbert Spencer). ‘Varovo’ pareigos liaudyje tenka darviniškajai evoliucijai. Vadinasi, galima išaiškinti moralės principus ir juos taikyti praktikoje ir be religijos pagalbos. Dievo egzistencijos klausimas neturįs jokio ryšio su dora. Žmonės gali mylėti vienas kitą ir vienas kitam tarnauti,

net netikėdami į Dievą. “Tiesa yra ta, kad tikėjimo išpažinimas ar tikėjimo stoka nieko neturi bendro su žmogaus dorove”, tvirtina 19-to amžiaus amerikietis sociologas Lester Ward⁸. Taigi būti geram nereikia būti pamaldžiam. Galima būti šventuoju ir netikint į Dievą (sekuliaristinis šventumas). Toks šventumas remiasi dviem principais: bekompromisiniu tiesos ieškojimu ir angažavimusi žmonijos pažangai. Žinoma, toks etinis entuziazmas galėjo žerėti netikinčiųjų širdyse (kad ir mažumos) tol, kol jis buvo maitinamas religinių motyvų, kad ir surogatiniais pavidalais. “Klauptis prieš tiesą nusižėmusiai ir pagarbiai, pasinerti didžiuose žmonijos siekiuose, rasti paguodos geresniame pasaulyje, pažadėtame ateities kartoms, visos šios emocijos perkeitė doros kodeksą į tam tikrą laikyseną visatos atžvilgiu, pavertė į kažką labai panašaus į religiją”⁹. Iš tokio religijos sekuliarizmo šventieji ir sėmėsi sau energijos.

Beje, Amerikos doros filosofija ir praktika nėjo sekuliaristų skelbiamos socialinės evangelijos kryptimi. Ji slinko individualizmo link. Atsiejus dorą nuo tikėjimo, atitrūko nuo jo ir teisės filosofija. Ji remiasi jau nebe moraliniu-religiniu kontekstu, bet politiniu ir įrankiniu pagrindu. Kitaip sakant, jos tikslu yra visuomenės tvarkos apsauga, prieštaraujančių interesų suderinimas. Religija pačia savo apibrėžtimi reikalauja moralinės tiesos, kuri būtų transcendentinė, tarp subjektyvinė, ir todėl normatyvinė. O be transcendentinio ar religinio pagrindo vertybių konfliktai negali būti išsprendžiami. Jie gali būti tik suderinami. Sekuliaristinės pasaulėžiūros perspektyvoje į vertybių

konfliktus žiūrima ne į kaip besivaržančių tiesų, bet kaip į besivaržančių interesų sankirtį. Sakysime, vienas asmuo yra įsitikinęs, kad kraujomaiša (incest) yra blogas (nedoras) dalykas ir todėl įstatymu privalo būti uždraustas. Kitas tuo tarpu yra įsitikinęs, kad kraujomaiša sudaro seksualinio išsilaisvinimo esminį elementą ir todėl turi būti leidžiama. Grynai sekuliaristinėje visuomenėje į šį konfliktą būtų žiūrima ne kaip į vertybių (gera—bloga, teisinga—klaidinga), bet kaip į “interesų” susikirtimą. Vadinasi, būtų ieškoma būdų, kaip šie priešiški “interesai” galėtų būti suderinami: diskusijomis, kompromisu, balsavimais ar kitom “dialoginėm” priemonėm. Bet į tokius silpnus rėmus įdėtą teisės filosofiją yra lengva pakreipti stipresniųjų srovių (individualinių, politinių, pasaulėžiūrinių) interesams. Jau Alexis Tocqueville savo laiku pastebėjo, kad įstatymai leidžia amerikiečiams daryti viską (Amerikos Konstitucija bazuojasi individo interesais). Tik krikščioniškoji (protestantiškoji) religija padėjo amerikiečiams apvaldyti jų vaizduotę, geismus ir veiksmus. Krikščionybės veiksmingumui susilpnėjus, viešajame gyvenime nebeliko nieko, kas išlaikytų pusiausvyrą tarp dorybių ir laisvės, tarp savimylės ir savipildos, tarp egoizmo ir altruizmo. Būdinga, kad pirmajame Amerikos humanistų manifeste (1933) nereikšmingas (anuomet) teiginys, reikalaujantis “pilnutinio žmogiškosios asmenybės realizavimo”, pasirodė labai reikšmingu paskutiniaisiais šio šimtmečio dešimtmečiais. Jis lyg koks dvasinis katalizatorius davė paskatą terapinei kultūrai,

kurios šaknys siekė sekuliarizmo pradžią ir kurios tikslas — individo visapusiška gerovė.

2. *Psichinė gerovė — gyvenimo siekinys*

Freudo manymu, visi, ir aršiausi revoliucionieriai, ir doriausi tikintieji, aistringai reikalauja iš tikrųjų ne ko kito, kaip paguodos. Jos ieškota gėryje, grožyje ir tiesoje (Sokratas), išganyme (Kristus), ekonominėje gerovėje (Adam Smith), socialiniame teisingume (Marksas). Nūdien jos ieškoma įvairiuose savipildos pavidaluose. “Man atrodo aišku,” sako Philip Rieff, “kad vystosi naujas žmogaus mitas, bent mokytose klasėse. Tai yra atsakymas į skaldymąsi ir trupėjimą išorėje (aplinkoje, A.P.) ir į chaosą žmogaus viduje”¹⁰. Šią naują modelinę asmenybę Rieffas pavadino psichologinio žmogaus tipu. Apie jį plačiau jau buvo rašyta kitoje vietoje¹¹. Rieffo įsitikinimu, psichologinio žmogaus pasirodymas yra atsakymas į “mirusį Dievą”, kaip sekuliaristinės pasaulėžiūros ir ekonominio pertekliaus padarinį. Savo mokytojais psichologinis žmogaus tipas pasirinko psichoanalizę (Freudas) ir humanistinę psichologiją (A. Maslow, R. May, E. Fromm, C. Rogers). Freudas siūlė paguodos ieškoti paties individo psichėje, o ne tikėjimo iliuzijoje, subankrutavusiose ideologijose ar engiančiose moralės sistemose. Pasak jo, analizės, ne ideologijos, pagalba sustiprintas ‘aš’ (ego) būsiąs pakanamai pajėgus, nepaisant kultūros varžtų, patenkinti

savo poreikius. Juk nesą aukštesnių tikslų asmens gyvenime, kaip jo paties gerovė. Tokią galvosenos kryptį Phillip Rieff ir pavadino terapiniu mentalitetu, o tokio mentaliteto vyravimą visuomenėje terapine kultūra, kurioje psichės gydymas ir jos ugdymas užima centrinę vietą¹². Išties proporcingai gyventojų skaičiui, vien kiekybiniu atžvilgiu, nei vienas kraštas pasaulyje neturi tokio gausaus psichės gydytojų skaičiaus, kiek Jungtinės Amerikos Valstijos. Čia „gelbstinčiajai“ profesijai priklauso dešimtys tūkstančių psichiatrų, psichologų, socialinių darbuotojų (social workers) ir gausybė įvairių konfesijų psichologinių patarėjų. Kokybiškai, tai yra terapijų technikoje ir žmonių interesoje, išimtinai dėmesys kreipiamas į individo savąjį 'aš'. Žmogaus susirūpinimą savuoju 'aš' Daniel Yankelovich laiko pagrindine vakarietiškos kultūros žyme. Būdai, kuriais šis rūpestis apsireiškia, ir sudaro psichologinės kultūros išraiškas.

Taigi esminiu psichologinės-terapinės kultūros bruožu reikia laikyti savipildos ieškojimą. Sakytume, savipildos siekis yra toji ašis, apie kurią sukasi visokios terapinio mentaliteto išraiškos. Vis dėlto reikia pridurti, kad žmogaus pastangos savąją asmenybę ('aš') pilnai išskleisti yra savyje geras, kilnus ir siektinas uždavinys. Savipilda darosi žalinga asmeniui, religinėms ir civilinėms bendruomenėms tik tada, kada ji grindžiama siauru asmens 'aš' supratimu. Nelaimingu būdu, dauguma saviieškos išraiškų ir remiasi per siaura 'aš' samprata. Todėl iš jos ir plaukia negatyvi įtaka Vakarams ir ypač Vakarų katalikiškajai krikščionybei. Katalikų Bažnyčia psichologijoje gali sau rasti ir

sajungininką, ir priešą. Jei bažnytinės organizacijos ir tikintieji naiviai priims savipildos filosofiją ('selfizmą'), jie save sužalos. Priešingai, jei kritiškos analizės dėka nūdienos savipildos apraiškose atras kultūrinės revoliucijos pradus, tuomet krikščionija padės psichologijai pasiekti to, ko ji pati savo jėgomis padaryti negali: įgyvendinti Vakaruose kultūrinę revoliuciją.

Istorija liudija, kad didžiosios idėjos kartais ateina į gyvenimą ir vilko kailiu, t.y. apgaulingais ir ardančiais išorės pavidalais. Ar tik nebus taip atsitikę ir per šiuos paskutinius du dešimtmečius? Savipildos ieškojimas išsiliejo potvyniu, paskandindamas net ir dalį žmogiškajai būčiai nepakeičiamų vertybių. Bet potvynio vandenims slūgstant, pradeda rodytis ir autentiškos savipildos kontūrai: amžinas ir nesulaikomas žmogaus veržimasis į pilnesnę būseną. Šis proveržis nežino nei politinių, nei rasinių, nei konfesinių ribų. Jis pradeda reikštis ir už geležinės uždangos ten prieinamomis priemonėmis. Tačiau psichologinei kultūrai išsiskleisti reikia tinkamo klimato: sekuliaristinės pasaulėžiūros, ūkinių gėrybių pertekliaus ir demokratinės santvarkos, užtikrinančios minties, žodžio ir komunikacijos laisvę. Tad psichologinės kultūros fone randame medžiaginių perteklių, profesionalizmą, biurokratiją ir demokratijos vardu besireiškiantį antiautoritetizmą.

Medžiaginių apstumą, vieną iš terapinės kultūros sąlygų, tegalima pasiekti tik aukštos technikos pagalba. Savo ruožtu, technika išsivysto ten, kur tarpsta griežtieji mokslai. Vadinasi, pertekliaus civilizacijai išaugti ir jai išsilaikyti reikia daugybės visų sričių mokslininkų bei ištisos armijos technikų-specialistų.

Terapinėje kultūroje šalimais eina ir nesibaigiančios virtualinės “gelbstinčios” profesijos specialistų. Mokslininkų (akademikų, tyrinėtojų) ir technikų reikalingumu niekas neabejoja. Be jų modernioji civilizacija negalėtų egzistuoti. Ne taip yra su “gelbstinčiomis” profesijomis. Jos privalėjo sotų žmogų prikalbinti, kad ir jis jų patarnavimais pasinaudotų. Psichinės sveikatos profesijų atstovai turėjo visuomenę įtikinti, kad tik jie vieni — psichės žinovai — gali parodyti kelią į užburta savipildos šalį. Todėl, profesoriaus Ch. Lascho supratimu, “naujosios profesijos pačios sukėlė žmonėse daug naujų poreikių, kuriuos jos sakėsi galinčios patenkinti. Jos žaidė emocinio sutrikimo bei psichinių ligų baime, sąmoningai išsidirbo mistišką žargoną, pajuokdamos tradicinės savigalbos priemones, kaip atsilikusias ir nemoksliškas. Tokiu būdu jos (terapinės profesijos, A.P.) sukėlė ar pastiprino (ne be pasipriešinimo) paklausą savo patarnavimams”¹³. Vienok dirbtinis paklausos skatinimas “gelbstinčias” profesijas atiduoda menedžerinio kapitalizmo įtakai. Kitaip sakant, šitų profesijų etika darosi pelno ar valdymo aistros motyvų bei biurokratijos tinklo lengvai pažeidžiama. Sakysime, kartais teikiami psichologiniai patarnavimai ten, kur jų iš viso nereikia, arba jos atstovai atlieka samdyto “draugo” funkcijas.

Populiarioje psichologijoje, kuri turėjo didžiulės įtakos Bažnyčios gyvenime, taip pat yra daug šiukšlių. Mat populiarios psichologijos atstovas yra labiau linkęs klausti “Kas bus geriau perkama?” negu “Kas geriau pagelbės klientui?” Dažnai šios supopuliarintos psichologijos raštai (leidiniai) remiasi klaidingomis

prielaidomis ir abejotina technika¹⁴. Žinoma, tokiu kritišku pasisakymu nesmerkiami nei psichologijos mokslai, nei klinikinės jos šakos, nei pagaliau profesijos kaip tokios. Visi tie dalykai dabarties civilizacijai yra būtini ir reikšmingi. Profesijos, pavyzdžiui, užtikrina kvalifikuotą ir sumanų patarnavimą. Todėl joms priklausymas remiasi ne visuomenine pozicija, asmeninėmis pažintimis ar geru charakteriu, bet įrodytu pasiruošimu ir sugebėjimais. Bet vis dėlto ir čia galima lengvai sumaišyti “intelektualinius nuopelnus”, patyrimą darbe su profesiniais kredencialais. Lojalumas tylomis išpažįstamai ideologijai taipogi iškreipia psichės specialisto objektyvumą. Šiuo atžvilgiu grubiai nusikalsta Sovietų Sąjungos “gelbstinčių” profesijų atstovai¹⁵. Nepaisant trūkumų ir piktnaudojimų, Vakarų psichologinė kultūra “gelbstinčioms” profesijoms užleido centrinę vietą visuomenės gyvenimo rate. Vis dėlto reikia pripažinti, kad visuomeninio gyvenimo sričių suprofesinimas įvyko eilinių žmonių kompetencijos sąskaiton. Antai psichologijos profesionalai įtikino tėvus, kad be specialistų (vaikų psichologijoje) patarimų jie nesugebėsia vaikų išauklėti. (Nekalbama apie patologinius atvejus). Toks reiškinys jau yra ne kas kita, kaip nauja biurokratinės priklausomybės išraiška. Būdinga, kad Vakaruose, ypač Šiaurės Amerikoje, ir katalikų Bažnyčia gerokai pasistūmėjo profesionalizmo ir biurokratijos linkme. Ypač tai matyti pastoracijoje ir liturgijoje. Bet apie tai bus kalbama sekančiame skyriuje.

Apskritai, profesijų šakojimąsi visada lydi biurokratijos tinklo plėtra. Ne išimtis ir psichinės

sveikatos profesijos. Jos, kaip žinome, išsidirba savitą kalbos žargoną, savas organizacijas, nusistato įtakos sferas, įgauna politinės galios krašte ir vardą visuomenėje. Biurokratija gi (kapitalistinė ar socialistinė, skirtumo nėra) pačia savo prigimtimi kreipia dėmesį į vyksmą, ne į tikslą (ar turinį); į 'kaip' daryti, ne į 'ką' daryti. Ironiškai, ne tarnyba visuomenei, bet jos pačios išsilaikymas ir išplitimas pasidaro biurokratijos aparato 'slaptu' tikslu. Beje, tokia laikysena suparaližuoja asmenų ir organizacijų veiksmingumą, iščiulpia energiją ir finansinius išteklius. Ne be pagrindo pradėta sielotis per didelio suburokratėjimo žala ir Jungtinėms Amerikos Valstijoms. Štai virš 40,000 kongreso tarnautojų, kad pateisintų savo buvimą, "išsijuosę ieško (ir suranda) naujų sričių, kuriose galėtų išleisti naujų įstatymų"¹⁶. Neatsilieka ir šio krašto teisininkai. Kad pastorintų savas kišenes, jie skatina ir nereikalingai prailgina bylinėjimosi eigą. O savo ruožtu, teisės fakultetai, lyg kokios milžiniškos dirbtuvės, kasmet pagamina tūkstančius naujų teisininkų. Manoma, kad biurokratija pakirto ir Amerikos ginkluotų pajėgų veiksmingumą. Juk biurokratija pačia savo sudėtimi varžo iniciatyvą, baudžia originalų galvojimą ir atskiedžia individualinę atsakomybę. Ji bijo ir vengia rizikos. Yra nepajėgi greitam ir ryžtingam sprendimui. O tos savybės yra būtinos kovos lauke ir rizikingose gelbėjimo ekspedicijose. Tvirtinama, kad skaičiumi išpūsta Amerikos karininkija yra pilna gerų direktorių, administratorių, bet esą sunku jos eilėse atrasti gerų vadų¹⁷. Paskutiniaisiais metais biurokratijos liga persimetė ir į valdžios vedamas psichiatrines instituci-

jas. Neatsilieka ir amerikoniškos katalikų Bažnyčios institucijos. Ir ten besiplečiantis biurokratijos medis užgožia sielovados dvasią.

Technika, glaudžiai susigiminiavusi su laisvu ūkiu, sukūrė kai kuriuose vakarietiškuose kraštuose medžiaginį perteklių ir jo neišvengiamą padarinį: pertekliaus psichologiją. Laukiama, kad neriboti žemės ištekliai (klaidinga prielaida) ir nuolat besiplečiąs krašto ūkis pagamintų vis daugiau ir daugiau gėrybių. Manoma, kad ekonomija esanti pajėgi patenkinti visus gyventojų medžiaginius poreikius. Pramonė, lyg kokia neišsemiamai turtinga ir be galo dosni motina, neperstojamai dalinsianti gėrybes savo "vaikams". O tiems "vaikams" belieka tik didžiajai motinai priminti, jei reikės — šaukiant, rėkiant, reikalaujant, kad ji duotų vis daugiau visokių dalykų. Mat pertekliaus krašto piliečiams atrodo, kad jiems nebereikia nei viltis, nei pageidauti, o tik reikalauti vis aukštesnio pragyvenimo lygio, nes tai esanti kiekvieno individo teisė. Tokios įteisinimo nuotaikos paveikti, Amerikos gyventojai ir reikalauja įvairių dalykų: daugiau tų pačių gėrybių, neužterštos aplinkos (oro, vandens), apdraudimo nuo ligų, nedarbo, senatvės ir kitokių gyvenimo nelaimių, patogaus apie laisvalaikius besisukančio gyvenimo, savęs reiškimo individualizuotais gyvenimo stiliais... Pertekliaus mentalitetas persimetė ir į valdžios veiksmus, vienašališkas politines programas, protestus bei kitus legalius ir moralinius imperatyvus. Nūdien Amerikos politiniai vadai, nedrįsdami ar nepajėgdami atsisipirti pertekliaus psichologijai, skandina kraštą skolų jūroje ir tokiu būdu užkrauna nepakeliamą našą

ateities kartoms,¹⁸ stengdamiesi patenkinti kiekvienos grupės reikalavimus, nesuveržiant diržo nei vienai. Nebūtų prasilenkta su tiesa tvirtinant, kad šio krašto politika yra vedama ne rinktos centrinės valdžios, bet įvairių organizuotų grupių: verslininkų, darbininkų sąjungų, gydytojų, alkoholikų, mokytojų, ūkininkų, pensininkų, invalidų, veteranų, netekėjusių motinų, žydų ir daugybės kitokių organizacijų. Kiekviena iš jų spaudžia valdžios atstovus, kad tie krašto politiką palenktų grupės naudai. Dar daugiau. Šios grupės savus reikalus taip pristato, lyg jie būtų tapatūs su viso krašto interesais. Tokiose aplinkybėse rinktieji valdžios atstovai, kad nebūtų išversti iš savo pozicijų, stengiasi grupių reikalavimams nusilenkti. Tokiu būdu ir prarandama pusiausvyra tarp grupių reikalavimų ir viso krašto interesų, tarp šalies išteklių ir jos gyventojų norų; finansų terminologija — tarp pajamų ir išlaidų.

Įteisinimų proveržis apardė pusiausvyrą tarp individo bei visuomenės ir teisės srityje. Jau anksčiau buvo paminėta, kad psichologinė kultūra yra atlaidos, ne suvaržymo, kultūra; individualinės, ne kolektyvinės, gerovės palaikytoja; asmens, ne visuomenės, teisių pabrėžėja. Tiesa, individualinių teisių gynimas buvo labai svarbus istorijoje. Reikšmingas jis tebėra ir dabar. Juk valstybė, privatūs asmenys ar grupės yra linę pamiršti, jei neišnaudoti, politiškai bejėgius, ekonomiškai skurdžius ir tamsius žmones. Vien legalistiniai varžymai neveda nei į individualinę, nei į kolektyvinę gerovę. Tačiau “per paskutinius dvidešimt metų Amerikos civilinių teisių ir laisvių įstatymai buvo vis daugiau ir daugiau manipuluojami, iš naujo

nusakomi ir plečiami, primygtinai reikalaujant tokiems žmonėms, kurie mažai teturėjo supratimo ar pagarbos toms idėjoms ir tradicijoms, kuriomis įstatymai remiasi". Dėl to, priduria R.E. Morgan, konstitucinės teisės profesorius, "didžiosios valstybinės ir privatinės institucijos buvo gerokai susilpnintos. Taip pat ap-sunkino jau ir taip suglumintą viešosios doros ir elgsenos normų palaikymo užduotį"¹⁹. Morgano įsitikinimu, amerikoniškoji "teisių pramonė" (interesu grupės, teisės profesoriai, advokatai aktyvistai, publicistai) nebesistengia išbalansuoti individų ir organizuotos visuomenės teises, interpretuoja konstitucijos tekstus savosios ideologijos šviesoje. Tokiu keliu eidami, teisėjai ir įstatymų leidėjai izoliavo bažnyčias, destabilizavo mokyklas, paraližavo įstatymų vykdymo priežiūrą ir visuomenės apsaugą.

Už tikybinių bendruomenių — specialiai katalikų Bažnyčios — išskyrimą iš pilietinio gyvenimo ir viešojo švietimo arenos kovą veda trys pagrindinės grupės: Amerikos civilinių laisvių sąjunga (American Civil Liberties Union), Amerikos žydų kongresas (American Jewish Congress), Protestantai ir kiti amerikiečiai (vėliau pasivadinę tik amerikiečiais), susivieniję už Valstybės ir Bažnyčios atskyrimą (Protestants and Other Americans United for Separation of Church and State)²⁰. "Teisių pramonė" palietė ir valdžios vedamų viešųjų mokyklų tvarką ir drausmę. Antai Bostono mokyklų mokiniai gauna 25-kių puslapių dokumentą, nusakantį mokinio teises. Tik 11-ka to dokumento eilučių nusako mokinio pareigas²¹. Ginkluotų sargų ir policijos pagalba palaikoma drausmė ir tvarka

mokyklose (net ir klasėse) aiškiai liudija, kad autoriteto jose nebėra. Suaugusiųjų autoriteto galia vis labiau ir labiau suvedama į teismo sprendimus: ką teismas aprobuos, to ir bus laikomasi. Profesorius Morgan, pasirėmęs gausiomis studijomis, daro tokią išvadą: “Amerikos viešųjų mokyklų nuvilliančiai atliekamas darbas... ne dėl pinigų stokos (lėšų stokos, A.P.), o dėl mokytojų, administratorių ir tėvų moralinio autoriteto sumenkėjimo”²². Įstatymų taikymas kriminalinėje srityje remiasi galvojimu, kad pagrindinai “neteisinga visuomenė” kelia prievartos ranką prieš asmenis (nusikaltėlius), kurie laikomi visuomenės ekonominėmis ir psichologinėmis aukomis. Tokia galvosena atskiedžia nusikaltėlių asmeninę atsakomybę. Gi užtariant nusikaltėlius ir puolant viešosios apsaugos pareigūnus, tariamasi kovojant prieš “neteisingą” visuomenę. Dar toliau. Atlaidi visuomenė pasisako prieš bet koki viešųjų laisvių varžymą, nors tuo ir būtų sumažinamas nusikaltimų skaičius. “Nei žmonės, nei pati valdžia nėra pasiruošusi pirmiau nusikaltimus užgniaužti negu suvaržyti civilines laisves, kurios iš viso dar nebuvo žinomos ankstyvesniųjų nusikaltimų metu”²³. Iš tiesų vandalų nudažyti New Yorko miesto požeminių traukinių vagonai tragiškai kalba, kad to miesto valdžia ir jo gyventojai suklupo prieš vandalų valią. Terapiniam mentalitetui sunku įsidėmėti, kad laisvė nėra namų plėšimas ar miesto gatvių perleidimas naktinių kriminalistų ir vandalų valiai.

Psichologinėje kultūroje greit pakliūna į sunkenybių pinkles ir visa auklėjimo sistema: šeima, mokykla, pataisų institucijos. Minėjome, kad sekuliaristine

pasaulėžiūra besiremianti kultūra nepripažįsta objektyvios, nuo žmogaus nepriklausomos tiesos. (Čia neina kalba apie gamtos tiesas). Tiesa priklausanti nuo vietos, laiko aplinkos ir konkrečios situacijos. Tas pats yra ir su dora. Juk elgsena (etika) kyla iš požiūrio į pasaulį (ontologija). Mat veiksena seka būseną ir/ar galvosena. Netikint į objektyvias tiesas, netikima ir į objektyvius doros principus, galiojančius visoms kultūroms, klasėms ir visiems laikams. O atmetus universaliuosius moralės dėsnius, darosi labai sunku surasti visai visuomenei priimtinas poelgių normas. Visiškai sekuliarizuotoje visuomenėje viešumai yra nepriimtina pažiūra, kad yra morališkai kilnių ir morališkai žemų dalykų. Pluralistinė visuomenė praktiškai yra abejinga normatyvinei tiesai, nes teigiama (priimta), kad nėra normatyvinės, objektyvios tiesos, o tik suderinimo reikalaujant įvairūs "interesai". Tokios visuomeninės filosofijos yra neišvengiamas viešojo gyvenimo nuvertinimas, nes iš jo išjungiamo dorybės idėja ir dorybės praktika. Šitokiu atveju belieka griebtis kiekybinės strategijos — t.y. balsavimo ar viešosios opinijos. Politiniame gyvenime abi šios priemonės yra gerai pažįstamos.

Tą pačią strategiją taikant auklėjimui, susiduriama su nenugalimomis sunkenybėmis. Mat tada žmonių elgseną belieka reguliuoti kasdienos įpročiais, mada, viešąja nuomone ar tradicijomis. Beje, tie visi dalykai nėra pastovūs. Jie kinta su besikeičiančia laiko dvasia. Toje kaitoje nebelieka tęstinumo. Tokiu atveju ir pakliūnama į dorinį chaosą. Jei to chaoso ir nebūtų, vis tiek, vien įpročiais paremta dora yra sekli ir paviršuti-

niška. Ji mat kyla iš refleksais sąlygoto konformizmo, o ne iš asmens įsitikinimo. Subrendęs asmuo gi nori žinoti, kodėl jis privalo būti geru ar doru. Jo sąžinė formuojasi ne vien tik aplinkos sąlygojimu (super-ego), bet ir savo paties mąstymu (ego). Gi pastarajam reikalinga logiškai pagrįstų principų, kuriais jis galėtų protingai pasverti savo ir kitų veiksmus. To nesant, autoriteto (valdžios atstovų, teisėjų, tėvų, auklėtojų...) pavartotos sankcijos nubaustajam galėtų atrodyti esant savavališkomis ir prievartinėmis. O psichologinis mentalitetas į kiekvieną suvaržymą žiūri kaip į blogį savyje. Gal todėl "visuomenė ir nebereikalauja, kad valdžios pateiktų tvirtai pagrįstą, aiškiai apmąstytą ir rūpestingai pateisintą įstatymų ar doros kodeksą. Nelaukia ji, kad ir jaunieji pasisavintų bendruomenės priimtas moralines normas"²⁴. Tokiomis aplinkybėmis autoritetui belieka tik keletas alternatyvų: nusikaltėlius bausti, pačiam jaučiantis už tai kaltu; jiems būti atlaidžiam, sumetant kalnę aplinkai; tolerantiška pakanta bandyti valdinius palenkti norima kryptimi; arba stačiai, savuosius auklėtinius-valdinius papirkti. Nei viena iš šių alternatyvų nėra patenkinama, nes jos visos arba paraližuoja patį autoritetą, arba žaloja valdinius.

Susan Seidner Adler, ilgai tyrinėjusi paauglių nusikaltėlių pataisos metodus, priėjo išvadą, kad ten beveik be išimties naudojamosi papirkinėjimu. "Atrodo visai aišku", sako ji, "kad bandant manipuliuoti vaikų elgesį — paperkant vaikus, kad jie būtų geri, pataisos įstaigos tik padrąsina savo nusikaltėlius būti dar didesniais manipulantais ir savo ruožtu būti manipuliuojamais.

Tikrumoje abi pusės manipuliuoja viena kitą savo tikslams”²⁵. Ką nors manipuliuoti reiškia jį/ją gudriai ir klastingai palenkti savo naudai. Vadinasi, nusikaltėliai gudriai, bet klastingai, elgiasi personalo akivaizdoje, kad jie gautų tai, ko jie nori: pasilikti tokiais, kokie jie yra — nusikaltėliais. Savo keliu personalas taip pat gudriai, bet nenuoširdžiai, vaikus traktuoja sakydamas, kad jų elgesys (pvz., vogimas) yra ligos simptomas, o ne blogas veiksmas; arba nutylėdami esminį faktą, kad žmogiško poelgio normos visada turi atsižvelgti ir į visuomenę. Pasak S. S. Adler, bėda yra ta, kad nusikaltėlių pataisos programos nevykdomos “gero ir blogo”, “doro ir nedoro” kategorijų šviesoje, bet išimtinai ligos perspektyvoje²⁶. Gi tos “ligos” šaknys augančios iš nepatenkintų poreikių. Tad personalas ir kreipia išimtinį dėmesį į paauglių poreikius, bet ne į jų nusikaltimus. Pagal šią teoriją nusikaltėliai kenčia alkį (fizinį, psichologinį). (Iš tikrųjų jie labiau kenčia gobšumą, negu alkį). Taigi stengdamasis pasotinti savo klientų poreikius, personalas rodo daug geros valios, tolerancijos ir kantrybės. Vaikų kriminaliniai veiksmai yra vadinami neutraliu, “mokslišku” “acting out” terminu. Vadinasi, vietoje misionieriško užsidegimo panaudojama antropologinį nevertybinį priėjimą prie nusikaltėlių perauklėjimo. Iš tikrųjų tokių pataisos namų personalas neturi ar nerodo vertybių, bet tik dorybes: gerą valią, toleranciją, kantrybę, atlaidumą... Tai charakteringas psichologinio-terapinio žmogaus bruožas. Beje, dorybės — subjektyvinės asmens savybės — negali atstoti vertybių — objektyvios tikrovės. Nenuostabu todėl, kad tokio perauklėjimo žaidime yra

daug pralaimėtojų: visuomenė, institucijos, tėvai, mokesčių mokėtojai... Didžiausi betgi pralaimėtojai yra patys nusikaltėliai. Jiems atimama galimybė keistis.

Kalbėjome apie visuomeninę drausmę, viešąją tvarką, auklėjimą, norėdami pailustruoti autoriteto problemą psichologinėje kultūroje. Reikėtų dar pridėti, kad šiandieninei vakarietiškai kultūrai yra svetimas ir vadinamasis patirtinis autoritetas: individo ar bendruomenės gyvenimo patirtimi įsigyta išmintis. Žinia, terapinė kultūra pripažįsta tik įrankinį, gamtamokslių metodais įsigytą žinojimą. Jos žodyne nėra vietos žodžiui „išmintis“. Įrankinis pažinimas eina kitaip ir prie bet kokio žinojimo, negu tai daro išmintis. Įrankinis pažinimo būdas formuluoja hipotezes ir pateikia bandymais patikrinamus įrodymus bei apklausinėjimais paremtas išvadas. Jis atsako į klausimą 'kaip', bet ne į klausimą 'kodėl'. Įrankiniu žinojimu rišamos problemos, o nesprendžiami prasmės klausimai. Juo remiasi technika, ne gyvenimo filosofija. Žinia, nūdieninė technika ir ją gimdantys mokslai šuoliais bėga pirmyn. Tad žmonių, pasitraukusių iš profesinės ir/ar mokslinės arenos, žinojimas greit sensta. Priešingai, patirtinė gyvenimo išmintis auga ir pilnėja su asmens metais. Bet komercinėje visuomenėje išmintis yra labai nepopuliari prekė. Gal dėl to vakarietiškoji visuomenė ir nežino, ką daryti su senyvo amžiaus sulaukusiais savo piliečiais. Ji net bando juos psichologiškai "atnaujinti", išlaisvinti juos iš įsigytos gyvenimo išminties. Vadinasi, terapinė kultūra, atmesdama tradicijas ir istorinę perspektyvą, pasijaučia labai nejaukiai ir su tų tradicijų gyvais nešėjais.

Gaunamas išpūdis, kad ir katalikų Bažnyčios biurokratai, ypač Jungtinėse Valstijose, žiūri į savo senesnius kunigus kaip į nusikratytiną naštą. Jei šv. Jonas apaštalas šiandie gyventų Amerikoje, reikia manyti, sulaukęs 65 ar 70 metų, turėtų išeiti į pensiją. Biurokratijos girnos (kad ir katalikiškos) trina visus grūdus vienodai ir be išimčių.

3. Savipilda — psichologinės kultūros ašis

Savipildos ieškojimas nėra išimtinai būdingas nei mūsų laikams, nei vakarietiškam žmogui. Pasaulio literatūra yra pilna pasakojimų apie žmones, kurie savipildos siekė visokiuose užmojuose: dideliuose darbuose, karo žygiuose, meilėje, revoliucijoje, garbėje, kūryboje, vidinėje ramybėje, kelionėse ir t.t. Šiandieniniuose Vakaruose, ypač Šiaurės Amerikoje, yra charakteringa tai, kad savipildos troškimas (savojo “aš” ieškojimas) nebėra tik drąsiųjų asmenybių privilegija. Dabar šiame krašte eiliniai žmonės, ieškodami savojo “aš”, eksperimentuoja savo gyvenimu. “Vienu ar kitu būdu, galbūt net 80 procentų suaugusių amerikiečių yra įsivėlę į savipildos ieškojimą”²⁷. Tos žmonių masės, bandančios savuosius “aš” patenkinti, ir yra būdinga terapinės kultūros apraiška. Seniau amerikiečiai vargo dėl medžiaginės gerovės, nes joje jie matė savipildą. Šiandieną šalia materialinės gerovės jie jau ieško “neapčiuopiamų” dalykų: kūrybingumo, autonomijos,

laisvo laiko, malonumų, nuotykių, vitališkumo, bendrininkavimo, juslių padirginimų, švelnios rūpestingos meilės... Žodžiu, jie nori prie techniškų patogumų pridėti dar ir gyvenimo džiaugsmą — patenkinti kūną ir dvasią. Sociologai tuos “neapčiuopiamus dalykus” vadina *išraiškinėmis vertybėmis*. Jų priešingybė yra *įrankinės vertybės*, ar veiksmai. Įrankinis žmogaus požiūris į pasaulį (daiktus ir žmones) visada klausia: Kokia šio ar ano daikto nauda? Kam šis ar anas daiktas galėtų būti naudingas? Įrankinės vertybės žmogus naudoja daiktus kaip priemones tikslui. Į mišką, pvz., žiūrima kaip į statybos medžiagą; asmuo vertinamas dėl jo/jos darbštumo. Priešingai, išraiškinės vertybės branginamos dėl jų pačių. Sakysime — menas, poezija, drama, šokis, apeigos (religinės ar civilinės), gamta, religija — yra išraiškinių vertybių pavyzdžiai. Jos ir duoda kasdieniniam žmogaus gyvenimui išraiškingą stilių. Savipildos ieškotojai tokiame gyvenimo stiliuje ir tikisi rasti prasmingesnę savo egzistenciją.

Amerikos visuomenėje matome labai įvairių savipildos (self-fulfillment) ieškojimo būdų. Moterų, vartotojų, aplinkos saugotojų, “gyvenimo kokybės” sąjūdžiai; savigalbos, vietinių interesų pabrėžimas; krūvos leidinių, pamokančių, kaip kultivuoti savąjį “aš”; mokslinės-technologinės pasaulėžvalgos kritika; didesnė seksualinė laisvė (nuogumas, priešsantuokiniai ir šalia moterystės lytiniai santykiai, visoks atviras erotizmas); padidėjęs susirūpinimas kūno sveikata ir išvaizda; susidomėjimas gamta... tai ir yra tie savipildos siekimo pavyzdžiai. Daugumas tų savipildos eksperimentų atliekamas privačiame žmonių gyvenime. An-

tai vedusiųjų poros palieka savo partnerius ir veda kitus; žmonės keliai iš vienos krašto dalies į kitą, keičia karjeras, ima praktikuoti laisvesnį gyvenimo būdą²⁸. Žinoma, tie nauji bandymai atnešė ir skausmingų patirčių. Daugelio asmenų ir šeimų gyvenimas buvo nebepataisomai sugriautas. Gal ne be pagrindo į tą savipildos sąjūdį ir buvo gana kritiškai pažiūrėta. Tom Wolfe, pvz., septintąjį šio šimtmečio dešimtmetį pavadino “aš” dešimtmečiu (me decade). Christopher Lasch jį pasmerkė kaip “kultūrinį narcisizmą”. Daniel Bell tame laikotarpyje randa išimylėjimą į “netvardomą aš” (“unrestrained self”). Philip Rieff tame dvasios bruzdėjime ižiūrėjo terapinės-psichologinės kultūros užgimimą Vakaruose. Pagaliau Daniel Yankelovich tuo- se savipildos sambrudžiuose mato klaidingais pavidalais prasiveržusį autentišką idealą: laisvę rinktis gyvenimo kryptį pagal savo paties pasirinktą planą. Kaip paskutinių dešimtmečių kultūrinę kaitą visuomeniniai mokslai beaiškintų, viena yra tikra, kad “paskutiniai normatyviniai pasikeitimai Amerikoje pajudėjo didesnės tolerancijos, atvirumo, pasirinkimo ir platesnės priimtino elgesio skalės link”²⁹. O ta tolerancija remiasi prielaida, kad veiksmas yra geras, jeigu juo nepadaroma niekam skriaudos. Todėl daugumas amerikiečių jau nesmerkia be sutuoktuvių gyvenančios poros, “jei tik jie vienas kitą myli”.

Žmonės visada turėjo egoistinių ir egocentrinių norų bei troškimų. Aplinka betgi tų norų prasiveržimą varžydavo. Priešingai, nūdieninė kultūra jų ne tik nevaržo, bet juos dar ir skatina. Šitokios aplinkos poveikyje pasiaukojimo (savimiršos) etika greit išvirto į “aš

pirma" laikyseną. Vadinasi, pradėta tikėti, kad pirmutinė žmogaus pareiga yra sau pačiam, kad individas, visų pirma, privalo sau gyventi. Teoretinis tokiai galvosenai pagrindas buvo rastas psichologijoje: freudinėje psichoanalizėje ir humanistinės psichologijos kryptyse (ypač "self-psychology"). Vienok praktikoje egocentrinės laikysenos ugdymui darė įtakos ne tiek pačios teorijos, kiek jų dažnai vienašališki populiarizatoriai. Freudas, kaip žinome, žmogaus siekius suvedė į du taškus: darbą ir meilę (psichoseksualinę). Vis dėlto būtų klaida Freudą ir jo teorijas laikyti hedonistinėmis. Jis nepropagavo hedonizmo, o tik siekė teoretiškai pagrįsti ir praktiškai parodyti (terapijos būdu, kaip individas galėtų išsilaisvinti iš jį supančios kultūros varžtų. Tuo tarpu žmogaus potencialo psichologinės teorijos tvirtai pagrindė "pareiga sau" pažiūrą. Toji "pareiga sau" atliekama savęs realizacijos (self-actualization) pasiekimu, hierarchiškai (palaipsniui patenkinant asmens poreikius (A. Maslow) ir išlaisvinant individo autentiškus jausmus ir jo potencialą (C. Rogers). Asmenybės "aš" yra švenčiausia tikrovė pasaulyje (Erich Fromm), o vidiniai jausmai yra autentiškiausia tojo "aš" (self) dalis. Tad jei toji autentiškiausia ir švenčiausia asmens dalis yra užblokuota, neleidžiant jai pilnai pasireikšti, tuomet ir yra moralinė individo pareiga esamas kliūtis pašalinti, leidžiant autentiškiems jausmams rasti sau patiems išraiškos kelią. Ši prielaida ir yra pagrindiniu šaltiniu, iš kurio išteka "pareigos sau" etinis principas. Tikrovė betgi liudija ir kai kurios psichologijos mokyklos (Jungo) patvirtina, kad autentiški jausmai nėra vien tik pozityvūs ir altruistiški. Žmogaus psichės gelmėse glūdi

puolos, hedonistiški ir savanaudiški jausmai taip pat yra autentiški. Jei taip, tada reikia manyti, kad "pareiga sau" gali virsti grynu savanaudiškumu.

Abraham Maslow savo asmenybės teoriją grindžia palaipsninio poreikių patenkinimo teorija. Jis suponuoja kelias asmens poreikių pakopas: fiziologinę, saugumo, meilės-priklausymo, savivertės ir savęs realizavimo (self-actualization). Maslow'o įsitikinimu, tik žemesnius poreikius pasotinus, išnyra aukštesnieji. Taigi individas, tik patenkinęs visų pakopų poreikius, galės save pilnai, kūrybiškai išskleisti. Išeitų, jog žmogus privalo būti gerai maitinamas, mylimas, gerbiamas, kad galėtų savo asmenybę ir savo talentus išskleisti. Salvatore R. Maddi, vienas iš žymiausių psichologų, su šia prielaida nesutinka. Gyvenimo faktai jai taip pat prieštarauja. "Yra nesuskaitomų pavyzdžių, kur žmonės buvo labai kūrybingi nežiūrint, kad jų ankstyvesnieji vystymosi metai vargu ar pasižymėjo auklėtojų rūpestinga globa, meile ir pagarba"³⁰. Tūkstantmečiais sukaupta žmonijos patirtis prieštarauja Maslow'o prielaidai, kad tik ekonominis-psichologinis saugumas yra žmogiškosios dvasios pasitenkinimo ir išsiskleidimo sąlyga. Net ir fiziškai, ir psichologiškai ardančiose aplinkybėse iškyla kūrybingos asmenybės. Prisiminkime tik James Baldwin, John Bunyan, Amadeus Mozart, Toulouse-Lautrec, Van Gogh, Galileo Galilei ir daugybę kitų. Dar daugiau. Maslow'o teorijos perspektyvoje asmuo, pasiekęs aukščiausią kopėčių laiptą poreikių patenkinime — savęs realizaciją (self-actualization), yra laikomas kūrybinga, savivaldžia, praktiškai nuo kultūros nepriklausoma asmenybe. Sekant tokia

asmenybės brandos apybraiža, “vargu ar būtų galima sakyti, kad tėvas Damien ar Albert Schweitzer buvo pasiekę savęs realizaciją (self-actualization) maslovine žodžio prasme”³¹. Pati pagrindinė savipildos ieškotojų pasiskolinta klaidinga prielaida ir yra ta, kad jie savąjį “aš” laiko esant visiškai nuo kultūros nepriklausomą, atsiskyrusį, savyje egzistuojantį dalyką. Beje, gyvenimo realybėje nėra nuo aplinkos nepriklausomo, nuo visuomenės izoliuoto “aš”. Tikroji savipilda gali būti pasiekta tik “pareigos sau” principą sujungus su “pareiga kitam” (aukos) reikalavimu.

Reikia pabrėžti, kad iškeliant humanistinės psichologijos klaidingas prielaidas, neneigiama jos didelio įnašo į asmenybės pažinimą. Sąvokos, kaip “poreikis”, “augimas”, “potencialas”, “savęs realizacija”, pasidarė nebepakeičiamomis psichologijos žodyne. Tačiau prielaida, kad tos asmenybės savybės yra nuo kultūros nepriklausomos, iškreipia jų prasmę. Tokia prielaida pasirėmęs, savipildos sąjūdis yra žalingas ir individui, ir visuomenei, ir pagaliau pačiai krikščionybei. Sekančiame knygos skyriuje bandysime parodyti, kaip klaidingos savipildos ieškojimas terapinėje kultūroje daro žalingos įtakos katalikiškajai krikščionijai. Tačiau, kad būtų lengviau pasekti terapinės kultūros įtaką katalikiškajai krikščionijai, dar suglaustai pakartosime esminius šios kultūros bruožus. Nebūtų taipgi nueita į šalį, skaitytoją įspėjus, kad aprašant kurį nors istorinį laikotarpį, ribojamasi esmine to laikotarpio charakteristika, išleidžiant iš akių šalutines savybes. Pavyzdžiui, šviečiamasis amžius charakterizuojamas proto ir mokslo iškėlimu. Vardan proto

nustelbta fantazija, jausmas, intuicija. Visa tai dar nereiškia, kad tame laikotarpyje nebuvo žmonių, kurie jausmais gyventų ir juos vertintų. Jei, sakysime, kuris periodas pavadinamas individualizmo amžiumi, tai norima tuo pabrėžti, kad didžiausias dėmesys buvo nukreiptas į individo, o ne į kolektyvo, interesus. Kolektyvas paliktas dėmesio pakraštyje. Lygiai tas pats atsitinka ir su terapinės kultūros terminu. Juo tik pažymima, kad pagrindinis vakarietiško žmogaus interesus eina psichinės gerovės link, kurią viliamasi pasiekti poreikių patenkinimu, savojo “aš” savipilda.

4. Atsajumas — psichologinio mentaliteto kryptis

Teigėme, kad dabarties rūpesčių centre yra žmogus — žmogus, atsijęs nuo “anapus”. Šiandie vyraujanti aplinkos nuotaika Vakaruose yra abejinga Dievui ir jo religijoms. Tiesa, jau nuo neatmenamų laikų žmogus visaip mėgino nusigręžti nuo savo Tvėrėjo, Jį neigdamas, Jam prieštaraudamas, prieš Jį kovodamas, vienok savo sąmonės gelmėse niekad nelikdamas Jam abejingu. George Steinerio, žymaus rašytojo ir mąstytojo, įsitikinimu, ir atsitolinus nuo krikščioniškų prasmės sistemų (jos tikėjimo ir jos teologijos), giliai įsišaknijusi Absoliuto nostalgija vakariečio nepaliko. “Kaip niekada prieš tai, šiandie, šiame dvidešimtojo

šimtmečio momente, mes alkstame mitų, visuotinio išaiškinimo; mes trokštame užtikrintos pranašystės”³². Kurio nors dalyko nostalgija atsiranda tik ji praradus. Tuomet bandome prarastąjį dvasios objektą susigražinti dirbtinių pavidalų forma. Ne kitaip yra ir su paprastuoju “anapus”. Tokios nostalgijos išraiškų yra pilna ir Vakarų istorija. Štai, blėstant tikėjimo ugniai, išseko ir transcendentinės ir sisteminės teologijos šaltiniai. Vakariečio dvasią apgaubė nyki tuštuma. Nors jo tikėjimo ugnis ir prigeso, jo Absoliuto ilgesys visgi neišnyko. Todėl Absoliuto nostalgijai numalšinti dygo naujos sistemos, kaip krikščioniškos teologijos pakaitalai. Žinoma, tų pakaitalų centre jau buvo ne Dievas, bet žmogus. Marksizmas, pvz., žmogaus nupuolimą, gimtąją nuodėmę ir pasaulio atpirkimą išvertė į istorinę-socialinę, tikėjimu (ne mokslu) paremtą teoriją. Freudas gi išganančios šviesos ieškojo asmens sąmonėje. Tuo tarpu Levi-Strausso antropologija yra dar kitas krikščioniškos teologijos pakaitalas. Pagaliau dar taip neseniai Absoliuto alkis vakariečio sieloje buvo prasiveržęs įvairiais psichodelikos pavidalais. Šios visos mitologijos bando “anapus” ilgesį žmogaus širdyje pasotinti žemės rojų (psichologinių, socialinių, ekonominių, gamtinių, mistinių) pažadais. Ne taip yra su psichologinės kultūros sekėjais. Jie neprisipažįsta jaučią antlaikinės tikrovės nostalgiją. Jie sakosi esą nuo jos visiškai nutolę. Jiems neateina į galvą, sykį išmetus gyvenimo prasmės raktus, dairytis pakaitalų. Kaip ir tas Albert Camus’o *L’Etranger* pagrindinis veikėjas, jie neieško gyvenimo Dievo klausimams. Pagaliau jų prisiimta mokslinė, ne tikėjimo, kalba net ir neleistų

jiems galutinių klausimų gvildinti.

Terapinė-psichologinė kultūra yra abejinga antlaikinei tikrovei, bet ji yra paviršutiniška ir tarpasmeniniuose santykiuose. Mat gyvenant jausmų paviršiuje, apsisaugojama nuo gilių žaizdų, bet, reikia pridurti, užsitveriami ir nuo gilių džiaugsmų. Erotikoje, pvz., rūpestingai saugojamasi, kad, jausmiškai “neužsikabinę”, pasiliktume įrankinėje, seksu pagrįstoje meilėje. Etikoje laikomasi tolerancijos principo: leisti kiekvienam gyventi pagal jo paties pasirinktą gyvenimo būdą. Tolinamasi nuo bendruomenės ar kolektyvo tradicijų, istorijos, ideologijų ar bendrųjų siekių. Vis dėlto tokią laikyseną dar negalima laikyti nusvetimėjimu (alienacija) nuo visuomenės. Psichologinės kultūros atstovai sumaniai ir noriai tarnauja institucijoms, nerodydami joms jokio lojalumo. Jie nori pasilikti nepriklausomais arba, kaip sakoma, “laisvais”. Žinoma, laisvė nėra būdinga tik psichologinio mentaliteto žmogui. Aplamai, laisvė yra didžioji modernaus žmogaus gyvenimo aistra. Toji aistra ir pasireiškia maištavimu prieš autoritetą. Walter Nigg, vienas iš iškiliausių Europos protestantiškųjų mąstytojų, jau senokai pastebėjo, kad “viena iš labiausiai paplitusių modernios erezijos esminių žymių yra panieka bet kam, kas tik pretenduoja į dvasinį autoritetą. Kokį prestižą tas autoritetas beturėtų, nežiūrint kaip garbingas jis bebūtų, modernus žmogus jį pergyvena kaip jam užmestas grandines”³³. Kaip tik tokiai erezijai terapinis mentalitetas ir yra pasidavęs. Bet tokia laikysena nėra laisvės pažymys. Laisvė nepasiekama koncentruojantis vien tik į privatų “aš”. Terapinis

žmogus yra išsilaivinęs, atsitolinęs nuo visokių varžtų, tradicijų, bendruomeninių vertybių...; bet jis pats dar nėra laisvas. Ar jis bus laisvas, priklausys nuo to, ką jis darys pasiekęs išsilaivinimo.

Tas pats Walter Nigg moderniojo žmogaus asmenybėje randa dar kitą kilnų bruožą: aistringą tiesos ieškojimą. Regis, iš tikro nūdienos žmogus bet kokia kaina tiesos ieško. Beje, ir čia, kaip ir laisvės grumtynėse, sutinkame keistą, jei ne tragišką, paradoksą. Aistringai tiesos ieškodamas, jis ją apriboja tik protiniu-patirtiniu pažinimu bei asmenišku pergyvenimu. Bet toks tiesos ieškojimo apribojimas sukelia intelektualinę ligą (ne klinikinės psichologijos prasme), vadinamą nihilizmu — lengvabūdišką, tuščiavidurę, intelektualinę laikyseną filosofinių bei pasaulėžiūrinių klausimų atžvilgiu. Tokia laikysena, kaip jau buvo minėta, iš anksto užblokoja atsakymus į pagrindinius žmogaus egzistencijos klausimus. Terapinė kultūra kaip tik ir yra pasinešusi šia linkme. Apskritai, rūpestį individualaus “aš” psichine gerove, “išsilaivinimą” (atitrūkimą) nuo komunalinių vertybių ir asmenišką patirtį (protinę ir emocinę), kaip galutinį tiesos kriteriumą, ir reikia laikyti esminėmis terapinio mentaliteto žymėmis. Šios žymės medžiaginio pertekliaus fone sukuria tokį dvasinį klimatą, kurį George S. Hendry, protestantų teologijos profesorius, vadina metafizine situacija. Ji silpninanti žmogaus valią gyventi³⁴. Pertekliaus visuomenė paprastai jos augančią kartą apipila medžiaginėmis gėrybėmis ir lengvai prieinamais pasitenkinimais. Tokioje aplinkoje augdami, žmonės nebeturi progos pasigrumti su kas-

dieniškais gyvenimo sunkumais. O žinome, kad gyvenimo iššūkiai yra reikalingi brandžios asmenybės išsivystymui. Juk sunkenybių nugalėjimas duoda vidinio pasitenkinimo ir išugdo psichinį atsparumą. Visokiame pertekliuje besivartą individai įpranta pasitenkinimą ieškoti, bėgdami nuo tikrovės. Sunkenybių apnikti, jie pasirodys mažiau atsparūs ir labiau linkę leisti į visišką nuo tikrovės pabėgimą — savižudystę. Hamleto klausimas “Būti ar nebūti?” randa būdą įsiskverbti į emociškai prislėgtų žmonių psiches. Tačiau sunku rasti atsakymą į tokį klausimą poreikių patenkinimo perspektyvoje ar plokščio optimizmo šviesoje. Tiesa, optimizmo dalintojai nūdieninėje Amerikoje nebėra filosofai, bet politikai, žmogiško potencialo sąjūdžių sekėjai ir elektroniniai pamokslininkai. Nuo dvasinių gelmių atitrūkęs religinis optimizmas bando įtikinti, kad tikėjimas į Išganytoją visada veda į laimę “čia ir dabar”. Tokia nuo tikrovės atitrūkusi saldi krikščionybė palieka beaugantį žmogų nepasiruošusį negatyviems gyvenimo smūgiams: kančias, nesėkmes, tragedijas, dvasios tuštumas. Jį ištikusi tokia situacija sukrečia jo būsenos pagrindus, susilpnina jo valią gyventi. (Savižudiškos misijos priklauso kitai motyvų dinamikai). Gal dėl to nuo dvasios gelmių atitrūkusiose pertekliaus kultūrose ir savižudybių skaičius yra žymiai didesnis. Pvz., 100,000 žmonių Egipte tenka 0.3 savižudžio. Tam pačiam gyventojų skaičiui Švedijoje tenka net 18.6 savižudžiai³⁵. Lengvas gyvenimas, tuščias optimizmas neparuošia gyvenimo sunkenybėms.

Bandėme paryškinti spalvingiausius terapinio men-

taliteto siūlus nūdieninės Vakarų kultūros audinyje. Tie siūlai jau tapo įausti ir į atsinaujinančios katalikybės rūbą. Šiandie visi mato, jaučia ir pergyvena krikščioniškos katalikybės kaitą išviršiniuose pavidaluose ir laiko dvasios paveiktose sąmonės apraiškose. Ne visi betgi vienodai atpažįsta šio poveikio išraiškas, ir ne visi vienodai aiškina tų išraiškų pasekmes. Kiekvienu atveju pripažįstame, kad nūdienos žmogus svajoja apie beribę, vien žmogiškomis jėgomis pasiekiamą pažangą. Jis jaučiasi turįs neatimamą teisę į medžiaginę ir psichinę gerovę. Mūsų laiko žmonės retai kada į save žiūri kaip į Dievo sukurtus ir Dievo valdomus kūrinius (Aquinas), retai save laiko dieviškosios malonės priėmėjais (Augustinas, Lutheris). Dabarties Vakarų žmogus nori būti savo paties ir pasaulio šeimininku, tikruoju Prometėjumi, dievu, nusprendžiančiu, kas gera ir kas bloga. Toks žmogiškos dvasios sekuliaristinis proveržis užvertė sakralinės istorijos lapą žmonijos istorijoje, užbaigdamas religinio žmogaus (*homo religiosus*) erą. Prasidėjo pasilinksminimų amžius (*homo ludens*), laikotarpis, kuriame žmogus garbina save ir savąjį pasaulį, bet ne savo Kūrėją. Sakytume, požiūryje į žmogaus būtį pradingo statmeninė (transcendentinė) linija. Žmogaus lūkesčiai ir žvilgsniai nukrypo gulstine (šiapusine) linkme. Toks gyvenamos aplinkos dvasinis klimatas, kaip matysime sekančiame skyriuje, atliepia ir į katalikiškojo krikščionies galvosėną, jausėną ir veikseną.

II

PSICHOLOGINĖS KULTŪROS PĒDSAKAI KATALIKYBĒJE

Atidžiau pasekē nūdieninēs Vakarū kultūros apybraižā, pastebējome, kad jos kontūruose ryškiausiai prasikiša psihologinēs spalvos. Nūdien jos nudažē vakarietiškā kultūrā taip, kaip kadaisē krikščionybē buvo nuspalvinusi viduramžīū Europos gyvenimā. Iš tiesū kai kam psihologija virto tradiciniū religijū pakaitalu. Kai kas jā net laiko labiau išsivysčiusia religijos forma. Kartais ir tikintiesiems atrodo, kad religija ir psihologija yra du skirtingi keliai, vedā į tā patī tikslā: į asmens pilnutinī brandumā ir į gerā savivertē. Iš tikrūjū, kai kurios psihologinēs teorijos (S. Freud, C.G. Jung, C. Rogers, E. Fromm, A. Maslow), iš paviršiaus žiūrint, rodosi labai panašios į krikščionybē. Jos, pvz., kviečia mylėti save ir kitus, pažada žmogujē išugdyti pilnutinę asmenybē, ispēja neteisti nei savēs, nei kitū, pašamonēs paslaptinę energijā kartais net pavadina dieviška jēga

(E. Fromm). Ne retai net ir krikščioniui darosi sunku pamatyti, kur pasibaigia psichologija ir kur prasideda apreikštoji religija. Ypač tokia maišatis darosi beveik neišvengiama, kada vakariečio kolektyvinė psichė atbunka anapusinės tikrovės pajautimui.

Iš tikrųjų nūdieninės kultūros abejingumas transcendentinei realybei ir jos simboliams bene ir bus pati didžiausia sunkenybė katalikybės ir kultūros dialektikoje. Tiesa, psichologinio mentaliteto aplinka tiesiogiai ir atvirai neneigia katalikybės pagrindinių dogmų. Ji net vartoja tikėjimo ir angažavimosi retoriką individo savi-pildos filosofijai išreikšti. Beje, katalikiški krikščionys, istorijos šimtmečių išmokyti grumtis su atviru, nemaskuotu priešu, vargiai yra pajėgūs šias požemines jėgas atpažinti ir jas kritiškai įvertinti. Ypač jaunųjų katalikų intelektualų neižvalgume, kai kieno manymu (M. Novak, J. Hitchcock), ir gresia katalikybei kosminių matmenų pavojus. Tad ir bandysim parodyti tos grėsmės ženklus ir jų poveikį katalikybei. Poveikio pėdsakai stipriausiai išsipaudė tikėjimo mokyme, kunigų paruošime seminarijose, pamoksluose, teologijoje (ypač moralinėje ir liturginėje) ir vienuolių bendruomenėse. Labiausiai betgi Vakarų krikščionį veikia susilpnėjusi antlaikinės tikrovės sąmonė.

1. Traukimasis nuo Transcendencijos

Dešimčiai metų praslinkus nuo II Vatikano suvažiavimo pradžios, ne kas kitas, kaip pats katalikų

Bažnyčios galva Paulius VI atskleidė atsinaujinimo tikrovę: „Žmonės galvojo, kad po suvažiavimo pasirodys saulėtos dienos katalikų Bažnyčios istorijoje... Priešingai, atėjo debesuotos, tamsios, audringos, pilnos ieškojimo ir netikrumo dienos... Į Dievo šventyklą įsiskverbė bespalvės ir bekvapės šėtono dujos... Abejonė įėjo į mūsų sąmones...“¹. Šie vaizdingi Popiežiaus žodžiai taikliai parodo šiandieninės vakarietiškos dvasios poveikį povatikaninei Bažnyčiai. Laiko dvasios, kaip bespalvių ir bekvapių dujų, negalima paprastais pažinimo organais apčiuopti. Tačiau kiekvienos aplinkos narys tą dvasinį klimatą, lyg aplinkos orą, nejučiomis įkvepia. Popiežiaus duotas šėtono vardas tinka ir terapinei kultūrai. Juk šėtono prigimties esmė yra Dievo neigimas. Gi transcendentinės tikrovės išstūmimas iš pasaulėžiūros centro ir yra, kaip matėme, viena iš pamatinių terapinės kultūros savybių. Vakarietiškoje visuomenėje tik 'kognityvinė' mažuma betiki į antgamtinę tikrovę. Panašų reiškinių galime pastebėti ir povatikaninės katalikybės gyvenime. Sakysime, atsisukimas veidu į žmogų teologijoje, etikoje ir liturgijoje nejučiomis virsta nugaros atsukimu Dievui. Jau prieš 15 metų filosofas Antanas Maceina tokią raidos linkmę teisingai atpažino: „Ir ši, tokį paprastą ir savaime aiškų dalyką (Dievo buvimą, A.P.) šiandien kaip tik pradedame pamiršti“². Traukimasis nuo dieviško Absoliuto tebėra šiandieninės katalikų krizės esmė.

Intereso sumažėjimas Dievu dėl Jo paties dar nereikia Dievo egzistencijos paneigimo. Tai tik reiškia tikinčiojo norą kalbėti apie Dievą tiek, kiek Jis laikomas imanentine žmogiškos egzistencijos dalimi, t.y. tiek,

kiek Jis susijęs su žmogaus gyvenimu. Vienok ieškoti dievybės tik žmoguje reikštų iš viso jos nebeieškoti. Iš kitos pusės, pažiūrėti į Absoliutą Jo paties šviesoje, drįsti žvelgti į visą gyvenimą amžinybės perspektyvoje, reikštų sudrumsti jauką "atsinaujinusio" krikščionies gyvenimo stilių. Tuo tarpu katalikybės reikšmė yra ta, kad ji sugeba perduoti tikintiesiems Dievo didybės ir Jo meilės pajautimą, Jo valios nekintamumą ir amžinojo gyvenimo pažadą. Tiesa, tokia dievybės pabrėža sukelia įtampą tarp gamtos ir antgamtės, tarp amžinybės ir laikinybės, tarp medžiagos ir dvasios. Bet kaip tik iš tokios įtampos teka Bažnyčios atsinaujinimo energija. Nelaimingu būdu povatikaninis "atsinaujinimas" pasišovė tą įtampą atleisti. Mat sekant atlaidos kultūrą, buvo rūpintis, kad religijoje nebūtų patirta nieko nemalonaus, nieko varžančio ir negatyvaus. Tačiau mėginant katalikybę paversti jaukia, patogia ir linksma religine patirtimi, neišvengiamai sumenkinamos didžiosios tikėjimo paslaptys. Jos pradeda ištirpti populiarios (ne mokslinės) psichologijos mišrainėje. Tuomet ir katalikų, ir protestantų tikėjimas ar netikėjimas darosi mažiau intensyvus. Tikėjimo krizė praranda savo moralinę didybę. Juk užtrynus amžinybės sąmonę, jau galima visai patogiai nusėsti ant tikėjimo briaunos.

Taigi amžinybės pajautimo išblukimas yra dar kitas nuo transcendentinės tikrovės traukimosi būdas. Šiandieninėje katalikybėje jokia kita doktrina nėra taip nustumta į katalikiškos pasaulėžiūros pakraščius, kaip tikėjimas į pomirtinį gyvenimą. Kitaip būta praeityje. Edward Schillebeeckx pomirtinio gyvenimo sąmonės su-

silpnėjimą paryškina konkrečiu iš istorijos paimtu pavyzdžiu. 17-to šimtmečio sąvartoje žmogžudys buvo nubaustas skausmingiausia mirties bausme — kaulų sulaužymu ant besisukančio rato. Tuomet jam buvo pasiūlyta mirties bausmę dovanoti, jeigu jis sutiktų dalyvauti Valpurgijos nakties raganų šventėje. Pasmerktasis neabejodamas pasiūlymą atmetė, nes jam yra geriau būti sutraiškytam ant budelio rato, negu prarasti amžiną gyvenimą. Išties tikėjimas į pomirtinį gyvenimą anuomet buvo krikščioniškos kultūros siela. Dabar tas tikėjimas, net ir krikščionių, nyksta, užleisdamas vietą geresnės ateities vizijai žemėje. Schillebeeckx mano, kad daugelyje modernių kraštų tik apie 40 procentų žmonių tiki į amžiną gyvenimą. Tačiau “daugeliui tame skaičiuje šis tikėjimas neturi faktiškos galios ar tikros reikšmės jų kasdieniniame gyvenime ar visuomeniniuose veiksmuose”³. Žinoma, mažai kas iš katalikų pomirtinio gyvenimo tiesą neigia. Daugelis, betgi, veikia ir kalba taip, lyg į amžinybę nebetikėtų.

Antai, eksvieniuliui ir ekskunigui Gregory Baumui atrodo, kad sociologiniu požiūriu mirtis yra baisi tik pasiekimų apsėstoje visuomenėje. Iš tikrųjų tikėjimas į asmeninį nemirtingumą nesąs būtinas. Jo paties žodžiais tariant, “mes tvirtiname, kad Bažnyčios mokymas apie amžinąjį gyvenimą yra apreikšta utopija. Karalystės naujiena... paduoda ateities viziją, kurioje žmonės gyvena teisingume ir taikoje susibūrę draugystėje ir bendrame dieviškos paslapties garbinime”⁴. Tokia karalystės vizija, bent teoretiškai, yra galima šiaupusinėje tikrovėje. Ta pati utopija kyšo ir marksistinės ideologijos horizontuose. Mat ir ji žmogaus

išganymo ilgesį nukelia į žemišką tikrovę. Priešingai, tikėjimas į pomirtinį gyvenimą būtų grėsmė bet kokiai žemės religijai. Yra ir dvasiškių, kuriems atrodo daug svarbiau atkelti dangų į žmones, negu vesti žmones į Dangų. Mat tik žmogaus meilė nutiesianti tiltą tarp gyvųjų ir mirusiųjų šalies.

Antropoligiškame vakarietiškos kultūros poveikyje pradeda blukti ir Kristaus dieviškumas. Kaip žinome, šiandienos teologai skiria du kristologijos tipus: kristologiją „iš viršaus“ ir kristologiją „iš apačios“. Pirmoji kryptis pradeda savo svarstymus apie Kristų su Dievu Žodžiu danguje. Antroji pažiūri į Jėzų kaip į istorinį žmogų tokį, kaip ir mes visi (išskyrus nuodėmę). Abu šie išeities taškai kristologijoje yra pagrįsti ir vienas kitą papildantys. Beje, „nemažas skaičius šios srities specialistų pabrėžia Kristaus žmogiškumą beveik iki paneigimo Jo dieviškumo“⁵. Pvz., Kristaus, Dievo Sūnaus, įsikūnijimas Hans Kūngui darosi nepriimtiniu dalyku. „Mes nebegalime priimti mitinių idėjų (legendų, A.P.) apie būtybę, kilusią iš Dievo, egzistuojančio dangiškoje būsenoje prieš laikų pradžią anapus šio pasaulio. ‘Dievų istorija’, kurioje dvi (ar net trys) dieviškos būtybės yra įpainiotos, jau ne mums“⁶. Be abejo, Kūngo kristologija Vokietijos vyskupams sukėlė rūpesčio. Kardinolas Joseph Hoffner pareikalavo, kad Kūngas aiškiai atsakytų, ar Jėzus yra dar prieš Įsikūnijimą egzistuojantis Dievo Sūnus vienos prigimties su Tėvu? Į šį klausimą Kūngas nedavė aiškaus „taip“. Tuomet vyskupai tinkinčiuosius įspėjo, kad Kūngo kristologija yra nesuderinama su Bažnyčios tikėjimu. Regis, ir Schillebeeckx, žymus olandų teologas,

davęs pradžią kristologijai “iš apačios”, laiko Kristų žmogiška būtybe, turinčia išskirtinus ryšius su Dievu. Kun. Jean Galot, Gregorianum'o universiteto teologijos profesorius, daro tokią išvadą: aiškiai Schillebeeckx linksta paversti Kristų tik žmogiška būtybe”⁷. Tai atsitikus, krikščionybė virstų viena iš rytietiškų religijų. Juk krikščionybės savitumas remiasi tikėjimu į Kristų kaip įsikūnijusį Dievo Sūnų.

Panaši dieviškumą užtrinantį modernios katalikybės kryptis matyti ir Kristaus prisikėlimo aiškinime. James Hitchcock, St. Louis universiteto profesorius, darosi išspūdis, lyg “kad dienos dėmesį būtų laimėję tie, kurie bevelija kalbėti apie ‘prisikėlimo įvykį’. Vadinasi, jie tvirtina, kad Velykų rytą kažkas labai svarbaus įvyko: kažkas, kas turėjo gilią įtakos pasaulio istorijai; bet jie nežino kas”⁸. Iš tikro Kristaus prisikėlimo fakto užtrynimasis psichologinio krikščionies ir nejaudina. Jam reikšminga yra tik psichologinė, tai yra patirtinė tikrovė. Taip sakant, jam svarbu tik tai, ką jis galvoja, kad įvyko, ir kaip tas galvojimas atsiliepią į jo savijautą. Jam svarbiau vaizduotės Kristus už istorinės tikrovės Kristų. Tuo tarpu Kristaus prisikėlimas yra krikščionies tikėjimo pagrindas. Ištrink Prisikėlimo tiesą, ir mūsų visas tikėjimas bus sukrėstas — pasidarys tikėjimo nevertu. Kitais žodžiais tariant, paneigus Prisikėlimo faktą, sugriūna ir tikėjimas į asmeninės egzistencijos tęstinumą amžinybėje. Šiuo klausimu šv. Pauliaus žodžiai yra labai aiškūs: “Jeigu nėra mirusiųjų prisikėlimo, tai ir Kristus nebuvo prikeltas. O jei Kristus nebuvo prikeltas, tai tuščias mūsų skelbimas ir tuščias jūsų tikėjimas” (1 Kor 15,

13-14)... “Ir jei vien dėl šio gyvenimo dėjom viltį į Kristų, tai mes labiausiai apgailėtini iš visų žmonių” (1 Kor 15, 19). Vadinasi, krikščionybė be prisikėlusio Kristaus būtų krikščionybė be amžinybės. Gi krikščionybė be amžinybės taptų viena iš savęs “pagerinimui” naudingų terapinių priemonių. Tokiu keliu, pvz., nuėjo unitarų sekta. Jie save vadina krikščionimis, bet tiki į Kristų kaip į išmintingiausią žmogų (ne Dievą) istorijoje. O “religijos tikslas turėtų būti padaryti šią žemę galimai geriausia žmogaus tėvyne” (p.6). Pasak šios sektos dvasiško E.H. Sommerfeldo, “visos bažnyčios turėtų nukreipti savo energiją į žemę... nes žemė yra mūsų vieninteliai namai”⁹.

Blėstant amžinybės pajautimui, neišvengiamai blėsta ir Bažnyčios, kaip tarpininkės tarp dviejų pasaulių, vaidmuo. Protestantizmas jau senai buvo apkarpęs Bažnyčios kaip antgamtinės institucijos sampratą. Protestantiškoji reformacija išmetė iš Bažnyčios apibrėžties sakramentalinį, mokomąjį ir valdomąjį elementą. O 19-to šimtmečio liberališkieji protestantų mąstytojai, pvz. Albert Ritschel ir Adolf von Harnack, bandė nuplėšti Kristaus “dieviškumo papuošalus”, kad už jų pasirodytų istorinis Kristus. Gi “istorinis Kristus”, nebūdamas Dievas, negalėjo, jei būtų norėjęs, įsteigti dieviškos institucijos. Vakarietiškoji nūdienos dvasia spaudžia ir katalikus pasekti šių brolių protestantų pėdomis. Yra ženklų, rodančių, kad Vakarų katalikai (dvasiškija ir pasauliečiai) pradeda šiam spaudimui vis labiau pasiduoti. Sakysime, moksliniais metodais studijuojant Jėzaus savišamone, prieita prie išvados, kad Kristus

nežinojęs, jog Jis buvo Dievas, antrasis Trejybės asmuo. Jei taip, tai Jėzus greičiausiai ir nežinojo, kad Jis privalėjęs įsteigti šventą, katalikišką ir apaštališką Romos Bažnyčią su šv. Petru, jos pirmuoju popiežium, ir ilga eile jį sekusių neklaidingų popiežių. Iš tiesų, pasak Thomo Sheehan, Hans Kūng ir tvirtinąs, kad Jėzus net neturėjo intencijos atsiskirti nuo žydų religijos ir sudaryti atskirą Bažnyčią¹⁰. Vadinasi, katalikų Bažnyčia nėra Kristaus sukurta, bet istorinių aplinkybių iššaukta institucija. Tad su ja ir reikia elgtis taip, kaip ir su kiekviena kita politine organizacija. Sociologijos profesorius Msg. George Kelly tokią laikyseną užtinka dvasiškių, vienuolių, pasauliečių ir net paskirų vyskupų tarpe¹¹.

Sakysime, kun. Richard McBrien laiko katalikybę labiausiai respektuotina krikščionijos sekta. Vienok jo teologija nededa lygybės ženkle tarp katalikų Bažnyčios ir Kristaus Bažnyčios. Sociologo kun. Andrew Greely nuomone, popiežiaus katedra yra tiek naudinga katalikams, kiek Anglijos karalienės sostas anglams. Abu teturį tik simbolinės reikšmės. Tuo tarpu Amerikos katalikų teologų sąjunga (CTSA) operuoja, pasiremddama tyliu prielaida, kad teologai, ne vyskupai, nustato, kada hierarchijos mokymas (magisterium) tarnauja Dievo žodžiui¹². Taipogi barami tie mąstytojai, kurių teologija remiasi Bažnyčios mokslo pagrindais. Antai, buvęs Amerikos katalikų teologų sąjungos pirmininkas priekaištauja, kad Karl Rahnerio teologija esanti "eklezio-centrizmo nuosėdų apgadinta"¹³. Vadinasi, eilinis teologas prikaišioja vienam iš pačių didžiausių teologinės minties milžinų, kad jo (Rahnerio) mąstymas

laikosi “siaurų” Bažnyčios mokslo rėmų. “Kai kurie teologai mano, kad tiesumas iš jų reikalauja nuolat protestuoti prieš hierarchijos mokymą (magisterium) ir atmesti bent tuos savo kolegas, kurie bendradarbiauja su vyskupų ar popiežiaus komisijomis, kaip ‘karaliaus dvaro’ teologus”¹⁴. Tarp kitko, “karaliaus dvaro” epiteta dažnai užtinkame Hans Kūngo raštuose. Nėra reikalo priminti, kad ir tie teologai, kurie dirba hierarchijai, gali būti tiesūs, nuoširdūs ir didžiai mokyti.

Bene didžiausio rūgimo burbulai tebesirodo vienuolijų tešloje. “Jei disidentai akademikai užžiebė intelektualinių abejonių Bažnyčios tikinčiųjų tarpe, tai maištininkai vienuoliai (vyrai ir moterys) tapo neįprastu pasipiktinimų šaltiniu kitiems vienuoliams (ir vienuolėms) ir tikintiesiems”¹⁵. Motina Assumpta, Chicagos religinio instituto narė, atviram laiške vyskupams nusiskundžia, kad daug vienuolių “rodo mažai pagarbos Bažnyčiai ir kasasi po jos mokslo ir autoriteto pamatais”. Tos vienuolės piktai rėkauja, aštriai politikuoja, reikalaudamos kunigystės šventimų. “Tokios ambicijos”, prideda motina Teresė (iš Calcuttos), “išplėšė iš jų vidinę ramybę ir džiaugsmą, kuriuos teikia vienybė su Kristumi ir jo Bažnyčia”¹⁶. Kai vienuolijų kongregacija Vatikane išleido dokumentą (1983), nusakantį vienuolinio gyvenimo normas, tai Nacionalinė Amerikos vienuolių koalicija (NCAN) prieš jį piestu atsistojo. Šį dokumentą jos pavadino seksistiniu, kuriuo užkraunama moterims vyrų pasaulėžiūra, visai svetima Jėzaus darbui ir gyvenimui. Betgi labiausiai šias vienuoles erzina tai, kad minėtas dokumentas vaizduoja Dievą vyrišku asmeniu ir, norėdamos sužinoti, “ko

vyras Dievas iš jų nori, jos turinčios atsiklausti vyriškos hierarchijos”¹⁷. Aplamai, Bažnyčios įstatymų nepaisymas nūdienos vienuolių bendruomenėse nėra retas reiškinys. Antai, Vatikanui uždraudus kunigams ir vienuoliams prisiimti politines vietas, Maryknoll kongregacijos vyresnysis, kun. James Noonan, paragino savo narius ir toliau pasilikti politinėje veikloje. Išties susilpnėjus tikėjimui į Kristaus veikimą, Bažnyčioje subraška paklusnumo ir net paties vienuolinio gyvenimo prasmė.

Galimas daiktas, kad nemaža vienuolių norėtų gyventi religinėse bendruomenėse, kurios prilygtų Petr Aleksejevič Kropotkino aprašytai santvarkai. Ten, sako jis, “mes vaizduojamės visuomenę, kurioje narių santykiai jau nebekontroliuojami įstatymais — praeities palikimas pažymėtas priespauda ir barbarizmu — nei kokio vidutiniško autoriteto..., bet laisvai prisiimtu ir laisvai atšaukiamu abipusišku užsiangažavimu, taip pat laisvai prisiimta praktika ir dienos papročiais. Šitie papročiai neprivalo būti įstatymų ar prietarų pagalba sukristalizuoti ir suakmeninti. Verčiau jie turi būti nuolatinėje vystymosi būsenoje, vis prisitaiką naujiems poreikiams... Todėl nereikia jokio autoriteto, kuris užmestų savo valią kitiems. Jokios žmogaus valdžios ant kito žmogaus... Nereikalautina iš individo jokių veiksmų...”¹⁸. Tai iš tiesų prilygsta Francois Rabelais vaizduotės sukurtai garsiajai abatijai (knygoje apie milžiną Gargantua), kurioje šv. Augustino antgamtinės meilės formulė — mylėk ir daryk ką nori — nukeliama į besąlyginės instinktų laisvės plotmę. Šitoji plotmė nepaiso nei visuomenės reikalavimų, nei Bažnyčioje su-

konkretintos antgamtinės tvarkos. Mat instinktais paremtoje besąlyginės laisvės perspektyvoje kiekvienas iš šalies uždėtas įsakymas laikomas individą slegiančia, jei ne sadistiška našta.

Tokia Rabelaiso abatija atitinka klaidingos savipildos ieškančio vienuolio idealą. Patebėtina betgi, kad šis “idealas” neskiria subrendusio paklusnumo nuo infantiliško, atsakomybės vengiančio nuolankavimo. Dar toliau. Tokia abatija ignoruoja ne tik antgamtinį vienuolijos elementą, bet ir paprasčiausią sociologinį faktą, kad jokia bendruomenė, valstybinė ar bažnytinė, negali apsieiti be valdymo. Taipogi “vienuolinis klusnumas ne tik nemažina žmogaus asmens vertybės, bet ją dar subrandina, didindamas Dievo vaikų laisvę”¹⁹. Galbūt primygtinas kartais net anarchiškas demokratijos siekimas net vienuolijose, bent dalinai, iškyla iš demokratijos sąvokų suplakimo; demokratija kaip valdymo ir demokratija kaip gyvenimo būdas. Pirmasis demokratijos pavidalas Bažnyčioje yra negalimas, nes pats Kristus yra Dievo Tautos šaltinis. O antroji demokratijos forma visada Bažnyčioje buvo, “nes joje visi turi tas pačias teises ir pareigas (ir popiežius, ir pie-menukas) būti aprūpinti sakramentais ir kitomis išganymui reikalingomis ar bent naudingomis priemonėmis”²⁰. Beje, bažnytinėse praktikose valdomoji pareiga dažnai nebuvo lydima tarnaujančios pareigos: tarnaujamojo autoriteto.

Dar kita nūdienos ironija katalikų Bažnyčioje yra ta, kad ji nebegali su tikrumu pasikliauti sava katalikiška spauda. Žymi katalikiškos spaudos dalis nebeparemia (priešingai, net ją puola) katalikiškos

vertybių sistemos. Vienuolių vedamos leidyklos savaime jau nebeužtikrina, kad jų leidžiamos knygos ar laikraščiai neprieštaraus pagrindiniams katalikų tikėjimo dėsniams. Katalikiškos spaudos draugija Amerikoje dažnai premijuoja tokius laikraščius kaip *National Catholic Reporter*, kuris reguliariai puola Bažnyčios mokslą (*magisterium*). Net ir vyskupijų laikraščiai neretai deda straipsnius, kurie kritikuoja episkopato ir popiežiaus užimtą liniją. Tai darydami, jie kelia tikinčiųjų tarpe nepasitenkinimą visu tuo, kas yra katalikiška. Ne taip senai (1981) apaštališkas delegatas Pio Laghi rado reikalą raštiškai priminti kiekvienam Amerikos vyskupui apie katalikiškos spaudos daromą žalą katalikų Bažnyčios mokomajam autoritetui ir šv. Tėvo asmeniui²¹. Žinia, nuomonių ir pažiūrų skirtumas antraeiliais, neaiškiais, ar neišspręstais klausimais anaip tol nėra blogas, bet sveikintinas ir būtinas dalykas katalikiškoje raštijoje. Iš tikrųjų priešingos nuomonės Bažnyčioje yra galimos; ir jos reiškėsi per visą Bažnyčios istoriją. Būta atvejų, kur "besaikis svarbos teikimas neklaidingam šv. Sosto mokymui privedė prie kai kurių sunkių neteisybių Bažnyčioje"²². Pvz., Teilhard de Chardinui, S.J., buvo uždrausta, jam gyvam esant, spausdinti savo raštus. Turėjo sunkenybių su šv. Sostu ir John Courtney Murray, S.J., vienas iš ižymiausių mąstytojų Amerikoje. Iš kitos pusės, opozicija dogmos atžvilgiu jau būtų erezija. Bažnyčioje negali būti opozicijos jos skelbiamam dieviškam Apreiškimui.

Katalikiškos spaudos skilimą seka ir pasauliečių skilimas. Jei, sociologiškai kalbant, Bažnyčios dešiniajame sparne rasime katalikus, susivienijusius už

tikėjimą (CUF), tai jos kairiajame sparne užtiksimė organizaciją, pasivadinusią Balsai dykumoje (*Voices in the Desert, Inc.*). Šis sambūris sakosi siekias dialogo su episkopatu. Tačiau viso puslapio skelbimas aiškiai rodo, kad tai yra politinis spaudimas “iš apačios”, kad būtų “iš viršaus” pakeisti lytinės moralės principai. Mat celibatinė vyriškoji hierarchija teturinti tik ribotą lytinės moralės supratimą. Todėl išsiskyre, gimimų dirbtinę kontrolę praktikuojantys, homoseksualai ir visi, kurie meilės santykiyje su kitu partneriu priartėjo prie Dievo, turi perduoti Bažnyčiai savo asmenišką patirties tiesą. Juk skelbimo žodžiais tariant, “tavo tiesa yra pati savyje autoritetu”²³. Krikščioniškoji dorovė nesiremia “tavo” ar “mano” (subjektyvia) tiesa, bet objektyvia sąranga.

Visi šie suminėti pavyzdžiai yra ne kas kita, kaip dalis pastangų, siekiančių katalikybę atidaryti nūdieninės kultūros dialogui. Tačiau ši “pažangininkų” vedama dialogo forma yra ne kas kita, kaip terapinės kultūros proveržis katalikiškoje krikščionijoje. Ji yra persunkta tikėjimo svyravimu ir tikėjimo turinio blėsimu. Norint ar nenorint, ji užtrina skirtumą tarp sakralinės ir profaninės tikrovės. Iš tikrųjų sekuliaristiniam mentalitetui yra priimtina tik “atvira” Bažnyčia, tai yra tokia, kuri lengvai pasiduoda aplinkos nuotaikoms ir madoms, pašalindama įtampą tarp šiaurinės ir anapustinės tikrovių. Beje, katalikiškoji Bažnyčia nėra ir negali būti tokia, kaip kitos sociopolitinės institucijos, nes ji nebuvo įsteigta žmonių “socialine sutartimi”. Jos kilmė yra dieviška. Katalikas

tiki, kad Dievas per Kristų ir Jo Bažnyčią perduoda žmonėms savo valią. Sakysime, Bažnyčios ar vienuolynų vyresnieji, jei jie ir būtų išrenkami "iš apačios" (žmonių), jie savo galią priima "iš viršaus" (Dievo). Taigi bažnytinės institucijos, mokydamos, pašventindamos ir vadovaudamos Dievo vardu, veda žmones į išganymą. Žinoma, reikia daryti skirtumą tarp Apreiškimo turinio (dogmų) ir jo skelbimo būdų (sielovados). Pirmasis elementas savo esme visada lieka pastovus. Kinta tik jo išreiškimo forma (kalba...) ir gilėja intelektualinis supratimas. Tuo tarpu pastoracijos būdų kitimas yra neišvengiama būtinybė. Juk išganymą tegalima skelbti tik dabarties, ne praeities ar ateities kartoms. Tad norint prabilti į šiandienos žmogų, reikia suprasti jo mentalitetą (jo galvojimą, rūpesčius, siekius, ir t.t.) ir prabilti jam suprantama kalba. Deja, terapinio mentaliteto poveikis siekia daug toliau už sielovadinės kaitos.

Sakoma, kad aristokratijos amžius Vakaruose buvo pakeistas ne demokratijos, bet biurokratijos amžiumi. Iš tiesų šiandieninė vakarietiškoji kultūra yra biurokratinė kultūra. Suprantama todėl, kad jos įtakos negalėjo išvengti ir katalikų Bažnyčia. Diskreditavus Romos kuriją, Šiaurinės Amerikos vyskupijose buvo nupintas iki tol Bažnyčios istorijoje negirdėtos apimties biurokratinis tinklas. Aprašant terapinės kultūros savybes, buvo pabrėžta, kad biurokratija ėda dvasinę energiją ir finansinius išteklius. Klasiškas finansinių išteklių eikvojimo pavyzdys bene bus NCCB (National Conference of Catholic Bishops) sušauktas suvažiavimas Detroite (1976). Jis kainavo daugiau negu 400,000

dolerių. Svarstomieji klausimai, su mažomis išimtimis, turinio ir priėjimo atžvilgiu, buvo politiniai, pvz.: lygių teisių pataisa konstitucijoje, homoseksualų teisės, moterų kunigystė, kunigų vedybos, pritarimas dirbtinei gimimų kontrolei ir t.t. Suprantama, tokie klausimai nesiduoda išsprendžiami masiniuose mitinguose (nebent politiškai, t.y. prievarta). Šis suvažiavimas daugelio buvo laikomas totalinės demokratijos pavyzdžiu ir bažnytinių biurokratų propagandos pergale. Arčiau susipažinusiems žinomas Šiaurės Amerikoje katalikų vyskupijų administracijos ir pastoracijos subiuokratinimas: potvarkiai, komisijos, planai, programos, įvertinimai, statistikos, posėdžiai ir t.t. ir t.t. Sakralinėje institucijoje biurokratija padaro dar didesnės žalos. Ji būtent nukreipia tikinčiųjų dėmesį nuo transcendentinių horizontų ir nuo pirminių institucijos tikslų. Berods, neatsitiktinai biurokratų daugėjimas katalikų Bažnyčioje yra lydimas misionierių mažėjimu misijų laukuose. “Juo labiau pagrindinės celės darosi bekraujės, tuo labiau tarnautojais perpildomi vyriausieji centrai ir tuo daugiau jie subiuokratėja”²⁴. Visų pirma minties gyvenimas tampa neišvengiama biurokratijos auka. Mat biurokratinis intelektualas pačia savo prigimtimi nėra nei gilus, nei originalus mąstytojas. Jo pagrindinis uždavinys nėra nauja minties vizija, tik esamų idėjų seklos, bet platus išgarsinimas, pasinaudojant gausiomis susižinojimo priemonėmis. Jis mėgsta apščiai vartoti retorinį žargoną ir “modernius” terminus, kaip, sakysim, dialogas, procesas, atvirumas, lankstumas, kūrybingumas ir t.t., ir t.t., sudarydamas įspūdį, kad už jų slepiasi gili mintis ar plati kalbėtojo

erudicija. Be to, biurokratiniai intelektualai yra labai susirūpinę, kad jų galvojimas būtų pažangesnis už eilinių katalikų pažiūras. Todėl jie nesulaikomai linksta pasiduoti laiko madoms. Jie darosi taip atviri esamos aplinkos dvasiai, kad nekritiškai nuryja kiekvieną naują ir šokiruojantį šūkį. Toks kritiškos išvalgos neturįs mąstymas supsichologino katalikišką doktriną ir, kardinolo Ratzingerio nuomone, atvedė į teologinės dekadencijos dešimtmetį.

Nūdienos technologinėje visuomenėje dalyko žinovų galia įgavo beveik mistiškos įtakos. Vadinamųjų specialistų įtaka pradėta jausti ir katalikų, ypač Šiaurės Amerikos, bažnyčioje. Net paskirų vyskupijų administracijos yra apsivertusios įvairiais specialistais: liturgijos, kanonų, administracijos, krikščioniškos ekonomijos ir politinės etikos žinovais; konfliktų išrišėjais; susižinojimo ekspertais; taikos ir teisybės komitetais bei visokiais patarėjais. Tačiau šie bažnytiški specialistai, kaip ir jų pasaulietiški kolegos, pripažįsta tik profesinę (vieni kitiems), ne kanonišką (vyskupams) atskaitomybę. Mat jie žino, kad vyskupai, nebūdami tų sričių specialistais, negali jų sugebėjimų bei darbų tinkamai įvertinti. Paprastai tų užsiėmimų žmonės moka gudriai panaudoti ir susižinojimo priemonės (televiziją, spaudą) savo idėjoms ir pažiūroms skleisti. Tokiu būdu vyskupų įtaka tikintiesiems nejučiomis susilpnėja. Beveik nejučiomis tankus biurokratijos tinklas, tikrų ir tariamų specialistų autoritetas ir viešos opinijos galia keičia vyskupų valdymo stilių. Kietas valdytojo tipas virto lanksčiu tarpininkautoju. Doktrinaliniai bei pastoraciniai

prasižengimai retai kada besprendžiami tiesos ar klaidos šviesoje. Priešingumams pašalinti griebiamasi gydomosios simbolikos mostų. Nejučiomis vyskupai prisiėmė jiems biurokratų pasiūlytą taikintojo rolę. Oficialaus derintojo vaidmens besilaikydami, vyskupai net prieš savo valią pakenčia ir doktrininius iškrypimus tikėjimo mokyme ir daromus išsišokimus viešajame Dievo garbinime (liturgijoje). Ironiška, vyskupai tapo savo pačių sukurtos biurokratijos aukomis. Bažnyčios istorikas John Tracy Ellis taip pat pripažįsta vyskupų autoriteto sumenkėjimą šiame krašte. Priešvatikaninio laikotarpio autokratiškus vyskopus pakeitė atlaidžių jaunesniųjų vyskupų karta. Jie linksta toleruoti viską, nesmerkiant nieko. Labiausiai jie ieško viešumos pritarimo. Pastebėta, kad dabartinio popiežiaus skiriami vyskupai yra tvirti doktrinoje, rūpestingi sielovadoje ir ne valdžiotroškos žmonių santykiuose. Tarp kitko, dvasiškiai, vienuolės ir pasauliečiai, kurie užima biurokratinės vietas bažnytinėse institucijose, rodo daugiausia nepasitenkinimo, net ir atviro pasipriešinimo popiežiaus direktyvoms. Dėl tariamo tiesaus atvirumo jie kartais neapsieina net ir be šiurkščios kritikos popiežiui ir vyskupams. Mat savo prigimtimi profesijos žmonės ir modernūs biurokratai nėra palankūs savo viršininkams. Paskutinioji Europos patirtis (Olandijoje, pvz.) parodė, kad naujai paskirtas vyskupas tegali praveisti savas reformas tik pakeitęs visą personalą. Kitaip, vyskupijos biurokratai užblokuoja jiems nepriimtinius naujojo ganytojo planus. Panašias sunkenybes patyrė naujas Seattle'o vyskupas.

Istorijos profesorius John Lukacs biurokratijos ir

biurokratinio mentaliteto išaugimą laiko pagrindine Amerikos nykimo priežastimi. Biurokratai linksta administruoti, reguliuoti, nustatinėti, perorganizuoti..., neleisdami nei asmens iniciatyvai, nei pasirinkimui pasireikšti. Biurokratinė kalba yra apgaubta miglotomis, neaiškiomis abstrakcijomis. O nerangus biurokratijos protas nepajėgia išvelgti naujų idėjų nei jų perkelti į praktiką. Amerikos bažnytinei organizacijai biurokratėjant, tie patys reiškiniai ima gniaužti ir jos dvasią. Biurokratijai pabrėžiant struktūrinį-sociopolitinį Bažnyčios aspektą, savaime nustumiama į šalį jos dieviški bruožai, susilpninant transcendencinių ir mistinių elementų pajautimą Kristaus Bažnyčios regimame statinyje. Išties atrodo, kad Amerikos katalikybė būtų pavargusi ir išsisėmusi. Už jos dar išpūdingai veiklaus paviršiaus slypi kažkoks dvasinis išsekimas, išsieikvojimas bei netikrumas sava misija. Tas netikrumas tebejaučiamas ir katalikiškos kunigijos tarpe.

2. Kunigas veidu į bendruomenę

II Vatikano susirinkimas rūpinosi, kad "tikėjimas į žmogų būtų papildytas tikėjimu į Dievą"²⁵. Tad suvažiavimo tėvai ypač ir pabrėžė didžiąsias žmogaus vertybes: asmens kilnumą, sąžinės laisvę, socioekonominį teisingumą, kultūrinį ir tautinį savitumą ir pagaliau teisingą pasaulio tvarką ir taiką.

Tuo pačiu metu suvažiavimas skatino pasaulį atsigręžti į Dievą, kaip žmogaus vilčių ir siekių galutinį atbaigėją. Vienok aplinkoje, kur tikinčiųjų į antgamtinę tikrovę tėra tik mažuma, toks užmojis darosi ir sunkus, ir rizikingas. Juk sociologiškai kalbant, daugumos pažiūros visad paveikia mažumos pasaulėžiūrą. Kultūrinės daugumos mentalitetas palieka gilius pėdsakus ir mažumos vadovų, šiuo atveju katalikiškos kunigijos galvosenoje ir elgsenoje. Taip povatikaninio laikotarpio kunigija, mėgindama atsigręžti veidu į žmogų, pati atsidūrė painioje kryžkelėje — teologinėse, psichologinėse ir sociologinėse priešingybėse. A. Macceinos terminus naudojant, kunigui pasidarė nebeaišku, kuo jis yra: aukotoju ar seniūnu, apaštalu ar bendruomenės pirmininku.

Visuomenėje, kurioje dievybės pajautimas tebėra gyvas, dvasiškiui užleidžiama raktinė vieta. Ten į jį žiūrima kaip į sakralinės tikrovės atstovą — Dievo pasiuntinį. Terapinei, t.y. žmogaus gera savijauta besirūpinančiai Vakarų kultūrai sielų ganytojai nėra reikalingi. Tiems "kulto tarnams", "viduramžių magikos" teikėjams, pasiūlytas naujas vaidmuo — būti psichės gydytojais ir visuomenės darbuotojais, jos vadovais. Vadinasi, iš dvasiškių ir vienuolių laukiama, kad ir jie, kaip ir kitų profesijų specialistai, savo išmoktą amatą sumaniai panaudotų bendruomenės gyvenimui palengvinti. Pabrėžtina, kad katalikiškoji dvasiškija visuomeninio, kultūrinio ir net mokslinio veikimo niekad nevengė. Antai viduramžių Europoje vienuolijos tebuvo vieninteliais švietimo centrais. Bet į tas funkcijas buvo žiūrima kaip į šalutines kunigo pareigas. Vadovavimo

bendruomenei nelaikyta kunigystės esmė. Nūdien socio-politines ar psichoterapines pareigas linkstama patraukti į kunigystės centrą, tuo vedant kunigiją vis į gilesnę tapatybės krizę. Tuo menkinamas sielų išganymo darbas ir antgamtės pajautimas sielovadoje²⁶.

Stebėtina, kaip greit ir su koku entuziazmu jaunesnioji katalikiškos kunigijos grupė jai sekuliarinės kultūros pasiūlytą vaidmenį prisiėmė. Būdingai tokią laikyseną pavaizduoja Popiežiaus Jono XXIII kunigų seminarijos rektoriaus žodžiai: "Šiandienos kunigas... yra bendruomenės formuotojas. Seminarija tam ir daro viską, kad tik kunigystės kandidatą įgalintų įsigyti tikėjimą, galvoseną ir sugebėjimus, reikalingus bendruomenės vado misijai". Ši straipsnelį minėtas rektorius baigia pastebėdamas, kad "mes (kunigai, A.P.) esame labiausiai dėkingi už šį mūsų gyvenimo aspektą"²⁷. Juoba, povatikaninės laidos kunigų tarpe netrūksta tokių, kurie šį "gyvenimo aspektą" pavertė esmine kunigiško darbo užduotimi. "Pagelbėti asmeniui pasiekti gerą savijautą yra mano pastoracijos, mano teologijos ir mano gyvenimo giliausia prasmė", su pasididžiavimu tvirtino jaunas vienuolis, kunigų seminarijos rektorius Kanadoje²⁸.

Nūdieninės kunigystės sampratos atžvilgiu katalikai grupuojasi į du kraštutinius polius: ontologinį-sacerdotinį ir į grynai funkcionalų. Ši pastaroji kunigystės pažiūra jau yra persunkta psichologinės kultūros mentalitetu. Joje tarp kunigystės ir profesijos jau dedamas lygybės ženklas. Abu tik ką paminėti pavyzdžiai ir priartėja prie šio kunigystės aiškinimo. Jei amerikoniškos seminarijos rektoriaus kunigystės sam-

prata prilygsta bendruomenės darbuotojo rolei, tai jo kanadiško kolegos kunigystė visiškai pradingsta psichologinio idealizmo spalvose. Čia kunigas paverčiamas psichės gydytoju — pašventintu psichologu — arba užsimaskavusiu labdaros darbuotoju, skelbiančiu žmogaus psichologinį augimą. Taip atsitikus, sakralinė-transcendentinė tikrovė pranyktų kunigo veiklos horizontuose. Privalu betgi daryti skirtumą tarp dvasiškių, kurie turi išgiję psichologo ar psichiatro profesijas, ir tų, kurie kunigystę ir pačią sielovadą suplaka su psichologine terapija ar vadovavimu bendruomenei. Psichologo profesija, kaip tokia, neprieštarauja sakramentinės kunigystės sampratai, nei jos pareigoms, nei pagaliau kelia kunigo asmenybėje tapatybės krizę.

Panašūs kunigystės sampratų skirtumai prasiveržė ir lietuvių teologų raštuose, Antano Maceinos ir kun. Augustino Rubiko polemikoje²⁹. Kaip žinome, katalikų teologija randa dvi kunigystės rūšis: bendrinę pasauliškio kunigystę ir sakramentinę kunigystę. Pirmoji gaunama krikštu, o antroji — šventimais. A. Maceina sakramentinės kunigystės esmę mato aukojime. A. Rubikas ją norėtų regėti vadovavime bendruomenei. A. Maceina pastebi, kad tai ne jo, o “pačios Bažnyčios pažiūra, skelbta visą metą ir Tridentino susirinkimo pakelta į dogmos rangą”³⁰. Šiuo atveju mums svarbu ne pačių diskusijų eiga, įrodinėjanti vienos sampratos teisingumą ar kitos klaidingumą. Visa tai skaitytojas ras išnašose nurodytoje literatūroje. Mus daugiau domina šios polemikos ryškesni motyvai ir naujoviškos kunigystės sampratos reikšmė.

A. Rubikas mano, kad “senasis aukotinis kunigystės

samprotis" nuvedęs į klerikalizmą — į nesiskaitymą su pasauliečiais³¹. Perkėlus kunigystės esmę į vadovybę bendruomenei, savaime išnyksias ir dvasiškių viršinin-kavimas pasauliškiam. Beje, su tokia nuomone sutikti negalima, nes aukojimas (Eucharistijos) į klerikalizmą savaime neveda. Priešingai, Maceina įžvalgiai nurodo, kad tik "įjungus vadovavimą į kunigystės sakramento esmę... *neišvengiamas* tada pasidaro ir klerikaliz-mas"³². Dar daugiau. Sakramentinės kunigystės esmę suvedus į vadovavimą, kunigas tampa vadovu (kad ir dvasišku) arba, kaip Maceina vadina, seniūnu. O toks katalikiškas seniūnas jau būtų lygus protestantų minis-teriui — protestantiškam seniūnui. Tokios, gal tik pa-sąmonėje slypinčios logikos skatinamos, šv. Pauliaus universiteto (Ottawa) vienuolės-studentės ir pasikvietė liuteronų ministerį, kad jis joms atlaikytų mišias. Tokią "pažangiųjų" katalikų galvosena suprasdamas, doktrinos ir tikėjimo kongregacijos prefektas kardinolas Joseph Ratzinger rado reikalo atskiru raštu priminti, kad tik pašventintieji kunigai gali Šv. Mišias laikyti.³³

Kai kurie krikščionys, numatydami kunigų trūkumą 2000 metais, nori pasauliškius padaryti ekstra-ordinariniais šv. mišių aukotojais, kurie gautų galia laikyti mišias (aukoti Eucharistiją) iš "kunigiškos ir karališkos liaudies". Kiti pašventintos kunigystės ab-sorbavimui į pakrikštytų pasauliškių kunigystę pasiūlė kitoki planą. Pagal jį visų pirma būtų kuriamos parapi-jos be kunigų. Kunigų į parapiją neįsileistų, nors jį ir būtų galima rasti. Tokiai padėčiai susidarius, šios bekuniginės parapijos žmonės pradėtų jausti Eucharisti-jos ir atgailos trūkumą. Todėl jie išsirinktų jau turinti

profesinį darbą pasaulietį. Kiek paruošus, bendruomenė uždėtų ant jo rankas (pašventintų). Aplinkybėms leidžiant, bendruomenė prašytų ir vyskupą, kad ir jis savo rankas prie išrinktojo pridėtų. Bažnyčios autoritetas (popiežius Paulius VI, pasaulio vyskupų sinodas 1971) ir tarptautinė teologų komisija šį planą neabejodama atmetė, pabrėždama nepakeičiamą sakramentinės kunigystės vertę sielovadai. Vadinasi, ne tik popiežius (Bažnyčios autoritetas), bet ir teologų komisija pasipriešino aukotoją paversti seniūnu ir seniūną aukotoju.

A. Maceina mano, kad kunigai veržiasi vadovauti dėl to, kad jie “nėra supratę, ką reiškia aukoti, atleisti nuodėmes, krikštyti, teikti ligonių sakramentą ir t.t.”³⁴. Galimas daiktas, kad tai ir yra viena iš svarbiausių veržimosi vadovauti priežasčių. Greičiausiai, betgi, tikrojo kunigo pašaukimo nesupratimas yra sekuliaristinės-terapinės kultūros poveikio ženklas. Mat dabartinė vakarietiškoji kultūra nemėgsta dieviškųjų paslapčių skelbėjų bei “magiškų” apeigų atlikinėtojų. Tad ji ir siūlo dvasiškiams “reikšmingesnių” pareigų: vadovo, politiko, psichės gydytojo, etikos mokytojo. J. Dougherty, Amerikos katalikų universiteto profesoriaus, įsitikinimu, pačios giliausios katalikiškos kunigystės maišaties šaknys auga iš etinės religijos sampratos. Mat nūdien daugelis žmonių, net ir katalikų, į religiją žiūri kaip į “praktinį idealizmą, nukreiptą žmogiškos gerovės ir socialinio gėrio link”³⁵. Etinė pažiūra į religiją linksta paniekinėti tuos dalykus, kurie turi ką bendro su šventove, Dievo didybe ir tos Didybės garbinimu. Mažiau kreipiama

dėmesio į aukos apeigas, asketicizmą ir kontempliaciją. Toks dvasinis klimatas įneša suirutę į kunigystės pasaulimą. Šalia to, per stiprus pabrėžimas pakrikštytųjų bendrosios kunigystės taip pat prisideda, bent psichologiškai, prie pašventintos kunigystės sąmonės aptemdymo. Žodžiu, abu kunigystės tipai — ontologinis-sacerdotinis ir funkcionalus — išgyvena, tačiau ne vienodai, terapinės kultūros sukeltą sankirtį.

Minėjome, kad šiandienos kultūra ypač pabrėžia specialisto rolę ir sensualisto pergyvenimus. Nūdien šie du bruožai stiprokai prasikiša. Profesinis darbas bei juslinis pasigėrėjimas ir yra psichologinio žmogaus pagrindinės vertybės. Gal dėl to ir katalikų kunigo šventą tarnybą primygtinai mėginama išprausti į profesijos rėmus. Stebėtina, kaip nekritiškai katalikiškoji kunigija prisiima jai pasiūlytą specialisto-profesionalo titulą. Galbūt ji tuo tikisi nugalėti savąjį menkavertiškumo jausmą, pasidarydama “lygiais” su pasaulietišku profesijų atstovais. Vargu ar jie pastebi, kad tariamas sociologinis kunigystės paaukštinimas savaime veda prie jos teologinio pažeminimo ar net iškraipymo. Priešingai, tikintieji visa tai giliai jaučia. Jie visų pirma ieško kunigo, kaip Dievo buvimo liudytojo, o ne jo sugebėjimų. “Viešpats pašaukė asmenį, ne sielovadinius sugebėjimus ar sumanias paskaitas klasėse, kad jis būtų vieninteliu Kristumi, kurį kai kurie žmonės iš viso ir tegalės pažinti”³⁶. Būdinga, kad ir Sovietų Sąjunga viena iš tikėjimo priespaudos priemonių pasirinko kunigų savimonės silpninimą.

Tarp kitų vartojamų priemonių apie šį metodą plačiai kalba į Vakarus pakliuvusio Vasili Furov'o,

Religinių reikalų Sovietų Tarybos pavaduotojo, pranešimas³⁷. Pagal šį pranešimą, Sovietų valdžios tikslas: visus dvasiškius paversti tokiais kanalais, per kuriuos tekėtų valdžios idėjos stačiai į tikinčiųjų ausis. Sovietinės “taikos” propagavimas, pvz., būtų viena iš tokių “dvasišku” pareigų. Dvasiškiai, kurie tampa valdžios garsiakalbiais, yra laikomi idealiais kunigais valdžios atstovų akyse. Tokie dvasiškiai gali tikėti į Dievą, bet savo įsitikinimų neprivalo “fanatiškai” demonstruoti parapijiečiams. Vadinasi, jie turi kalbėti apie Dievybę “objektyviai”, be didelio entuziazmo, kaip paskaitininkai, bet ne kaip misionieriai. Tam tikslui valdžia pavertė kunigus kulto tarnais. Kunigas mat yra dvasios bei tikėjimo žmogus, Kristaus apaštalas. O kulto tarnas tėra tik amatininkas, uždarbiautojas. Tam kulto tarnui duoda leidimą dirbti, t.y. laikyti šv. mišias ir teikti sakramentus. Pasak to paties pranešimo, valdžia siekia kontroliuoti ir mokslo programas kunigų seminarijose, įkelti į jas materializmo dvasios. Tokiu būdu valdžia tikisi pakirsti “būsimųjų kunigų religinį-mistinį idealą”. Taip įvykus, tie kunigai patys pastebėsia, kad jie kaip dvasiškiai yra visiškai benaudžiai. Pridurtina, kad tų pačių tikslų siekia ir terapinė kultūra, piršdama dvasiškiams profesionalo vaidmenį ir titulą. Noriai prisiėmę šį “paaukštinimą”, laisvųjų Vakarų dvasiškiai ima savo pasaulietiškus kolegas imituoti.

Pasaulietiškieji įvairių sričių specialistai yra susibūrę į vadinamąsias profesines sąjungas bei organizacijas, kad apsaugotų savo narių ir savo profesijos interesus. Sakysime, Šiaurinėje Amerikoje gydytojai,

psichologai, mokytojai ir t.t. turi savo sąjungas. Amerikos katalikų kunigai taip pat susibūrė į Tautinę kunigų tarybų federaciją (*National Federation of Priests' Councils*). Ši kunigiškų tarybų federacija, kaip ir jos pasaulietiškos seserys, daro politinius spaudimus savo viršininkams (vyskupsams), kad galėtų įgyventinti savo, ne būtinai vyskupų, idėjas sielovadoje. Štai pora pavyzdžių.

Paprastai įvairios pramonės šakos (ekonomijos, ūkio, pramonės technikos ir kt.) atliktinus darbus surūšiuoja į įvairias kategorijas. Tų kategorijų reikalaujamos pareigos smulkiai aprašomos ir tada ieškoma žmonių, kurių kvalifikacijos atitiktų tiems kruopščiai nusakytiems darbams. Šiuo pavyzdžiu pradeda sekti ir katalikiškoji dvasiškija. Antai Edmundo arkivyskupija Kanadoje paskelbė parapijos kunigo pareigų (darbo) aprašymą³⁸. Tarp daugybės išvardintų uždavinių ten taipogi pabrėžiama, kad parapijoje dirbęs kunigas privalo priimti II Vatikano nutarimus. Tam tikras laiko kiekis turi būti pašvęstas Šventraščio skaitymui, asmeninei maldai ir pasiruošimui pamokslams. Vadinas, malda ir paklusnumas Bažnyčios mokslui, tos pagrindinės kunigiškos gyvybės versmės, perkeliama į apmokamo darbo kategorijas. Jei taip, tuomet Kristaus misijos tęsėjas nesąmoningai nustumiamas į samdinio vietą. Tokiomis sąlygomis kunigui darosi lengva tapti sakramentiniu ir organizaciniu techniku. Bet todėl dvasiškas technikas jau darosi priimtiniu ir sekuliaristinei kultūrai, nes jo veikseną pasisavina tos kultūros metodai, jos rūpesčius ir jos siekius.

Tos pačios kunigų federacijos atstovai 1983 metais

pasiuntė Amerikos vyskupams raginimą, kad jie (vyskupai) išvystytų ilgalaikę katekizacijos programą, kuri užtikrintų, kad "taikos skleidimas taptų pirminiu katalikų Bažnyčios dėmesiu ir misija Amerikoje"³⁹. O ta taika, to paties raginimo žodžiais, yra ne kas kita, kaip "nesmurtinis pasipriešinimas krašto apsiginklavimui". Jei iš tiesų vyskupai šia įtaiga pasektų, tuomet katalikų Bažnyčia Šiaurės Amerikoje nustotų buvusi Kristaus Bažnyčia. Ji virstų ideopolitine institucija. Nepamirština, jog Bažnyčia egzistuoja tam, kad skelbtų Kristų, būtų Jo malonės vaga žmonijai, sutaikytų nusidėjėlius su Dievu ir įamžintų Kristaus kančią šv. mišių aukoje. Žinoma, jai nėra svetimi žmonių rūpesčiai, kaip antai socialinis teisingumas, taika, žmogaus teisės ir t.t. Be jų evangelizacijos darbas nebūtų pilnas. Tačiau esminė ir pirminė Bažnyčios paskirtis yra žmonių išganymas Kristuje Jėzuje.

Kunigų tarybų federacija susirūpino ir menka pamokslų kokybe katalikų bažnyčiose. Iš tikrųjų pagal Gallup'o apklausinėjimą skurdūs sekmadienio pamokslai yra viena iš trijų pagrindinių priežasčių nutolimui nuo Bažnyčios. Šiam trūkumui pašalinti buvo pasiūlytos tipiškai biurokratiškos-profesinės priemonės. Patarta katalikiškuose universitetuose steigti pamokslavimo (iškalbos) katedras, teikiančias daktaro laipsnius⁴⁰. Atrodo, lyg akademinį kredencialų įsigijimas užtikrintų pamokslininko žodžių veiksmingumą. Vien įgudimas susižinojimo priemonėse bei žodžio perdavime nepagerins pamokslų kokybės. Žinojimas 'kaip' dar nepadaro kunigo pamokslininku. Vien akademiniais iškalbos laipsniais pasipuošę pa-

mokslininkai greičiausia bus taip veiksmingi, kaip dvasinio vadovavimo studijas užbaigę sielų vadovai. Šiandie visur pilna akademinių kredencialais apdovanotų dvasios direktorių, o taip maža autentiškų sielų žinovų. Tokį "amata" tegalima įsigyti tik gyvenimu. Jau minėto profesoriaus Dougherty nuomone, turinio nebuvimas pamoksluose yra klasikinių dalykų pašalinimo iš kunigų seminarijų išdava. Reformuotų seminarijų akademinės programos nepadedą kandidatams įsigyti nei objektyvios informacijos, nei drausmingumo galvojime⁴¹.

Dar toliau. Šiandieniniuose pamoksluose ir apskritai tikėjimo tiesų mokyme yra tiek daug interpretacijos ir tiek maža objektyvaus doktrinos perteikimo. Šiandieniniai pamokslų sakytojai išreiškia savo nuomones, paduoda savo aiškinimus, dalinasi savo pergyvenimais ir naudoja pokalbio stilių. Klausančiam darosi įspūdis, lyg pamokslininkas tekalbėtų savo, ne Bažnyčios, vardu. Tokiems pamokslams trūksta ugnies, įpareigojimo, įtikinančios jėgos, autoriteto. Jie nesujudina nei klausytojo širdies, nei jo proto. Vadinas, pamokslininko "aš" autoritetu besiremiantys pamokslai nėra veiksmingi. Juk tiesos jėga plaukia iš Kristaus Bažnyčios autoriteto, o tikėjimo ugnis liejasi iš Šv. Dvasios poveikio. Ne iškalbos specialistas (profesionalas), bet Dvasios apaštalas gali veiksmingai pamokslauti. Profesionalas žino, kaip Dievo žodį sakyti, o apaštalas tuo žodžiu gyvena. Taigi tik apaštalas tegali savo klausytojus iššaukti: "Sekite mano pavyzdžiu, kaip ir aš seku Kristumi" (1 Kor 11, 1).

Galima į kunigystę žiūrėti sociologiniu,

psichologiniu ir teologiniu požvilgiu. Sociologinėje perspektyvoje kunigystėje tematome luomą ir profesiją. Gi teologinėje ir tikėjimo šviesoje katalikiškoje kunigystėje įžiūrime apaštalų įpėdinystę. Jei kunigystės sampratoje akcentuosime profesiją (sociologinį aspektą), tuomet darysis nebepateisinamas moterų iš jos išskyrimas. Juk vakarietiškoje kultūroje nebeliko jokių profesijų, į kurias nebūtų įsileidžiamos moterys. Vadinas, jei kunigystė yra tik žmonių tarnybai (kad ir religinei) įsteigta profesija, tuomet moterų jon neįsileidimas būtų pagrindinių žmogaus teisių pažeidimas. Priešingai, jei kunigystėje matysime įsikūnijusio Dievo šaukimą specialiai tarnybai, tada moterų kunigystės klausimas pasirodys kitomis spalvomis. Tada bus lengviau prisiminti, jog Kristus pasirinko tik vyrus savo apaštalais. Šis istorinis faktas reikalauja išvalgaus ir kantraus teologinio mąstymo ir Bažnyčios mokomojo autoriteto pagalbos, kad patirtume, ar moterų kunigystė neprieštarauja Kristaus valiai. O moterų stūmimas kunigystėn prievartinėm priemonėm (politinėm ir kitokiom) rodo teologinį seklumą, katalikiško tikėjimo paviršutiniškumą ir ne vienu atveju psichologinės pusiausvyros stoką. Dažnai girdime tvirtinant, kad Kristus anoje judaizmo kultūroje negalėjęs moterų pasirinkti savo apaštalais. Kristus privalėjęs sekti patriarchalinės kultūros papročiais. Regis, kad toks tvirtinimas remiasi "slapta" prielaida, kad nei Jėzus, nei Jo Bažnyčia, bet gyvenamojo laikotarpio kultūra esanti mūsų religijos tiesos mastu (istorinis reliatyvizmas).

Sociologijos šviesoje sunku būtų pateisinti ir katalikų kunigų celibatą. Rašančiam neteko girdėti

jokios kitos profesijos Vakarų pasaulyje, kuri reikalautų viengungiško gyvenimo stiliaus. Nesuprantama celibatinė skaistybė ir nūdienos vakarietiškai kultūrai, kuri lytiniuose santykiuose ižiūri vieną iš esminių žmogaus išsipildymo sklaidų. Vadinasi, grynai užsiėmimo (kad ir religinio) požiūriu celibatas nėra nei prasmingas, nei pateisinamas. Todėl ir suprantama, kad tie, kurie į kunigystę linksta žiūrėti psichologinio mentaliteto akimis, pasisako prieš kunigų celibatą. Tarp kitko, savo esme kunigystė nereikalauja susilaikymo nuo moterystės. Vienok celibatinė skaistybė yra “pastoracinės meilės ženklas bei akstinas ir ypatingas dvasinio vaisingumo šaltinis pasaulyje”⁴². Taip sakant, krikščioniškasis celibato idealas yra ne kas kita, kaip Dievo, žmogaus ir visos žmonijos meilė. Net ir sociologiniu požiūriu krikščioniško celibato gyvenimo stilius yra visuomenei priminimas, kad meilė, ne orgazmas, yra lytinio bendravimo siekis; kad Dievas, ne patogumai, yra žmogaus gyvenimo tikslas. Skubame betgi pridurti, kad nei gyvenimo patogumai, nei lytinis orgazmas nėra blogiai patys savyje. Tik iškelti į vertybių hierarchijos viršūnę, jie ardo žmogaus asmenybę. Krikščioniškoje sampratoje ir moterystė, ir celibatas yra lygiai svarūs. Abu gyvenimo stiliai yra lygiai verti Kristaus akyse. Žinoma, vienas iš tų gyvenimo pašaukimo formų gali geriau tikti vienam, kitas kitam asmeniui. Taip pat susilaikymas nuo lytinių santykių ar viengungiškumas pats savyje dar neveda nei prie Dievo artumos, nei ugdo didesnę Dievo ir artimo meilę. Lygiai ir fizinė skaistybė nėra krikščioniškosios skaistybės esmė.

George Gallup'o praveistam Romos Katalikų apklausinėjime daugumas atsakiusiųjų pritarė, kad būtų leista kunigams vesti ir vedusiems pasilikti pastoracijos darbe. Būdinga, kad kunigų vedyboms palankumo buvo susilaukta iš šių grupių: jaunimo, universitetus baigusių, finansiškai pasiturinčių, profesijos žmonių ir prekybininkų⁴³. Kaip reikėtų tokį reiškinių paaiškinti? Kodėl šių grupių nariai yra labiau linkę pritarti kunigų vedyboms? Visų pirma atrodo, kad jaunimas, mokyti ir pasiturintys asmenys yra "atviresni" laiko dvasiai. Jie lengviau pasiduoda kultūrinės aplinkos mentalitetui. Galimas daiktas, kad šios grupės labiau žiūri į kunigą kaip "religinį tarnautoją (kulto tarną), atliekanti visuomenei naudingus veiksmus, negu į antrąjį Kristų, Dievo malonių dalintoją. Dėl tokios pažiūros į kunigystę natūralu laukti, kad ir dvasiškis "profesionalas" vestų "normalų" gyvenimą, kaip ir kiti sekuliarinių profesijų nariai. Pagaliau visai būtų logiška prileisti, kad minėtoms grupėms yra labiau pažįstama ir labiau patraukli savipildos filosofija. O pagal ją žmogui privalo būti prieinama visa, kas tik padeda jo savipildai ir jo gerai savijautai. Vadinasi, jei vienuolė geidžia būti kunigu, tai jos geismas ir privalo būti patenkintas. Kitaip ji jausis antros klasės pilietė. Jei kunigas karštai nori moterystės, tai ir jo noras turėtų būti išpildytas. Kitaip jis neturėsias progos save išskleisti įvairialytėje vyro ir moters bendrystėje. Žinia, kad pilnutiniam asmenybės subrendimui nėra būtinas nei vedybinis gyvenimas, nei lytinis santykiavimas. Tik meilė yra būtina. Be jos mizantropo dalia neišvengiama. Savipildai, kaip poreikių patenkinimo sampratai, tokia

meilė yra nesuprantama.

Poreikių patenkinimo požiūriu yra charakteringas vienos moterų šventimo į kunigus organizacijos narės pasisakymas. Ji sakėsi norinti būti kunige, turėti vyrą, būti motina ir jaukiai gyventi bendruomenėje. Geisdama tapti “tuo, kuo ji yra”, ji laukia, kad “Bažnyčia pašventintų tai, kas joje tikra”. O jos noras tapti katalikų kunige yra tikras. Ji net tą savo geismą pavadina “šaukimu būti kunige vyrų užvaldytoje Bažnyčioje”⁴⁴. Taip pat ne vienas kunigas jaučiasi “šaukiamas” būti vedusiu celibatininkų dominuojamame klere. Kažin, ar tie “šaukimai” ateina iš Dievo, ar iš kultūros be Dievo, iš Šv. Dvasios skatinimų, ar savojo “aš” pageidimų? Žmogui, atsigręžusiam į save, sunkiau yra girdėti Kristaus kvietimą: “Jei kas nori eiti paskui mane, teišsižada pats savęs, tepasiima savo kryžių ir teseka manimi” (Mt 16,24). Išties, atsigręžus veidu į žmones, yra labai lengva palikti atsuktą nugarą Dievui. Toks vienpusiškas žmogaus pabrėžimas jaučiamas ne tik katalikiškoje kunigijoje, bet ir katalikiškoje teologijoje, kateketikoje ir apskritai krikščionių mąstysenoje ir laikysenoje.

3. Pokrypis į save tikyboje

Šioje vietoje žodis — tikyba — suprantamas plačiausia prasme. Jis apima įvairias teologijos šakas: jų turinį ir metodus, Apreiškimo turinio dėstymą kunigu

seminarijose katalikiškose mokyklose ir parapijose. To paties termino priedangoje bus liečiama ir tikinčiųjų laikysena skelbiamųjų tiesų atžvilgiu. Skubame betgi skaitytoją įspėti, kad čia nebandome duoti nei povatikaninės teologijos studijų apžvalgos, nei Šventraščio tyrinėjimų vertinimo, nei pagaliau sielovadinės krypties nagrinėjimo. Toks užmojis toli prasilenktų su rašančiojo kompetencija. Pasitenkiname tik nūdienos tikybinių apraiškų diagnoze: pastebėtų terapinio mentaliteto išraiškų registracija ir jų kritišku vertinimu krikščioniško tikėjimo ir psichologinės kultūros prielaidų šviesoje. Bet ir be išsamesnės analizės darosi aišku, kad per paskutinius 20-tį metų vakarietiškos katalikybės gyvenime (teoretiniame ir praktiniame) matyti aiškus pokrypis į žmogų. Šitokia slinktis pati savyje dar nereiškia žmogaus nusisukimo nuo Dievo.

Tikėjimo amžiaus dvasiai susiliejus su graikiškuoju mąstymu, gimė visą tikrovę apimanti teologijos sistema. Jos rėmuose žmogaus istorija rado prasmę, o žmogiškoji bendruomenė — gyvenimo kryptį. Tokia sisteminė teologijos viršūnė buvo pasiekta šv. Tomo Akviniečio mąstyme. Angeliškojo daktaro teologinių mąstymų centriniu objektu buvo Dievas; žmogui palikta periferinė vieta. Bet vis tiek tikintis protas šv. Tomo teologinėje sistemoje rado savo egzistencijos pilnutinį išaiškinimą ir gyvenimo tikslo užtikrinimą. Michael Novak, vienas žymiausių katalikiškų mąstytojų, štai ką sako: “Nors esu atidžiai perskaitęs šimtus knygų Dievo klausimu, neradau rašytojo, kurio išvalgos šiame dalyke būtų taip subtilios, taip skaidrios, taip pilnos jėgos, kaip Akviniečio sampratos”⁴⁵. Aiškus galvojimas apie Dievą

veda į aiškų galvojimą ir apie žmogų. Tačiau mokslams progresuojant, kultūrai keičiantis ir žmogaus sąmonei besiplėtojant, pasigirsta kitokių interesų balsai. Žmogus panūsta pasižiūrėti į savo pasaulį laikinybės, ne amžinybės, perspektyvoje; savo, ne Dievo, valios šviesoje; nusigręžti nuo sudievinto pasaulio ir atsigręžti į sužmogintą pasaulį.

Katalikiškoji teologija nepasiliko kurčia naujos laiko dvasios šauksmui. Ji bando kalbėti apie Dievą taip, kad parodytų regimą ryšį tarp krikščionybės mokslo ir dabarties pasaulio. Didieji katalikų teologai šią pagrindinę teologijos paskirtį gerai supranta ir kūrybingai atlieka. Jie gręžiasi į žmogų, neatsukdami nugaros į Dievą. Sakysime, Johann B. Metz ir Bernard Häring bei daugelį kitų galime laikyti tokios užmoties pavyzdžiais. Pirmasis politinės, antrasis moralinės teologijos laivą sėkmingai veda tarp Skilės — kraštutinės katalikybės privatizacijos — ir Charibdės — griežtos socializacijos sparnų. Beje, kitiems katalikų mąstytojams nesiseka taip lengvai pro šias kraštutinumų salas praplaukti. Jie nejučiomis pasiduoda arba abstraktaus konservatizmo, arba madingo sekuliarizmo sirenų vilionėms. Metus inkarą prie vieno ar prie kito mitologinių salų kranto, jų teologijos laivas savos paskirties nebepasieks. Taip atsitinka, kai atsisakoma paklusti Romos Odisėjo mokomajam autoritetui.

Paskutiniame dvidešimtmetyje regėjome didžiulį teologinių raštų antplūdį. Tam teologiniam produktyvumui rasime keletą priežasčių: pasaulietiškos mąstysenos slinktį žmogaus poreikių link, Vatikano kurijos varžtų atleidimą, II Vatikano susirinkimo atsi-

darymą žmogiškajai istorijai, istorinio-kritinio metodo pabrėžimą Šventraščio studijose. Aplamai, povatikanis laikotarpis pasižymėjo laisve teologinei spekuliacijai ir, visai nelauktai, užsitvenkusių antiautoritetinių jausmų išsiliejimui. Žinoma, didelė dalis tos teologinės raštijos neturi pasiliekančios vertės, nebent tik kaip tam tikri sociologiniai-psichologiniai ženklai, charakterizuoją laikotarpio dvasią. Vis dėlto žymiai pažengta Apreiškimo aiškinime: Šventraščio studijose, krikščioniškos doktrinos istorijoje, ir ypač moralinėje teologijoje. Gimė mat visai nauja teologijos šaka, vadinama politine ar išlaisvinimo teologija. Berods, būdingiausia yra nūdienos teologų laikysena Bažnyčios mokymo ir bažnytinio autoriteto atžvilgiu. Matyt, psichologinio žmogaus pasipriešinimas bet kokiam dvasiniam autoritetui paveikė ir nemažos dalies teologų mąstyseną ir laikyseną, popiežiaus neklaidingumą aiškinant. Kai kam darosi nebeaišku, ar popiežius yra monarchas ar dvasininkas; ar Bažnyčia yra žmogiška savo struktūra ar ir dieviška? Hans Küng, pvz., tvirtina, kad popiežiaus neklaidingumo esą negalima pagrįsti nei Šventraščiu, nei istorija, nei filosofija, nei pagaliau teologija⁴⁶. Vokietis kunigas August Hasler mėgina įrodinėti, kad Vatikano I suvažiavimas nebuvęs laisvas, todėl jo paskelbta neklaidingumo dogma negaliojanti⁴⁷. Kiek tūžio bažnytiniam autoritetui slypi teologų psichėse, parodė kad ir toks mažas įvykėlis: dalies teologų atliepa į tikėjimo kongregacijos prefekto kardinolo Ratzingerio laišką pranciškonui L. Boff'ui ir į jų pokalbį (1984.IX.7) Boff'o knygos *Bažnyčia: charizma ir valdžia* pasiaiškinimo reikalui. Arba vėl. Popiežiui Jonui

Pauliui II paskelbus vyskupų sinodą Vatikano II reformų reikalu, vadinamosios liberalinės krypties teologinio sparno kritika Popiežiui savo tūžlumu pralenkė net kritiką kardinolui Ratzingeriui⁴⁸. Popiežiui priekaištaujama, kad jis vėl Romos centralizmą bandęs užkrauti vienuolijoms. Nekritiškas kiekvieno Vatikano žodžio priėmimas esanti infantilizmo išraiška. Piktai kritikuojamas ir popiežiaus Pijaus IX kanonizacijos procesas. Anas popiežius esąs nevertas kanonizacijos dėl jo modernizmo “klaidų sąrašo” ir dar dėl to, kad jis vadovavo popiežiaus neklaidingumo dogmos paskelbimui. Abu šie dalykai kliudą dvasios atsinaujinimui Bažnyčioje, geriau sakant — išsilaisvinimui nuo Bažnyčios mokomojo autoriteto. Vargu ar tokią laikyseną būtų galima aiškinti kaip minties pastangą pagelbėti Bažnyčiai ieškančiai galutinės tiesos. Galbūt tai paauglio maištavimas prieš tėvą, savo laiku neparodžiusį tarnaujančio autoriteto. Greičiausiai tai psichologinės kultūros įtakos ženklai, laikančios kiekvieną autoritetą (išskyrus profesinį) savipildos kliudytoju.

II Vatikano susirinkimas aiškiai pabrėžia, kad autentiškas Dievo Žodžio aiškinimas yra patikėtas ne kam kitam, tik vienam Bažnyčios mokomajam autoritetui. Kristus įsakė apaštalams skelbti Evangeliją visiems. O apaštalai savo ruožtu “paliko savo įpėdinius vyskopus, perduodami jiems savo pačių mokymo pareigas”. Todėl “autentiškas užrašyto arba kitaip perteiktojo Dievo žodžio aiškinimas yra pavestas tik gyvajai mokančiai Bažnyčiai”⁴⁹. Bažnyčia šiame dalyke savo galią ir naudoja Kristaus vardu. Sociologi-

jos profesoriaus, monsinjoro George A. Kelly nuomone, Amerikos teologai, ar bent Amerikos katalikų teologų sąjunga, remiasi kitokia prielaida. Jie teigia, kad teologams priklauso nuspręsti, kada Bažnyčios mokomasis autoritetas (*magisterium*) tarnauja Dievo žodžiui ir kada ne. Teologai taip pat turi teisę ir pareigą abejoti Bažnyčios daromais pareiškimais⁵⁰. Jei taip iš tikro yra, tuomet katalikybės praktikoje veikia du mokomieji autoritetai: popiežius su vyskupų bendrija ir teologai. Šie pastarieji išdidžiai ir net arogantiškai skaito "laiko ženklus" pagal savo išmones ir iš anksto susidarytas nuomones. G. Kelly mano, kad šandie yra mažiau tokių teologų, kurie mąsto Bažnyčiai ir su Bažnyčia, negu tokių, kurie pirmenybę duoda savo profesijos kolegoms, o ne tikėjimo bendrijai ar kanoniškam autoritetui. Kun. Avery Dulles, S.J., nurodo, kad Bažnyčioje yra dvi mokymo institucijos (*magisteria*): hierarchinė ir teologinė. Pirmosios funkcija yra sprendžiamoji, o antrosios tyrinėjamoji-paaiškinamoji. Tų dviejų institucijų tarpusavio sąryšį A. Dulles taip nusako: "Tiek, kiek ji (teologija, A.P.) naujai aiškina tikėjimo doktriną, tiek ji privalo kreiptis į hierarchinę mokymo galią, kad ji patvirtintų, ar tas aiškinimas yra priimtinas."⁵¹. Jei oficialieji Bažnyčios organai (*magisterium*) šį kreipimąsi neatsilieptų, tuomet teologija galėtų pasimesti, praradus kryptį, pasidaryti eratiška (padrika). Iš kitos pusės, teologų, kurie nebepripažintų kanoniško autoriteto, nebegalima būtų vadinti katalikų teologais. Jiems geriau tiktų religijos filosofo ar religijos sociologo vardas.

Atrodo, kad pagrindinė Bažnyčios sunkenybė su

katalikiškais teologais yra ta, kad daugelis savo teologinių spekuliacijų nebepradeda Apreiškimu. Revizionistinės teologijos išeities tašku nebėra Kristaus apreiskimas, bet žmogaus tikėjimo patirtis — “pagrindinis tikėjimas” į transcendenciją. Apreiškimas, kaip objektyvi tikrovė, net visai nebeįsileidžiamas į šios teologijos svarstymus. Jei išvis ji atkreipia dėmesį į Dievą, kaip transcendentinę būtybę, tai ji tai daro tik grynai iš žmogiškos perspektyvos, arba panaudoja Dievo sąvoką, kad išaiškintų žmogaus paslaptinę ir universalių poreikį pilnutinės gyvenimo prasmės ieškoti už savojo “aš” ribų. Tačiau tokia teologija jau nebėra katalikiška teologija. Joje nebelineka nieko specifiskai katalikiško ir net krikščioniško. Ji remiasi natūralių (ne apreikštų) religijų bendru vardikliu. Iš viso, teologija, kuri koncentruojasi į žmogaus religinę patirtį, nėra teologija, bet antropologija ar religijos sociologija. Kun. Hans Urs von Balthasar'o, vieno įžymiausių Europos teologų, nuomone, teologinių svarstymų pirminiu ir esminiu objektu yra tikėjimo tiesos, išreikštos nicėjiniam tikėjimo išpažinime.

Buvo minėta, kad sekuliaristinė-terapinė kultūra mokslinį metodą laiko žmogaus pažinimo pagrindiniu pažangos veiksmu. Tačiau šis metodas, kaip žinome, reikalauja, kad į tyrinėjamąjį dalyką būtų žiūrima skeptiškai, tai yra nelaikyti jokio tvirtinimo tikru, kol nebus empyriškai įrodyta. Norėdami būti moksliški, teologai irgi mėgina skepticizmo principą taikyti ir savo studijoms. Buvęs Amerikos katalikų universiteto profesorius kun. William Shea tokio metodo pritaikymą teologijos studijoms taip nusako: “Teologas privalo prie visų

tikėjimų eiti kritiškai. Sekuliaristinis (mokslinis, A.P.) mentalitetas teigia, kad visos tradicijos, autoritetai, doktrinos, dogmos ir tikėjimai yra problematiški. Iš tikrųjų tais dalykais privaloma abejoti. Pats faktas, kad į ką nors tikima, dar nėra įrodymas, kad tas "kas nors" yra tiesa. Jokiam autoritetui negali būti leidžiama laiduoti tikėjimų tiesą, nežiūrint, ar tas autoritetas būtų Šventraštis, tikėjimo išpažinimai ar įstaiga Bažnyčioje. Teologo lojalumas Bažnyčiai ir tradicijoms nereikia pripažinimo tikėjimą (Bažnyčios, A.P.) esant teisingą. Tai tik reiškia, kad į tuos tikėjimus bus rimtai žiūrima ir kad jie bus kruopščiai tyrinėjami"⁵². Iš tiesų moksliniam priėjimui būtina skeptiška laikysena. Jos reikia ir teologijos, ir Šventraščio studijose. Tačiau krikščioniško Apreiškimo prigimtys (pvz., Dievo veiksmo istorijoje, Dievo išganomojo akto Jėzuje Kristuje) mokslinis metodas pasiekti negali. Tai jau tikėjimo dalykas. O šį tikėjimą saugoti ir skelbti yra pavesta Bažnyčiai. Nepripažindami mokslinio metodo ribų ir tikėjimu paremtų prielaidų (tiesų), teologai prieitų prie tragiško paradokso: jie, kvalifikuoti mokslininkai, bet ne evangelistai, kunigai ar popiežiai, nustatytų, kas yra Krikščionybė. Toks priėjimas prie teologinių studijų griautų ne tik katalikiškos, bet ir visos krikščionijos pamatus. Toks pat pavojus gresia ir kitoms krikščioniškoms sektoms. Atlantos tarpkonfesinio teologijos centro direktorius D. Roberts į tą pačią problemą kitų krikščioniškų konfesijų teologijoje pažiūri kiek iš kito taško. Jo žodžiais: "Teologija vis labiau panašėja į religijos filosofiją. Atrodo, kad sekuliaristinio-humanistinio universiteto intelektualų akyse teologijos

fakulteto nariai akademikai yra respektuojami. Vienok gresia nuolatinis pavojus, kad šie teologai atsisakys Evangelijos ir paliks Bažnyčią”⁵³. Šios galimybės nėra svetimos ir katalikų teologams. Antai žinomas teologas Hans Küng, atsisakęs priimti popiežiaus neklaidingumo dogmą, pats save išskyrė iš katalikiškų teologų tarpo. Kažin, ar jis atsiskirs ir nuo katalikų Bažnyčios?

Bažnyčios mokomąjį autoritetą pastūmus į šalį, pradėta daugiau dėmesio kreipti į krikščionybės šaknis — Šventraštį. Pritaikius įvairius mokslinius metodus, Šventraščio studijose pasiekta daug pažangos. Beje, beveik vienašališkas Šventraščio pabrėžimas pagimdė visokių fundamentalistų (raidinių Šventraščio aiškintojų), simplifikatorių, “maišytojų” ir net ciniškų racionalistų, beaiškinančių Šventraštį tik istorinėje-kultūrinėje perspektyvoje. Dievo sąvokos įvaizdžiai ir vaizdai, atskirai iš Šventraščio ištraukti, taip pat yra pilni dviprasmiškumų, prieštaravimų, padrikimo ir nenuoseklumų. Iš tiesų Šventraštis, paliktas pats vienas be teologinio-sisteminio konteksto, kritiško ir atidaus galvojimo, leidžiasi palenkiamas visokiems vėjams ir visokiems aiškinimams. Šitokio pavojaus galimybę patvirtina ir lietuvių tikibinės veiklos vienas epizodas: lietuviškų liturginių tekstų paruošimas. A. Maceina vaizdžiai parodė teologinius kalbinių pakaitų trūkumus lietuviškuose liturginiuose tekstuose⁵⁴. Verčiant liturginius tekstus į gimtąją kalbą, neužtenka abiejų kalbų žinojimo, reikia dar teologinio išvalgumo ir dogmatinio apdairumo. Antai E. Schillebeeckx mano, kad vien Šventraščiu remiantis, negalima įrodyti Eucharistijos sakramento įsteigimo. Tas pats esą ir su Trejybės

dogma. "Griežtai kalbant, katalikiškieji egzegetai mano, kad Jėzus nieko apie Trejybę nežinojo ir niekada savo pamoksluose Jos nepaminėjo".⁵⁵ Ką egzegetai bemanytų, žinome, kad Bažnyčia ne vien iš Šventraščio, bet ir iš Tradicijos semiasi tikrumą apie visa, kas apreiškta. Dar daugiau. Atsiejus Šventrašti nuo Bažnyčios mokomos priežiūros (*magisterium*), juo galima viską įrodyti ir nieko neįrodyti. Nėra abejonės, kad Šventraštis yra kraujo gyslos Bažnyčios kūne. Vienok tik sisteminio mąstymo pagalba galima tas gyslas taip subrandinti, kad jomis tekėtų kraujas ten, kur jo reikia. Vadinasi, anksčiau ar vėliau katalikų Bažnyčia privalės susigražinti sisteminę teologiją. Šiuo metu betgi nesimato jokios kitos filosofinės sistemos, kuri pakeistų Akviniečio filosofiją. Kai kas, pvz., vokiškai kalbančiuose kraštuose, bando griebtis Heideggerio ir Hegelio. Kai kas siūlo Marksą pasodinti šv. Tomo vieton. Sunku vis dėlto įsivaizduoti, kaip materialistinė filosofija galėtų būti sisteminės teologijos pamatu. Greičiausiai toks žingsnis būtų pražūtingas katalikų teologijai. Juk, pvz., Hegelio metafizika nukreiptų teologinį mąstymą nuo realizmo or pakreiptų jį gnosticizmo likme.

Psichologinio mentaliteto (ne psichologijos, kaip tokios) perspektyvoje individas laikomas galutiniu visko mastu. Neduodama išimties ir religijai. Ir ji tampa palenkta savipildos siekiui, paremtam poreikių (medžiaginių ir dvasinių) patenkinimu. O poreikiai visada yra persunkti patirtiniu, konkrečiu jausminiu elementu. Vadinasi, nūdieninis subjektyvizmas jau nebėra loginis, bet patirtinis, atsirėmęs ne į

loginį-atitrauktą mąstymą, bet į individualų pergyvenimą. Taigi ir tikintieji, kaip ir visa šiandienos vakarietiškoji visuomenė, daugiau svarbos duoda jutimui negu mąstymui. Lygiai tokia kryptimi eina ir terapinė-humanistinė psichologija. Tad patirtinės psichologijos paveiktam protui yra labai sunku pagauti jauslėmis neprieinamos objektyvios tiesos tikrovę. Suprantama todėl, kad dabar žmonės nelinksta klausti, ar tas ar kitas dalykas (religinis ar sekuliarinis) yra tiesa, bet ar jis pakelia mano savipratą, ar pagerina mano savijautą, ar patenkina mano poreikius? Vadinasi, loginis tiesos kriterijus tapo pakeistas psichologiniu-terapiniu. O terapinei išminčiai tiesa yra tai, kas veda į gerą savijautą. Taip racionalizmo užslopinti jausmai su kerštu sugrižo ir į katalikų gyvenimą, ir į jų pažiūras. Teologas John Shea nusiskundžia, kad nūdieninės katalikų daugumos laikysena yra: "kas iš to, kad yra tiesa, jei jos negali patirti"⁵⁶. Jausminė laikysena ypač stipriai prasikiša charizmatikų tarpe. Mat šilti jausmai geriau gydo psichės žaizdas, nei šaltos savokos. Gal dėl to ir katalikų religinėje kalboje vis rečiau begirdimos iš klasinės filosofijos pasiskolintos loginės sąvokos. Priešingai, iš klinikinės (gydomosios) psichologijos pasisavinti žodžiai išstūmė logines-apibendrintas sąvokas. Žodžiai, kaip patirtis, poreikis, atvirumas, spontaniškumas, savipilda, augimas... ir t.t., išreiškia žmogaus jauseną, ne galvoseną. Krikščioniškas tikėjimo tiesas ir aplamai kiekvieną objektyvią tiesą tegalima tiksliai nusakyti tik atitrauktom sąvokom. Galbūt priešiškus abstrakčiam mąstymui dalinai ir paaiškina dabarties katalikų nenorą atidžiau

pasvarstyti tikėjimo dogmas. Jie šiaušte šiaušiasi prieš tikėjimo suobjektyvinimą. Taigi ir krikščioniškam katalikui neberūpi žinoti, ar jo tikėjimas tikras, bet kiek jis asmeniškam jo gyvenimui yra reikšmingas⁵⁷.

Privalu nepamiršti, kad krikščionybė, ypač katalikiškoji, negali būti suprasta kaip intensyvus jausmų kroviny. Juk krikščionybė yra išsisknijusi radikaliame moksle apie Dievo veikimą žmoguje. Taigi to mokslo (doktrinos) išsaugojimas yra esminė sąlyga katalikybei išlikti. Atsisakymas aiškiai nusakyti pagrindines tikėjimo paslaptis gali turėti lemtingai kritiškų pasekmių. Mat vertinant katalikų tikėjimą tik asmeniniu prasmės pajautimu, o ne objektyviu kriterijumi, būtų nuslysta į religinį subjektyvizmą. Tuomet teiginį, "Aš tikiu į Krikščionybę, kadangi ji duoda prasmę mano gyvenimui" reikia laikyti tolygiai teisingu kitam tvirtinimui: "Aš tikiu į Rytų filosofiją, nes ji, ne Krikščionybė, įprasmina mano buvimą". Tarp šių tikėjimų tegalima dėti lygybės ženklą tik tada, kai tiesa sutapatinama su gera savijauta. Beje, psichologinė kultūra vilioja tikintįjį, kad jis išorinę objektyvią tiesą pakeistų vidiniu, subjektyviu pergyvenimu. Šitokiai pagundai pasidavus, krikščionies tikėjimas išlietų į nūdien taip madingą žmogiško potencialo sąjūdį.

Iš tikrųjų tikėjimas visų pirma nėra vidinio pergyvenimo klausimas. Iš manęs kaip tikinčiojo, pvz., nėra reikalaujama, kad aš žinočiau, ką aš jaučiu, bet kas egzistuoja. Tik kai aš tikėjimu žinau, kad Dievas egzistuoja, tik tada aš galiu turėti prasmingą Dievo pergyvenimą — patirtį. Patirtis, nepaliesta apreikštos tiesos, lengvai pasiduoda psichologiniams, sociologi-

niams ir kitokiems aiškinimams. Neprivalome pamiršti, kad objektyvi tiesa yra išeities tašku viskam, ne vien tik religijai. Vienok realiai egzistuojąs Dievas yra visados "mano Dievas". "Kaip 'mano', Dievas yra man artimas ir savas; Jis yra čia pat su manimi ir manyje... Tačiau kaip Dievas, Jis yra anapus manęs, buvdamas galybės būdu, net jeigu ana galybė ir reikštusi man regimais pavidalais"⁵⁸. Psichologinio subjektyvizmo paveiktas, dabarties krikščionis mielai priima "mano" Dievo pergyvenimą. Bet jis pasilieka abejingas žmogiško būvio matmenį peržengiančiam Dievui. Beje, Maceina tiksliai pastebi, kad "be transcendentiško ir absoliutumo 'mano Dievas' iš viso nėra Dievas"⁵⁹. Vadinasi, vien tik asmenišku (subjektyviu) pergyvenimu pagrįsta Dievo idėja veda prie Dievo paneigimo. Lygiai ir atitrauktas, abstraktus galvojimas apie Dievą stumia tikintįjį į vadinamąjį praktišką ateizmą. Mat krikščioniškoji Dievo idėja yra praktiška idėja. Krikščionis negali mąstyti apie Dievą, kad nebūtų viduje sujudintas, kad jo interesai ir norai nebūtų tokio apmąstymo paveikti. Taigi mąstymas apie Dievą privalo persunkti žmogaus gyvenimą, tai yra virsti Kristaus sekimu. Nuosekliai ir teologija negali pasilikti vien abstrakčių loginių kategorijų rėmuose. Šia prasme proto ir jausmų, teorijos ir praktikos sintezė ir yra girtinas dabartinės teologijos siekis.

Humanistinė psichologija pataisė klasikinės psichologijos (psichoanalizės, behaviorizmo) siaurą ir pesimistinę pažiūrą į žmogų. Tačiau tai darydama, ji persimetė į kitą polių, nerealistišką optimizmą, nepripažindama žmoguje polinkio į blogį (nuodėmę). Blogis žmoguje su-

prantamas tik kaip “nesėkmė augime” arba įvairių psichologinių represijų pasekmė. Šioji psichologijos kryptis pačiose savo prielaidose yra reliatyvistinė moralinių ir dvasinių vertybių atžvilgiu. Ji skatina individą rinktis arba kurti savo paties vertybes, priešintis jam kitų “užkraunamoms” vertybėms, nepaisant, ar jos būtų sekuliarinės ar religinės. Modernioji psichologija teisingai atpažįsta neurotinės kaltės jausmą (autentiškos dorinės sąmonės perversiją), bet klaidingai sulygina atgailaujančio kalbę su neurotine kalte. Tokiu būdu nejučiomis žmogiško potencialo sąjūdis, išaugęs iš populiarios humanistinės psichologijos, sumenkino ir krikščionių nuodėmės pajautimą. Bet nuodėmės sąmonė yra neatskiriama susijusi su tikėjimu į asmeninį Dievą. Silpnėjant vienam, silpnėja ir kitas. Dar daugiau. Atmetus žmogaus nuodėmingumą, pati krikščionybė praranda savo reikšmę. Tuomet darosi nebereikalingas nei Dievo įsikūnijimas, nei žmogaus atpirkimas. Taipogi už asmeninės nuodėmės šydo slypi paslaptingoji žmogaus laisvė: žmogaus dvasios didybės pagrindas. Be jos protingojo kūrinio prigimties gelmė virsta banalia sekluma. Iš tiesų psichologinis mentalitetas vaizduojasi Dievą esant lyg kokių transcendentiniu terapeutu (psichės gydytoju), leidžiančiu žmonėms būti tuo, kuo jie yra: “kilniais laukiniais”, natūraliais savim pačiais. Tuo tarpu tiems “kilniems laukiniams” priskiriamas kliento, tai yra “ligonio” vaidmuo, kad jie netrukdomai galėtų eksperimentuoti įvairiais gyvenimo stiliais.

Išties net ir katalikai griebte griebiasi laisvės, kad tik kuo daugiau patirčių prisirinktų. Bet jie pradeda piktai erzintis, kai bažnytinė vadovybė pareiškia kai

kurias tų “patirčių” esant nesuderinamas su katalikų morale. Antai juodukė katalikė televizijoje (1984) bara Popiežių ir vyskopus, kam jie drįsta drausti abortus. Ji pati esanti netekėjusi ir turėjusi du abortus. Jei Bažnyčia ar valstybė drįsta uždrausti abortus, tai jos privalančios pasirūpinti jos (šios moteriškės) vaikais. O ji pati turinti teisę į nevaržomą poreikių patenkinimą. Ta pati giesmė pasigirdo ir Popiežiui lankant katalikiškąjį Quebec’ą⁶⁰. Štai Jono Pauliaus II-jo apsilankymo išvakarėse apie 1,400 Quebec’o moterų įdėjo į laikraščius skelbimą, kuriame pasižadėjo grąžinti krikšto metrikus ir išstoti iš Bažnyčios dėl jos “prieš moteris nukreiptų įstatymų”. Tie ‘prieš moteris nukreipti įstatymai’ yra ne kas kita, kaip draudimas žudyti negimusią žmogaus gyvybę ir šventinti moteris į kunigus. Nūdien “nusidėjėlis nešioja savo nuodėmę kaip garbės ženklą (požymį), giriasi savo išsilaisvinimu nuo visokio moralinio autoriteto ir iš tikrųjų provokuoja Dievą, kad jį teistų”⁶¹.

Nenoromis kyla klausimas, kuo gi čia suminėti pavyzdžiai yra būdingi? Kas juose prasikiša, ko nebuvo ankstyvesnėse katalikų kartose? Žinia, kad žmonės visad nusikalsdavo Dievui, artimui ir visuomenei. Šiuo atžvilgiu ir dabarties katalikai nėra jokia išimtis. Išimtis yra ta, kad nūdienos krikščionys Vakaruose savas užgaidas laiko doros norma ir reikalauja, kad prie tų normų taikytųsi ir Bažnyčia. Štai kas yra nauja psichologinio mentaliteto paveiktuose katalikuose. Išeitų, lyg kad Kristus turėtų pildyti žmonių įsakymus, o ne žmonės Kristaus reikalavimus. Priešingai, Šventraščio Kristus aiškiai sako: “Jei nori įeiti į gyvenimą, laiky-

kis įsakymų" (Mt 19,17). Ir "jei mane mylite, jūs laikysitės mano įsakymų" (Jn 14,15). O Kristaus įsakymai ateina per Jo Bažnyčią. Todėl "klausykite savo vadovų ir būkite jiems atsidavę, nes jie budi jūsų sielų labui..." (Žyd 13, 17). Anaiptol, negalime tvirtinti, kad nūdienos katalikai ar jų sekuliaristiniai broliai yra nemoralūs. Jie linksta rūpintis "globaliniais klausimais" ir nuolat kalba apie sąžiningumą, atvirumą ir meilę. Gal net naiviai jie bando dorą suvesti į gerumo, švelnumo bei meilumo išraiškas. Regis, lyg krikščionies dvasiškai pažangai užtektų pasilaikyti už rankų, apkabinti kitą asmenį ir gerai apie jį pagalvoti. O saviugai pasiekti populiarioji psichologija, lyg tas dykumų gundytojas, primygtinai siūlo terapines priemones rašyto ir sakyto žodžio pavidalais. Atrodytų, lyg būti doram pakaktų pozityvaus galvojimo apie save ir jausmų pasidalinimo su kitais.

Iš tiesų jei krikščioniškai dorai užtektų tik plokščio meilumo, jei ji nereikalautų asmeniškos aukos, tai Kristus būtų suorganizavęs jautrumo būrelius arba būtų pristeigęs vadinamųjų savitarpinės paramos grupių, kuriose žmonės būtų galėję vienas kitą guosti. (Anaiptol, neneigiama grupinio metodo veiksmingumo psichologines problemas sprendžiant. Pasisakoma tik prieš tikiybinių struktūrų "sugrupinimą".) Kristus gerai žinojo žmogiškos prigimties ribotumą, jos polinkį į nuodėmę bei slaptingas blogio gelmes. Gal dėl to Jis ir paliko pasauliui mokančią ir vadovaujančią Bažnyčią. Tokiam realizmui pritaria ir autentiška psichologija. Ji, pvz., žino, kad be išorinių direktyvų ir sankcijų visuomenės dora smunka. O terapinė kultūra kaip tik ir

nelinksta naudoti bet kokius varžtus, apribojimus, draudimus ar sankcijas. Pagal J. Jellisono, psichologijos profesoriaus, tyrinėjimus, daugumas žmonių yra sąžiningi tik tada, kai tas sąžiningumas jiems vienu ar kitu būdu apsimoka. Jie pasiduoda nesąžiningumo pagundai, kai apgaudinėjimas pasidaro jiems naudingas. Nėra įrodymų, kad krikščionių daugumas būtų išimtimi šiam dėsniui. Gal neatsitiktinai Šiaurės Amerikos psichologinio mentaliteto dirvoje vešliai auga melas ir apgavystė. Psichologas Eugene Kennedy mūsų laikus pavadino net apgaulės bei nesąžiningumo amžiumi⁶².

Šiaurinės Amerikos kultūrinis optimizmas, perkeltas į povatikaninę katalikybę, taipogi nepateisino sielovadinių lūkesčių. Pamoksluose, religijos dėstyje, liturgijoje, moralėje buvo pradėta pabrėžti šviesiosios gyvenimo pusės. Blogis, nuodėmė, nusvetimėjimas, mirtis, paskutinis teismas tapo pakeisti "optimistiškesnėm" žiniom: kūrinijos gerumu, išganymo istorija, meile gyvenimui, džiaugsminga tarnyba žmogui ir t.t. Kitaip sakant, sielovadoje forensinis (teisminis) priėjimas prie išganymo buvo pakeistas klinicine (gydomąja) metafora. Beje, toks "pozityvus" krikščionybės pristatymas, atrodo, neatnešė jokių vaisių. Didžia dalimi ir optimistiškom spalvom nudažyta Evangelijos naujiena krito ant kurčių ausų. Evangelija, įvilкта į kultūrinį (nekrikščionišką) optimizmą, nepaliko jokių pėdsakų. Ne be reikalo Eugene La Verdiere, S.S.J., *Emmanuel* žurnalo redaktorius, suabejoja: "Ar mes (katalikai, A.P.) tik ne per paviršutiniškai artinamės prie išganymo, ir ar tik netapome eskeipistais, nebepriduodami svarbos

nuodėmei ir blogiui”⁶³. Pasaulinio garso psichiatras K. Menninger jau senokai nustebeš klausė, kas atsitiko su nuodėme, kad protestantiškieji dvasiškiai nustojo apie ją kalbėti? Paskutiniu metu nustojo apie ją kalbėti ir katalikų dvasiškiai. Tuo tarpu, dar prieš nuodėmės ištremimą iš katalikiškų sakyklų, kai kurie žymūs psichės žinovai (Menninger, Coles, Bettelheim, Mowrer) ryžosi nuodėmės ir kaltės sąvokas susigražinti į asmenybės analizę.

Iš tikrųjų nuodėmės žodis nėra išbrauktas iš katalikų žodyno. Tik jo svoris tapo perkeltas iš asmeninio į socialinio gyvenimo pavidalų sąrangą. Teisingai Michael Novak pastebi, kad šiandienos katalikybė linksta mažinti “gimtosios nuodėmės pabrėžimą, sumenkinti asmeninės nuodėmės reikšmę ir jų vietoj kelti socialinės nuodėmės svarbą”⁶⁴. Vadinasi, moralės traukos centras pastatomas šalia asmens. Dar toliau. Socialinę nuodėmę mėginama sutapatinti su kapitalistine sistema. Tačiau tokia prielaida jau nebetalpina savyje krikščioniškos dorovės pamatų. Ji suveda krikščioniškąją moralę į politinę teoriją. Mat paneigus gimtąją nuodėmę, nebepaliktų katalikybei teorinių kliuvinių, kurie sulaikytų jos nuslydimą į kraštutinį idealizmą: šiapusinį žmogaus išgelbėjimą. O tas žmogaus gelbėjimas jau būtų vykdomas ne asmens atsinaujinimu, bet “nuodėmingų” visuomenės pavidalų sunaikinimu. Šis teiginys betgi jau nusako vieną iš pamatinių marksistinės filosofijos dėsnių. Marksistinės pasaulėžiūros šviesoje būti doru žmogumi reiškia atsidėjus dirbti proletariato revoliucijos naudai. O nusidėti — reiškia tai revoliucijai pasipriešinti. Krikščionys, ypač

dvasiškiečiai, kurie dirba "teisybei ir taikai", linksta individualinį (asmeninį) tobulumą iškeisti į vadinamąjį socialinį tobulumą⁶⁵. Jų nuomone, asmuo gali būti geru krikščioniu privačiam gyvenime, bet jei jis nebando pakeisti "nuodėmingų socialinių pavidalų", tas asmuo gyvena nuodėmėje. Phillip Berrigan'o tvirtinimu, branduolinis karas tėra tik vienintelis didžiulio mūsų dienų moralinio klausimo. Visa kita reikia laikyti privačios dorovės menkniekiais⁶⁶.

Iš tiesų terapinis mentalitetas į moralinį blogį žiūri kaip į sunkenybę, esančią šalia asmens. Priešingai, krikščionybė visad teigė, kad nuodėmės šaknys auga iš kūrinio laisvos valios. Popiežiaus Jono Pauliaus II su savo užpuolėju (Mehmet Ali Agca) susitikimo proga spauda taip rašė: "Popiežius turi drąsos tarti seną žodį — atsakomybė už kiekvieną blogį tenka žmogui kaip nusidėjėliui. Nepabėgsime nuo karų, alkio, skurdo; nuo rasinės diskriminacijos; nuo žmogaus teisių neigimo, jei mūsų širdys nebus pasikeitę"⁶⁷. Beje, psichologinės kultūros vaikai taip noriai stengiasi keisti kitų elgesį, bet ne savo širdis. Sekant katalikiškąją spaudą Amerikoje (savaitraščius, mėnraščius, knygas), peršasi išvada, kad tėra tik trys didžiosios nuodėmės: rasizmas, karas ir socialinė neteisybė. O šios nuodėmės, beveik kaip taisyklė, padaromos "baltų 'kietakepurių' etnikų". Dešinėsios krypties spauda dar pamini ir senajame katekizme suminėtas "privačias" nuodėmes.

Psichologinės galvosenos įtaka stiprokai jaučiama ir katalikiškose švietimo ir mokslo institucijose: aukštose ir vidurinėse mokyklose, kunigų seminarijose, pradinėse mokyklose, studentų pastoracijoje ir vaikų

katekizacijoje. Jungtinių Valstijų vyskupai savo pastoraciniam laiške įsakmiai pabrėžia, kad katalikiškųjų kolegijų ar universitetų išskirtinė žymė yra studentų įvedimas į katalikiškos teologijos paveldą⁶⁸. Ne vienas betgi baimingai klausia, ar šios mokslo įstaigos savo paskirtį atliko, ypač povatikaninio atsinaujinimo laikotarpiu. Minėtas M. Novak, kalbėdamas apie katalikiškos minties tradiciją, į šį klausimą atsako neigiamai. Jo manymu, per vieną generaciją pavyksta nusikratyti šimtmečiais sukrautų krikščioniškos minties turtų. "Paviršutiniškai radikalūs daugelio mūsų didesnių katalikiškų universitetų jauni absolventai dažnai nieko, ar beveik nieko, nežino apie Akviniečio, Bonaventura'os, Bossuet'o, Peguy'o, Newmano, Mauriaco, Maritaino ar Marcelio intelektualinį palikimą"⁶⁹. Mat vien tik dienos poreikiais apribotam galvojimui praeities paveldas darosi ir nebesuprantama, ir nereikšminga. Beje, trumpalaikiais dienos poreikiais pagrįsti pasaulėvaizdžiai (nekalbant jau apie pasaulėžiūras) neišvengiamai būna klaidingi. Dar ankstyvais nacių valdžios metais kritikuodamas jų ideologiją, C. G. Jung tvirtino, kad veiksminga ir svari pasaulio vizija privalo šaknytis 5000 metų žmonijos istorijoje ir tuo pačiu metu būti užsiėmusi esamos padėties reikalais. Jung'o reikalavimas dar labiau būtinas katalikiškiems intelektualams, bandantiems kurti krikščionišką pasaulio viziją. Bažnyčia ir visuomenė turi būti kritiškai vertinamos tolimos praeities ir esamos dabarties šviesoje.

Savaime suprantama, episkopatas laukia, kad teologijos ir religijos dėstytojai rodytų deramą pagarbą autentiškam Bažnyčios mokslui. Vis dėlto abejotina, ar

tokia profesūra, kuri piktai kritikuoja apaštalinį Kristaus misijos žemėje tęsėją, begali pagarbiai aiškinti Bažnyčios mokslą. Va, žydas A. Kazin, svečio teisėmis dėstęs Notre Dame universitete, prisipažįsta, kad jis "gynęs Joną Paulių II nuo katalikų ir eksvienuolių užpuldinėjimų"⁷⁰. Dar toliau. Anksčiau minėtam vyskupų laiške skatinama išlaikyti pusiausvyrą tarp universiteto autonomijos ir episkopato atsakomybės, tarp akademinės laisvės teologijoje ir Bažnyčios mokomojo autoriteto. Tuo tarpu Richard McBrien, teologijos dėstytojas Notre Dame universitete, nelinksta šio paskatinimo priimti. Būdamas pagrindiniu kalbėtoju ACCU (The Association of Catholic Colleges and Universities) metiniam suvažiavime, įspėjo, kad katalikiškos mokslo institucijos gali pradėti į save žiūrėti "kaip į visiškai nepriklausomą vienetą Bažnyčioje". Tuomet jos nelaikytų savęs "teologiškai atsakingom jokiai katalikiškai įstaigai už mokyklos ribų"⁷¹. Už šio teiginio slepiasi tyli, bet klaidinga prielaida, laikanti teologiją mokslu. O mokslinis pažinimas neprivalo tapti nei žmogiškojo būvio lytimi, nei pasiduoti išorinėms įtakoms (Bažnyčios, valstybės, ideologijų ar tikybų poveikiams). Ne taip yra su katalikiška teologija. Katalikų teologija pradeda savo svarstymus pagrindiniais išganymo faktais (Dievo apsireiškimu Jėzuje Kristuje, Bažnyčios mandatu skelbti Apreiškimą ir t.t.). Šia prasme katalikų teologija priklauso "išorinei" įtakai. Todėl vien šioje perspektyvoje ji negali būti griežtuoju mokslu. Povatikaninės eros akademiniai teologai šiaušiasi prieš tokius "apribojimus". Sakysime, paties Notre Dame universiteto rektoriaus kun. T. Hesburgh'o

žodžiais, teologijos fakultetas “taip panoro tapti ekumenišku, kad tapo nebekatalikišku”⁷². Jame teologija dėstoma “tikrai krikščioniškoje”, ne katalikiškoje ar protestantiškoje, šviesoje. Norėdamas sugrąžinti teologijos fakultetui katalikišką charakterį, rektorius pasikvietė kun. Richard McBrien fakulteto dekanu. Tačiau įvedus du privalomus kursus, susijusius su katalikų Bažnyčios mokslu, kilo maištas. Universiteto rektorius yra pasiryžęs įsteigti kitą teologijos fakultetą, jei pastarasis atsisakys dėstyti katalikišką doktriną teologijos paskaitose. Prisimintina, kad katalikai studentai, kurių ten yra net 92 procentai, ateina į universitetą su daug menkesniu katalikybės supratimu, negu jų pirmtakai prieš tris ar keturis dešimtmečius.

Nepagarbi laikysena Bažnyčios autoriteto atžvilgiu bei beatodairinė privati spekuliacija teologijoje gali pagrauzti studentų tikėjimą į Dievo apreikštas tiesas. Tai būtų tas pats, kaip duoti ligoniams vaistus, kurie dar tebėra bandymų stadijoje. Antai tūlas studentas, rašydamas savo draugų vardu, stačiai sako, kad daug dalykų 1980 metais katalikybėje neskaniai kvepią. To neskanaus kvapo priežasčių esą aibė. Visų pirma aukštųjų ir vidurinių mokyklų religinėse programose nieko nėra apie katalikybę. Nūdieninė katalikiškoji dvasiškija per mažai dedanti pastangų tiksliai paaiškinti tikintiesiems, kas gi yra ta katalikų Bažnyčia. Pagaliau, gluminančio povatikaninio laikotarpio katalikų karta išvis nebežino, ką apie katalikybę galvoti. Panašiai kartais nusiskundžiama ir paulistų vienuolių vedama religine programa Kalifornijos (Berkeley) universitete. Vienas jos dalyvis aną priėjimą

prie katalikų religijos ir tikėjimo pavadinu "miglotu, intymiu religiškumu, sumaišytu su radikaliom, madingom klišėm"⁷³.

James Billington, viena iš didžiųjų figūrų Amerikos intelektualų tarpe, pastebi, kad šio krašto aukštosios mokyklos nebeperteikia savo studentams nei krikščioniškų vertybių, nei Vakarų kultūros tradicijų. Pasak jo, tų mokyklų etinė filosofija susideda iš keistokos mišrainės: politinio moralizmo ir savilaidos (self-indulgence) asmeniškuose dalykuose. Universitetuose vyrauja tokia nuotaika, kurioje sau visko leidimas yra ne tik priimtinas, bet ir pageidautinas. Šiandie vargiai kas, o mažiausiai iš visų — universitetų kapelionai, bekalba studentams apie savitvardą. Tradicinėms vertybėms ir principams užsiangažavusių asmenų skaičius profesūros tarpe vis mažėja. Tokiu būdu studijuojančiam jaunimui nebelieka konkrečių gyvenimo pavyzdžių, kuriais jie galėtų pasekti⁷⁴. Beje, tokiomis savilaidos spalvomis nusidažė ir katalikiškieji universitetai. Jų neišvengė net ir kunigų seminarijos.

Kun. Henri Nouwen, žinomas rašytojas ir psichologas, jau prieš 15 metų ižiūrėjo nuovargio, nusivylimo, maišaties ir net priešiško ženklo klierikų tarpe. Pagrindinė šių simptomų priežastimi jis laikė tapatybės krizę seminarijų profesūros ir jos auklėtojų tarpe⁷⁵. Iš tiesų besitęsianti kunigiško identiteto krizė yra ne vien tik seminaristų depresijos, bet ir pašaukimų trūkumo pridėtine priežastimi. Išorinė laisvė seminarijose taipogi labiau patraukia psichologiškai nesubrendusius kandidatus. Mat tie, kurie skundžiasi, kad taisyklės pažeidžia jų orumą, ar tie, kurie taisyklių nesilaikymą

sulygina su asmenybės brandumu, tie yra tikrai psichologiškai nesubrendę. Nelaimingu būdu seminarijos linksta taikytis šiai pastarajai klierikų kategorijai. Sakysime, vienos didelės kunigų seminarijos fakulteto metiniame posėdyje buvo ilgai diskutuojama, ar klieriką, pardavinėjantį narkotikus, pašalinti iš seminarijos; ar Šv. Mišių klausymą sekmadieniais padaryti klierikams seminarijoje privaloma pareiga?

Matyt, ir kunigų seminarijų dėstytojai ne visuomet laikosi Bažnyčios doktrinos. Štai vienos seminarijos klierikas nusiskundžia, kad jo profesorius kunigas niekuomet nepavadino Eucharistijos pavidalų Kristaus Kūnu ir Krauju. Per visą semestrą iš profesoriaus lūpų jis tegirdėjęs tik eucharistinę duoną ir vyną, kuriuos, pagal dėstytojo aiškinimą, galėtų priimti ir musulmonas, ir budistas. Tarp žodžių “antgamtinis” ir “magija” dedamas lygybės ženklas. O sakramentai nusakomi kaip “kolektyvinių apeigų momentai” žmonių gyvenime, kaip antai paauglio priėmimo į vyrus Afrikos tautelių papročiai. Pasisakymas prieš bažnytinę autoritetą vadinamas “pranašiška” laikysena. Šis klierikas laišką redaktoriui užbaigia tokiu sakiniu: “Mes mokomi maištauti, ne paklusti”⁷⁶. Išties tam tikros seminarijų auklėjimo sistemos (būdai) savaime paaštrina įtampą tarp kunigų ir vyskupų, ar tarp kunigų ir Popiežiaus. Trūkumai kunigų paruošime seminarijose, be abejo, yra Romai gerai žinomi. Juk pasauliniame vyskupų sinode (1983) kardinolas Silvio Oddi, dvasiškių kongregacijos galva, pabrėžė, kad dabartinė kunigų krizė kylanti iš nepakankamo auklėjimo seminarijose ir teologinių raštų, nukreiptų prieš Bažnyčios mokslą. Reikia pridur-

ti, kad ir pašaukimų krizės šaknys auga iš to paties šaltinio, nusilenkimo terapinės kultūros klimatui: antlaikinės tikrovės pajautimo sumenkėjimui ir individualių poreikių ir potraukių pabrėžimui. Anaiptol toms kunigų seminarijoms ir vienuolynams, kurie pasiliko tvirti doktrinoje, aiškūs drausmingume ir gilūs dvasiškume, kandidatų netrūksta. Pvz., Motinos Teresės vienuolija (labdarystės misionierės), Švenčiausios Širdies karmelitės, šv. Pauliaus dukterys, Kristaus legionieriai ir dar keletas kitų ordinų stipriai auga. Būdinga, kad visos besiplečiančios vienuoliškos bendruomenės turi keletą bendrų bruožų: maldą ir kuklų gyvenimo stilių, vienuolišką apdarą, paklusnumą Bažnyčiai, tradicinę teologiją ir vienuoliškus įžadus, pašaukimo (ne karjeros) tapatybę ir vienybę (nesusiskaldę į liberalų ir konservatyvų sparnus)⁷⁷.

Aprašant terapinės kultūros bruožus, buvo minėta, kad joje stipriai prasikiša patirtinis (subjektyvus) elementas. Patirtis nusveria mąstymą net religijos dėstyme vidurinėse mokyklose. Paprastai, religinis švietimas privalėtų skleisti žinojimo ir gyvenimo kryptimis: tikėjimo tiesų perdavimu ir evangelišku angažavimusi bendruomenei. Jei priešvatikaninėje eroje gal per daug buvo akcentuotas tikėjimo žinojimas, tai posusirinkiminių laikotarpyje beveik išskirtinas dėmesys nukreiptas į tikėjimo patirtį (jausminis elementas) ir į mokymo vyksmą (metodinis matmuo), apleidžiant tikėjimo turinio pažinimą. Iš tikrųjų NCEA (National Catholic Education Association) praveistas apklausinėjimas parodė, kad katalikiškų gimnazijų mokiniai yra nemokšos religijoje⁷⁸. Šio apklausinėjimo

duomenimis, pvz., tik 45 procentai bebaigiančių katalikų gimnaziją mokinių suprato, kad II Vatikanas reiškia visuotinį Bažnyčios suvažiavimą. 33.5 procentai teigino, kad yra ne viena, bet keturios parašytos evangelijos. Pasirodė, kad vidurinių (ir aukštųjų) mokyklų katalikų mokiniams jų Bažnyčios mokslas jau nebepažįstamas. Nebepažįstamas, jei ne svetimas, pasidarė katalikų Bažnyčios mokslas ir seksualinės doros srityje. Antai tik 33.3 procentai katalikiškų mokyklų mokinių betikėjo, kad lytinis santykiavimas ne moterystėje yra nuodėmė.

Kun. James Burtchaell, C.S.C., Notre Dame universiteto profesorius, iškėlė dėmesio vertą faktą. Jo nuomone, kunigai ir katalikai tėvai pasidarė nebylūs tradicinės doros klausimu lytinio gyvenimo srityje. Tiesa, senosios generacijos pažiūros į lytinę moralę derinasi su Bažnyčios mokymu. Tačiau toji generacija atsisako savo pažiūras viešai išreikšti ar jas perduoti sekančiai kartai. Matyt, senimas nebedrįsta pasirodyti "atsilikusiu". Tuo tarpu vaikų psichiatrai (pvz., Edward Sheridan) vis dažniau ir dažniau užtinka per ankstyvo lytinio santykiavimo emociškai pažeistų paauglių. Aplamai, sociologų nuomone, katalikų moralinės vertybės menkai besiskiria nuo vyraujančių kultūrinės aplinkos normų. Blėstant katalikų tapatybei, blėsta ir jų dora. Matyt, žemės druska pradeda nustoti savo sūrumo.

Beatodairinis ir nekritiškas psichologinių metodų taikymas doros ir tikėjimo mokyme taip pat išspaudžia klaidingas prielaidas jaunų žmonių galvose. Jungtinėse Valstijose ir Kanadoje šiuo metu yra du populiariausi moralinio auklėjimo priėjimai: vertybių paryškinimas

(“values clarification”) ir “moralinis protavimas” (“moral reasoning”). Pirmu metodu paties mokinio noras galutinai nustato, kurios vertybės yra geros ir kurios blogos, kas teisinga ir kas klaidinga. Gi antrajame metode visų svarstymų metu mokytojas privalo pasilikti nesuinteresuotas, šaltas ir bešališkas diskusijų vadovas. Beje, atidžiau pasižiūrėję pastebėsime, kad šiems metodams trūksta pagrindinių etinio auklėjimo elementų: galimybės atskirti gerą nuo blogo, dorybių praktikavimo ir sektybų pavyzdžių (mokinio aplinkoje ir istorijoje). Juk pamatiniai doros dėsniai nepriklauso nuo asmeninio pasirinkimo. Jie yra žmogiškos prigimties sudedamąja, esmine dalimi. Žinia, savaime suprantamų dalykų negalima moksliskai įrodyti. Griežtai kalbant, neįmanoma įrodyti, kad — pvz., draugystė, lojalumas, drąsa, tiesumas ir teisingumas — yra geresni dalykai už apgavystę, išdavystę, neteislingumą, bailumą. Būti etiškai neužtenka sugebėti atskirti, kas yra gera ir kas bloga. Mat žinoti, kas gera, yra ne tas pats, kas daryti gera. Vadinasi, doras gyvenimas yra širdies, ne vien proto, reikalas. Pagaliau vaiko negalima išugdyti doru žmogum neapsupus jo kilnaus gyvenimo pavyzdžiais.

Tikybės dėstyje taipogi visaip bandoma tikėjimą padaryti psichologiškai reikšmingu. Dažnai tokių pastangų dėka ištrinamas antgamtinės tikrovės pajautimas vaiko sieloje. Sakysime, beskaitydamas Šventraščio studijų seriją jaunimui, mokinyš gaus įspūdį, kad svarbiausias Mozės gyvenimo taškas buvo jo savivertės išugdymas. Tas pats įspūdis gaunamas ir su šv. Pauliaus atsivertimu. Ir čia savivertė ir savęs

pažinimas padarytas atsivertimo priežastimi. Toliau tuose vadovėliuose studentai yra kviečiami duoti savo nuomones tikėjimo doktrinos klausimais. Žinoma, klausimai yra visiškai pateisinami ir naudingi apklausinėjimų anketose, renkant duomenis statistikai. Vienok tikybės vadovėliuose klausimų forma teirautis mokinių nuomonės apie tikėjimo tiesas reiškia sujaukti psichologinę (pasirinkimo) ir ontologinę (objektyvios tiesos) plotmes. Mat pristatant tikėjimo tiesas kaip pasirinkimo dalyką klausimų forma, subtiliai įtaigaujama, kad tikėjimas yra asmeninės nuomonės reikalas. Iš tiesų psichologizmas (ne psichologija kaip tokia) ir tvirtina tiesą — taigi ir tikėjimo tiesas — esant asmens protavimo padariniu. Jei taip, tai į ką asmuo pasirenka tikėti, tas jam ir yra tiesa. Pvz., jei aš tikiu, kad Kristus yra Dievas, tai Jis man ir yra Dievas. Ar Kristus iš tikrųjų yra Dievas, aš nežinau. Pridurtina, kad psichologizmo įtaka (metodo ir subjektyvizmo forma) susilpnina apreiškotos Tiesos pagrindą religijos dėstyme, kai tikėjimo turinys pamokose nuspalvinamas. Įvesta politinė ideologija į religijos pamokas nublukina tikėjimo turinio antgamtiškumą. Ši apraiška buvo taikliai ir faktiškai Juozo Kojelio pristatyta⁷⁹.

Klasiniu psichologijos poveikio katalikybei pavyzdžiu reikėtų laikyti Los Angeles katalikiškų mokyklų sistemą. Prieš keliolika metų mokyklų vadovybė pakvietė Carl Rogers (humanistinės psichologijos šulą) ir jo kolegas, kad jie pravestų pedagoginį atsinaujinimą. Tas atsinaujinimas tęsėsi ilgiau nei dvejus metus intensyvių susitikimo ("encounter") grupių forma. Šio projekto pradžioje buvo arkivyskupijos

mokyklose 600 vienuolių; turėta 59 mokyklos: 1 kolegija, 8 gimnazijos, 50 pradžios mokyklų. Vieniems metams po atsinaujinimo užbaigos praėjus, paliko tik dvi katalikiškos mokyklos dieceziijoje ir nei vienos vienuolės tose mokyklose. Daugiau nei pusė tos kongregacijos vienuolių metė vienuolišką gyvenimą⁸⁰. Žinoma, kiti veiksniai — kaip arkidiecezijos konservatyviškumas, kylantis feminizmas moterų vienuolijose — irgi prisidėjo prie skilimo. Tačiau W. R. Coulson'o, vieno iš programos vedėjų, nuomone, Rogers'o įtaka buvo lemiančia to skilimo priežastimi. Daug tame "atsinaujinime" dalyvavusių vienuolių prisipažino, kad jos jautėsi taip dvasiškai atsigavinusios, kaip niekad gyvenime. Atrodo, kad gera savijauta buvo sumaišyta su dvasiniu atsinaujinimu. O emociniam pakilime sunku atskirti autentišką dvasios virpėjimą nuo malonių psichinių skatulių. Toks glumas, lyg koks raudonas siūlas, tęsiasi per visą Vakarų krikščionijos audinį, neaplenkdamas nė lietuviškųjų katalikų.

Sunku įsivaizduoti, kad audringame vakarietiškos kultūros vandenyne galėtų ramiai plūduriuoti lietuviškos ateivijos valtis. Psichologinio mentaliteto dujos privalėjo apmarinti ir katalikų lietuvių religinį gyvenimą. Ir lietuviai, būdami šios kultūros vaikais, plaukia dabarties nerimo bangomis. Bene ir jiems savipildos ieškojimas bus tapęs pagrindiniu gyvenimo stūmikliu. Išties mažas leidinėlis *Moteris ir Kristus* sutirštintom spalvom pavaizduoja terapinės kultūros įtaką lietuviams krikščionims. Iš tikrųjų evangelija pagal Jonę, lyg atomo sprogimas Nevados dykumoje, sujudino lietuviškos katalikijos paviršių Amerikoje. Tad *Moteri*

ir *Kristų* ir laikome būdinga terapinės kultūros apraiška išeivijoje⁸¹.

Kaip jau minėta, šis leidinėlis sukasi apie vadinamąją Jonės evangeliją. Redaktoriaus nuomone, Kristės polemika lietuvių katalikų tarpe slepia “kažką didelio, rimto” (p. 1). Iš tikrųjų ta tariamoji rimitis neglūdi nei perspektyvos šviežume, nei klausimo naujume. Šis Remeikytės eilėraštis nepraplečia nei skaitytojų akiračio, nei jis “slepia žmogiškos ir dieviškos tikrovės gelmę”. (p. 24). Tuo labiau, šis eilėraštas nėra jokia psichologinė ar dvasinė kelionė “į iki šiol nepatirtą šalį” (p. 4). Berods, šitos “teologiškai apšviečiančios poezijos” reikšmę bus nusakiusi žymaus sociologo Philip Rieff'o pastaba. Jo įsitikinimu, daug pažengusių ir apsišvietusių krikščionių “turi ypatingą sugebėjimą priimti beveik bet kokią pažiūrą, taip sakant, net ir tokią, kuri yra grubiai prieškrikščioniška ar, paprastai, tiesiog vulgari — ypač sekse ir mene”⁸². Iš tiesų už Jonės evangelijos slėpį tas “kažkas didelio” yra tai, kad joje reikalas eina ne apie Dievą, bet apie žmogų; ne apie Kristų, bet apie moterį. Kristus panaudojamas pabrėžti moters psychosocialinį išsilaisvinimą. Vadinasi, feministinė ideologija ir yra visa eilėraščio gelmė. Jame griebtasi Dievo, norint patenkinti ideologinius, o gal ir psichologinius poreikius Evangelijos priedanga. Šia prasme sekuliaristinės, madingos idėjos apvelkamos teologiniais drabužiais. Taip darant, užtrinama savitumo riba tarp krikščionybės ir humanizmo, tarp gamtos ir antgamtės. Štai kas “didelio ir rimto” slepiasi už tos Jonės evangelijos: Dievo kalba be Dievo minties, Evangelija, palenkta ideologijai⁸³. Priešingai,

polemikos dalyvių pasisakymus reikėtų laikyti reikšmingu ženklu.

Lietuviuose, bent vyresnėje kartoje, prasikiša girtina būdo savybė — polinkis “nežaišti su šventais dalykais”. Jie instinktyviai sugeba atskirti šventus nuo profaniškų dalykų, dieviškus simbolius nuo žmogiškų ženklų, nemišydami tų skirtingos tikrovės matmenų į neskanią jovalą. Sakysime, bažnyčių pastatai Lietuvoje ne tik nebuvo naudojami kitiems reikalams, bet jie buvo aptveriami mūro sienom. Jie iš Tėvo namų nedarė prekybos namų (Jn 2,16). Tokios ribos kalbėte kalbėjo, kad toji vieta yra šventa. Jų gyvena Dievybė ypatingu, išskirtiniu būdu. Tas pats bruožas prasikiša ir atsiliepime į Jonės evangeliją, skundžiantis “jovalo skoniu”, “piktžodžių avimu”, “Evangelijos parodija”, jos “išjuokavimu” ir t.t. Tai vis tos pastangos nesulieti profanios ir sakralios tikrovių į vieną psichoreliginę mišrainę. Beje, tokių pastangų autoriai barami atvirumo stoka kultūrinės kaitos eigoje.

Iš tikrųjų, be pakankamo atvirumo gyvenamam laikotarpiui mūsų tikėjimas taptų nerealiu, išpraustu į abstrakčias sąvokas ir į bergždžias šventadienių apeigas. Idėjinio žvilgsnio siaurumas ir širdies kietumas paprastai veda prie atitraukto, teoretinio Dievo supratimo, sausų dogmatinių tiesų tradicijos bei ritualizmo pavidalu. Taip atsitikus, tikinčiajam užsiskleistų jo sielos durys į gyvojo Dievo paslaptį. Evangelijos gyvybė jo jau nebegaivintų. Iš kitos pusės, būtų visai neišmintinga pasilikti atviram kaip rėčiui. Tiek, kiek krikščionis (ar krikščionybė) pasiduoda kultūrinės kaitos eigai, tiek, kiek jis susilieja su aplinka, tiek jis

save užtroškina, prarasdamas savo kaip krikščionies buvimo tikslą pasaulyje. Nekritiškai pasiduodant naujumui ar paklusniai nusilenkiant laiko madoms, nebepajėgiama pajusti ar įžvelgti gyvenimo laikotarpio gilios dramos. Vadinasi, rėčio atvirumui pasidavęs krikščionis nebeturi nieko prasmingo pasakyti dabarties žmogui. Karmelitas ir rašytojas McNamara taikliai įspėja: “Jei kas veda laiko dvasią, tas greit tampa našliu”⁸⁴.

Madas sekti nereikia gudrios galvos. Pasidavimas laiko dvasios srovei yra silpnųjų savybė. Priešingai, sugebėjimas atskirti, kas “laiko ženkluose” yra Dievo balsas ir kas psichologinio mentaliteto išraiška, yra stipriųjų žymė. Tam reikalinga ne tik aštraus, įžvalgaus proto, istorinės perspektyvos, bet ir Dievo valiai pasiduodančios širdies. Vien tik gamtinėje ideologinėje plokštumoje egzistuoją asmenys negalės nei atpažinti, nei išlaikyti dialektinės įtampos tarp ištikimybės amžinoms vertybėms ir atvirybės naujoms. Tik dvasingas asmuo, veikiamas jame gyvenančios Dvasios, pajėgs tą įtampą pajusti ir su ja gyventi. Dar daugiau. Kelti klausimus “seno” ir “naujo”, “uždarumo” ir “atvirumo” šviesoje reikštų nuslysti į paviršutinišką žurnalistiką bei reklamines sensacijas. Aplamai, psichologinis vakarietiškos kultūros mentalitetas gundo krikščioniškas tiesas aiškinti sekuliaristinių prielaidų perspektyvoje, o sekuliaristines idėjas aprengti teologiniais drabužiais. Jis ragina Kristaus išganymo naujieną taip perredaguoti, kad visų pirma ji kalbėtų apie žmogų ir tik netiesiogiai apie Dievą. Net ir katalikiškose šventyklose terapinis dykumų gundyto-

jas vilioja ir Dievo šlovintojus, kad tie parpuolę pagarbintų savipildos ieškančią žmogų. Taigi su šia pastaba ir atsigręžiam į psichologinės kultūros pėdsakus liturgijoje.

4. *Posūkis į žmogų liturgijoje*

Liturgija (gr. *leitourgia*, viešoji tarnyba, Dievui duodama garbė) reiškia krikščionių Bažnyčios viešųjų maldų ir apeigų visumą. Tos apeigos ir maldos Bažnyčios vardu yra dvasininkų atliekamos Dievui pagarbinti ir žmonėms pašventinti. Šiuo metu liturgijos vardas taikomas ir vyriausiai krikščioniškojo kulto apeigai — Eucharistinei Aukai — pažymėti. Kiekvienu atveju liturgija turi eilę sudedamųjų elementų: kūno laikyseną, konkrečius daiktus ir žodinę išraišką. Todėl ir turime liturginę muziką, liturgines apeigas, liturginę kalbą ir liturginius apdarus. Visi tie sudedamieji elementai sudaro žymenų (simbolių) grupę, rodančią į pojūčiais neprieinamą tikrovę. Istorijos eigoje išviršinės Dievo garbinimo priemonės ir formos gali keistis (ir keičiasi). Pvz., viena iš pirmųjų liturginių reformų įvyko Viešpaties dienos perkėlimu iš šeštadienio į sekmadienį. Tridentino suvažiavimo šv. mišių apeigų pakeitimas buvo paremtas per penkiolika šimtmečių įvykusiais liturginiais pasikeitimais. Net ir pačios tridentinės šv. mišių apeigos perėjo per keletą revizijų tarp 16-to ir 20-to

šimtmečio. Mes patys esame tos kaitos liudininkais. Vienok išoriniais pavidalais garbinamoji Dievybė ar regimais Kristaus įstatytais ženklais (sakramentais) teikiamoji malonė visada pasilieka ta pati. Tačiau patys simboliai kaip tokie, ne tik jais tekanti dieviškoji energija, paliečia žmogaus psichę ir jo dvasią. Betgi tas palietimas vyksta psichologinėje, ne ontologinėje plotmėje. Tad psichologijos šviesoje iškelsime keletą povatikaninės liturgijos problemų, parodydami, kaip regimieji žymenys gali pagelbėti ar trukdyti žmogui artėti į antlaikinę tikrovę.

Psichologiniu požiūriu, religinės apeigos labiausiai pasitarnauja žmogui tada, kai jos pažadina jį prasmingesnei egzistencijai, kai sukelia jam norą pažvelgti už technologinės kultūros ribų. Iš tikro rumunų antropologas Mircea Eliade rado, kad beveik visose pasaulio kultūrose šventos ir profaniškos, dieviškos ir žmoniškos gyvenimo sritys būna viena nuo kitos atitvertos. Sakralinė erdvė rodo į būties pilnybę ir sudaro lyg kokią pylimą prieš dvasinį kultūros chaosą. Gal ir skamba kiek paradoksiškai, bet iš tikrųjų tik sakralinė dimensija padaro žmogaus gyvenimą prasmingą. Viešos, iškilmingai didingos apeigos yra būtinos tam, kad patrauktų bendruomenę ypatingų vertybių link: tautos meilei, tikėjimui, solidarumui ir t.t. Tą patį vaidmenį asmens gyvenime atlieka ir religiniai simboliai. Tiems, kurie pagėgia juos priimti, suteikiamas kosminis laidas, ne tik kad tie žmonės pajęgs suprasti pasaulį, bet jį supratę, sugebės tikslingu aiškumu apipavidalinti savo jausmus ir emocijas. Toks dvasinis stovis įgalins juos pakelti pasaulį bet kokioje situacijoje: niūrioje ar

džiaugsmingoje, nuožmioje ar nerūpestingoje. Prisimintina, kad visas žmogaus gyvenimas (primityvus ir civilizuotas) yra simbolių apsuptas. Komunistiniuose kraštuose sunaikinus religinę simboliką, jų vieton įvesta pseudoreliginių simbolių. Priešingai, visiškai sušiapusintame (nepašventintame), be simbolikos pasaulyje žmogui gresia nuolatinis pavojus nuslysti į beformę, chaotišką buitį. Deja, nūdieninei vakarietiškai kultūrai ta sakralinė tikrovės sklaida yra gerokai svetima. Psichologinė kultūra, sekdamą "draugiško barbaro" idealu, abi šias žmogiškos egzistencijos dalis stengiasi suplakti į vieną horizontalinę plokštumą. Tačiau praradus sakralinės tikrovės sąmonę, žmogaus gyvenimas suskursta, nusūsta, nežiūrint kokiam aukštam mežiaginio gyvenimo lygyje jis bebūtų. Nelaimingu būdu ir povatikaninės liturgijos reformatoriai nejučiomis pasidavė šios slinkties poveikiui. Dėl to transcendentiniai bruožai reformuotoje katalikiškoje simbolikoje, ypač jos pritaikyme, tapo sumenkinti. Taigi, geriau suprasti terapinio mentaliteto įtaką liturgijai, privalu visų pirma pasiaiškinti simbolikos rolę religinėse apeigose.

Krikščioniškoji liturgija visuomet buvo nukreipta statmenine linkme, tai yra į Dievą. Joje žmogus Dievą garbina, Jam dėkoja, Jo pagalbos šaukiasi, Jo palaimos prašo. Tikintysis visa tai daro girdimų, regimų bei kinestetinių (judesių) ženklų pagalba. Tie ženklai viešose ir privačiose apeigose atlieka simbolinį vaidmenį. Mat dieviškos paslaptys tegali būti išreikštos tik simboliais. Nei abstrakčios sąvokos, nei akivaizdūs ženklai patys vieni savo galia antgamtės nepasiekia. Simbolis, kaip

žinome, yra regimas ženklas, nurodąs neregimą, protui ir įsuišlėms neprieinamą tikrovę. Sakysime, kryžius, regimas daiktas, ženklina pasaulio atpirkimą per Kristaus mirtį ir prisikėlimą. Arba vėliava, regimas ženklas, yra tautos arba šalies prasmuo. Pvz., Lietuvos vėliava reiškia Lietuvos tautą ir/ar jos valstybę. Suniekinti vėliavą reikštų suniekinti tautą. Religinės apeigos ir yra ne kas kita, kaip simbolių visuma, vedanti žmogų prie šventos ir paslaptingos tikrovės⁸⁵. Vienok simboliai skatina garbintojus dieviškas paslaptis pajauti tik tada, kai tikintieji pažįsta simbolių prasmę ir giliai tiki į jų ženklinamą tikrovę. Pvz., netikintysis ar kito tikėjimo žmogus gali gerai žinoti kryžiaus reikšmę krikščioniui, bet jam pačiam tas ženklas paliks beprasmis daiktas. Savo ruožtu tie regimi ženklai (fiziniai daiktai) privalo būti "svetimi", tai yra kasdieniniam vartojimui neprieinami ir nenuvalkioti dalykai. Išimtimi reikia laikyti tas materialines substancijas — kaip antai vandenį, duoną, vyną, aliejų, kurios pažymi sakramentų suteikiamą malonę. Jos mat paties religijos steigėjo (Kristaus) valia buvo padarytos malonės teikimo ženklai. Jos ir savo natūralia funkcija (žmogaus kūno maistu) palieka veiksmingas sielos maisto simbolis.

Meninė simbolinio ženklo vertė taip pat giliau paliečia tikinčiojo sąmonės gelmes. Thomas Merton, pvz., pastebėjo, kad reklaminis menas, perkeltas į bažnyčias ar koplyčias vėliavų ar plakatų forma, nurašytų įkvepiančiais ar padrašinančiais šūkiais, "yra krikščioniško simbolizmo pažeminimas ir nuskurdinimas"⁸⁶. Tiesa, komerciniai dalykai bei

padrąsinantys šūkliai pakelia asmens nuotaiką, praskaidrindami jo mintis. Anaipol tokie ženklai neatveria žmogaus sielos dieviškai didybei ir jo paslaptimais nuostabai. Pastebėtina, kad per didelis familiariskumas su simboliniais ženklais taipogi sumenkina jų prasmę. Per didelę fizinę artumą, nelydima gilaus tikėjimo, nuvalkioja jų reikšmę ar net visiškai uždaro žmogaus psichę dieviškajai energijai. Todėl klaidinga yra manyti, kad kuo daugiau tikintieji simbolius protiškai pažins, kuo labiau fiziškai prie jų priartės, tuo religiškesni jie pasidarys. Tikrumoje galima sulaukti priešingų rezultatų — nutolimo nuo Dievybės. Ne be reikalo lietuviškos liaudies posakis tikinčiuosius įspėja: “Kuo arčiau prie bažnyčios, tuo toliau nuo Dievo”. Kuo arčiau prie simbolinių ženklų, tuo toliau nuo jais ženklinančios tikrovės. Klysta tie dvasiškiai, kurie tiki, kad vien tik žmonių stovėjimas, prisiglaudus prie altoriaus šv. mišių metu, juos skatins giliau tikėti. Toks galvojimas nepažįsta psichologinio dėsnio, vadinamo “per didelio aiškumo ir per didelės fizinės artumos poveikiu”.

Loginis-sąvokinis smulkus simbolinio ženklo išaiškinimas jo prasmens jėgą sunaikina. Simbolis nusidėvi, susibanalina, praranda mistiškumo aureolę. Tiesa, šis dėsnis negalioja tik tada, kai asmuo ar asmenys jau ir taip turi gilų ir brandų tikėjimą. Vienas pažinimas, be iš sąmonės gelmių trykstančios nuostabos, nepralaužia juslinio ženklo uždangos, kad galėtų patirti nepatiriamą tikrovę. Atrodo, šį psichologinį dėsnį gerai pažįsta ir Rytų apeigų krikščionys. Gal dėl to jie ir pasiliko didingą, bet “atokią” simboliką savo religinėse iškilmėse. Išties tik nenusidėvėję religiniai

simboliai įgalina tikinčiuosius įsigungti į belaikę ir amžiną Liturgiją — Dievo garbinimą. Aplamai simbolinio prasmens nusidėvėjimo reikia ieškoti kultūroje ir paties subjekto psichologinėje struktūroje. Pirmuoju atveju archaiški ženklai, paimti iš kurios nors senovinės kultūros (pvz., žydų senovės istorijos), gali pasidaryti visiškai nebesuprantamais dabarties įvaizdžiais išmargintai psichei. Antruoju atveju individo suploktinta, banali, juslinių poreikių apvaldyta egzistencija nebepajėgia pralaužti simbolių žymenų paviršių. Būtų skaudus nesusipratimas keisti senąją simboliką daiktais, paimtais iš madingos nūdieninės aplinkos. (Kalbama apie liturgiją, ne apie homiletiką). Tai padarius, susilauktume žalingų rezultatų: sakralinės tikrovės suprofaninimo (sušiapusinimo).

Klasinė liturgija dalyvių dėmesį visų pirma kreipia į Dievą. Žmonių poreikiai, jų tarpusavio bendravimas pamaldų metu, tėra tik papildamoji apeigų dalis. Ten tradicinėje liturgijoje apeigų centru padaroma amžinoji-dieviška tikrovė, ne laikinoji-žmogiška egzistencija. Vadinamųjų priešvaticaninių apeigų simbolizmas beveik išimtinai kreipė garbintojo dėmesį į dieviškąją paslaptį. Todėl katalikų šventovėse visi — kunigas ir žmonės — buvo atsisukę į kryžių ir į ant altoriaus esantį tabernakulį. Visa tai ženklino, kad tikinčiųjų atida plaukia į Dievą. Centrinis Eucharistijos aktas taipogi buvo apsaugotas vadinamųjų antrinių simbolių eile. Švėstas vanduo prie bažnyčios durų, priklaupimas prieš sėdant į suolus, tik kunigo pirštais liečiami liturginiai indai, tik dvasiškių rankomis dalinama komunija, komunijos priėmimas atsiklaupus, grotelėms atskirtas

altorius... — tai ir yra tie antrinių apeigų pavyzdžiai mišių liturgijoje. Jie privalėjo žmonėms kalbėti, kad mišiose vyksta kažkas didinga, didžiai šventa, pagarbus ir slaptina. Žinoma, šv. mišias galima aukoti ir be anų jas gaubiančių antrinių simbolių. Ir be jų mišių vertė pasiliks ta pati. Teologiškai čia niekas nepasikeičia. Pasikeičia tik psichologinė nuotaika. Nejučiomis į tikinčiojo sąmonę pradeda skverbtis bežodė, formaliam tikėjimui prieštaraujanti žinia. Staiga pašalinus antrinių simbolių daugumą, nesąmoningai ima pirštis mintis, kad pakito ir paties eucharistinio akto supratimas. Kai kurie, antai net dominikonų teologas Brian R. McCarthy, O.P., pradėjo galvoti, kad kunijos dėjimas į rankas ženklina peresybinių dogmų pakitimą. Taip naujas kunijos dalinimo apeigas suprato ne vienas ir eilinių katalikų.

Yra, pvz., parapijų, kuriose kunigai sąmoningai ir atvirai rodo neklusnumą *Imensae Caritatis*, popiežiaus Pauliaus VI enciklikai. Romos direktyvos liturgijoje leidžia (ne skatina) pasauliškams dalyti kuniją tik ypatingo reikalo atveju: trūkstant kunigų, esant per dideliu tikinčiųjų skaičiui bažnyčioje ir dar kitais išimtiniais atvejais. Anaipol yra parapijų, kurios turi net arti pustučio šimto ekstraordinarių Eucharistijos dalintojų⁸⁷. Yra ir tokių vietų, kur kunigai pinigų skaito, o pasauliškiai kuniją dalina per šv. mišias. O leidžiant beveik kiekvienam dalinti kuniją, nejučiomis — ne žodiškai, bet veiksmu (simboliškai) — perduodama žinia, kad kunijos dalinimas (o gal ir pati kunija) nėra toks jau specialus šventas veiksmas. Tiesa, kai kurie dvasiškai tokioje praktikoje įžiūri

pasauliškių ir dvasiškių vienybės išraišką. Tačiau vienybė tarp tų dviejų luomų yra pagrįsta krikštu, ne cimborijos lietimu. Sociologinėje plotmėje Bažnyčia operuoja “darbo pasidalinimo” principu. O teologiškai kalbant, Bažnyčioje yra “skirtingų tarnybų ir skirtingų pareigų”. Bažnyčioje visi lygūs, bet ne visi atlieka tas pačias pareigas. Lygybė nėra tapatybė! Be pakankamos priežasties leidžiant pasauliškiams dalinti komuniją, nusakralinama (ne nuesybinama) pati Eucharistija, pašventintoji kunigystė ir iškreipiama net ir pasauliečių apaštalavimo samprata. Pasauliškiai yra pašaukti skleisti Evangeliją pasaulyje, o ne tarnauti kunigams presbiterijoje. Pagaliau, kiekviena sveika visuomenė (sakralinė ar profaninė) privalo turėti struktūrinius skirtingumus. Prie šventos ir profaniškos, dieviškos ir žmogiškos sričių sujaukimo prisideda ir tikinčiųjų apranga pamaldų metu. Dažnai žmonių, ypač jaunesniųjų, apsirengimas bažnyčioje geriau tinka paplūdimiui negu viešajam Dievo garbinimui. Taip apsirengus, sunku palaikyti rimtį ir orumą. Įsidėmėtina, kad tokiau “nekaltu” elgesiu desakralizuojant religiją (bažnyčias, liturgiją...), nepakyla gyvenimo vertė mūsų sąmonėse. Priešingai, subanalinami ir religija, ir pats žmogaus gyvenimas.

Tokių ir panašių “atsinaujinimo” išraiškų II Vatikano suvažiavimas nenumatė. Bet jame nebuvo visiškai pakeistas tikėjimas į realų Kristaus buvimą Eucharistijoje. Suvažiavimo dokumentai įsakmiai pabrėžia katalikų Bažnyčios tikėjimą į eucharistinę Kristaus esybę. Beje, antriniamis apeigų simboliams sumenkėjus, pasikeitė ir katalikų mentalitetas. Jų elgsena darosi vis

mažiau pagarbi eucharistinės esybės paslapčiai. Sociologas R. Schoenherr, aprašydamas pagrindines kryptis nūdienos katalikų Bažnyčioje, sumini ir Švč. Sakramentui (Eucharistijai) teikiamos reikšmės sumažėjimą⁸⁸. Galimas daiktas, kad su peresybinimo (transsubstanciacijos) dogma gali atsitikti taip, kaip įvyko su moterystės neišskiriamumu. Teoretiškai tvirtinama, kad vedantieji katalikų bažnyčioje susijungia visam gyvenimui. Praktikoje gi pasidarė labai lengva per bažnytinius teismus moterystę paskelbti nesant sakramentu — ją anuliuoti. Kai kas tokį reiškinį ciniškai vadina “katalikiškom skyrybom”. 1967 metais bažnytiniai teismai Jungtinėse Valstijose panaikino 700 moterysčių. 1980 metais negaliojančiomis paskelbtų katalikiškų moterysčių skaičius pakilo iki 40,000. Tais pačiais metais visose kitose pasaulio šalyse buvo anuliuota tik 8,000 bažnytinių vedybų. Vadinas, teorijoje teigiamas katalikiškos moterystės neišskiriamumas, o praktikoje bandoma šį išpažinimą apeiti. Tačiau istorija rodo, kad praktika visuomet anksčiau ar vėliau pakeičia ir teoriją.

Sakoma, kad tradicinė liturgija savo simbolika buvusi per daug sukaupta apie Dievą, per daug į amžinybę nukreipta. Tuo tarpu reformuotos apeigos linksta koncentruotis apie žmogų grupinių junginių pavidalais. Darosi ispūdis, kad dabartinė katalikų liturgija yra “per daug plepi ir per daug blaivi”. Anksčiau minėtas karmelitas McNamara išvalgiai pastebi, kad nūdieninės liturgijos “pokrypis į glaudžiai organizuotą sambūvį (buvimą drauge) ir į racionalų plepumą kyla iš akademinio polinkio... neleisti, kad tamšios sąmonės gelmės taptų pažinimo šaltiniu. Tokia

laikysena nukreipia mišias nuo šventos paslapties į suktą magiją. Plepi liturgija koketuodama stengiasi į save patraukti modernaus žmogaus dėmesį, bet neįstengia išsunkti ar perduoti Bažnyčios mistinės gyvybės syvų. Jei šv. mišiose mes laikome žmones labai užimtus ir atskirtus nuo tų tylių ir viliojančių takų į požeminius sielos labirintus, mes užmušame vieną iš svarbiausių galimybių, kurią šv. mišios privalėtų pateikti ir pateikdavo — krikščioniškos vaizduotės (vizijų) sužadšinimą ir atgaivinimą⁸⁹. Oficialiai, liturginės reformos bent kuriam laikui laikomos baigtom. Vienok, nepaisant apeigų kongregacijos direktyvų, privati iniciatyva sušiandieninti (pritaikyti psichologinio žmogaus poreikiams) liturgiją šiame krašte dar tebėra gyva.

Yra, pvz., dvasiškių, kurie, norėdami religines apeigas padaryti patrauklesnes, griebiasi natūralios simbolikos. Štai vienoje parapijos bažnyčioje per Padėkos mišias po komunijos nuo altoriaus buvo dalinami obuoliai suaugusiems ir sausainiai vaikams. Kitoje mokyto klebono bažnyčioje to paties Padėkos sezono metu didysis altorius užverčiamas arbūzais, obuoliais bei kitom įvairiom daržovėm ir vaisiais, ir visa presbiterija pavirsta daržovių rinka. Šitokia daržovių turgaus nuotaika nublukina religinių apeigų transcendentinius bruožus, aptemdo anapusinės tikrovės pajautimą. Iš tos pačios vietos, nuo to paties altoriaus, dalinami obuoliai ir Dievo Kūnas, lyg abi Dievo dovanos būtų tos pačios vertės. Tokioje simbolių mišrainėje užtrinama riba tarp sakralinės ir profaninės tikrovės, tuo pačiu užtveriant sieloje kelią į būties pilnybę. Tokie

ir panašūs “kūrybingi” išsireiškimai katalikiškose apeigose nėra retas įvykis. Antai praeitais metais *Time* žurnale buvo aprašytos 37 metų vyro laidotuvis katalikų bažnyčioje⁹⁰. Daugelis laidotuvių dalyvių, eidami pro bažnyčios duris, linksmai šūkavo. Laidotuvių mišios prasidėjo lyg kokie prekybininkų pusryčiai, raginant dalyvius vienas su kitu susipažinti. Komuniją abiem pavidalais priėmė visi: katalikai ir nekatalikai. Vietoj švento vandens ir smilkalų juokdarys pririšo balionus prie mirusiojo karsto. Ten pat pamaldų metu buvo paskelbta, kad mirštančiajam paskutinis patepimas buvo suteiktas ne kunigo, bet velionies žmonos. “Nuo to laiko”, prideda *Time* korespondentas, “kai vyskupas Raymond Hunthausen tapo Seattle arkivyskupu, jo gnomieji priprato prie tokių neįprastų apeigų” (96). Būdinga yra terapiniam mentalitetui pridengti gyvenimo rimtį viršiniu ir plokščiu optimizmu. Taipogi ir supsichologinto krikščionies dvasiai sunku pažvelgti į galingojo Dievo atvaizdą ir į mirties tragiką. Tad juokdariškom spalvom nudažytom apeigom ir mėginama užtrinti Dievo didybę žmogaus sąmonėje ir mirties tragiką pridengti dirbtinio optimizmo kauke, paliekant netekimo žaizdą ir toliau kraujuoti mirusiojo artimųjų psichėse. Tokiose apeigose pradingsta ir katalikiškos krikščionybės turinys.

LCWR (Leadership Conference of Women Religious) metiniame (1984) suvažiavime vienuolės meldėsi į “mūsų motiną Dievę”. Kansas miesto vyskupo pontifikalinėse mišiose basos, ilgais, baltais rūbais apsirengusios vienuolės pakaitomis šoko tariamai religinius šokius. Galbūt ateis laikas, kad šokis, kaip

meno forma, bus pripažintas sudėtine katalikiškos liturgijos dalimi. Perdėm “feministinės” apeigos kartais virsta įžūliu Dievo niekinimu. Tokias šventvagiškas “apeigas” aprašė *Newsweek* korespondentas (March 19, 1984). Ten, pamėgdžiodama mišias, sesuo Wetherholt pakelia duonos kepalą ir esamų, buvusių ir būsimų kunigių vardan kviečia dalyves imti, laužyti ir dalintis ta duona. Sesuo Quin, iškėlusį taure, “pripildytą tų moterų kraujo, kurios jau gimdė, ir tų, kurios gimdysiančios šiandien”, siūlo visoms “pamaldų” dalyvėms iš jos gerti. Nors tokie kraštutinumai ir reti, bet jie akivaizdžiai parodo iracionalų įžulumą kunigystės siekiančių vienuolių. Beje, ir leistini spontaniški veiksmai gali užtamsinti mišių paslaptį ar sumažinti sakralinių apeigų rimtį bei orumą. Prailginti pasibučiavimai, plojimai, garsiai išreikšti ilgi individualūs prašymai (maldos) kai kam pasidaro Eucharistijos apeigų centru. Bet tokie įsiterpimai nutraukia šventų iškilnių tėkmę, nustumdami esminę liturgijos paslaptį į periferiją. Pažymėtina, kad tie “savaimingai” išsilieję veiksmai teduoda tik paviršutinišką burbulinį jausmų tvystelėjimą. Histeriškų ar dirbtinių emocijų rodymas virsta, Mertonio žodžiais, “beskone ir bedvase mistagogika”. Bandant mišias paversti šiltu, jaukiu, džiaugsmingu “taikos ir meilės” pokyliu, pradingsta klasiškieji Dievo garbinimo gestai: priklaupimas, mušimasis į krūtinę, kryžiaus ženklas ir t.t. Regis, tokioje džiaugsmo ir taikos puotoje žmogus, ne Dievas, tvarinys, ne Tvėrėjas užima garbės vietą. Teisingai kun. Myers įspėja: “Mes visi būtume daug laimingesni, jei nustotume tiek daug galvoję apie save,

kaip tai darome dabar, — mūsų liturgija, pvz., atrodo taip egocentiška, — ir pradėtume galvoti, kaip padėti savo artimui bėdoje”⁹¹. Vienok terapinis krikščionis yra taip paskendęs savipildoje, kad jis nenori dalyvauti gyvenimo dramoje. Nenori girdėti apie kalnę, atgailą ar mirtį. Kažin ar jam beateina į galvą, kad šv. mišios yra kruvinos Golgotos aukos sudabartinimas?

II Vatikano suvažiavimas pravedė liturginių apeigų reformą, kad “eilinius tikinčiuosius ištrauktų iš pasyvumo ir nebylumo mišiose”⁹². Būdinga, kad eiliniai, ypač Rytų Europos, tikintieji brisdavo per sniegą ir purvą net kelis kilometrus, kad galėtų “nebyliai ir pasyviai” dalyvauti mišių aukoje. Tuo tarpu didelė dalis vakarietiškos Europos ir Amerikos povatikaninių krikščionių neįstengia net automobiliu pavažiuoti porą mylių, kad apsišviestų Dievo žodžiu. Faktas, kad labiausiai aktyvios ir žodingos mišių apeigos atliekamos universitetų bei kolegijų studentams. Tačiau tie “aktyvūs” dalyviai, parvykę į namus atostogų, dažnai nebeina į pamaldas parapijų bažnyčiose. Mat ten mišios esančios per nuobodžios. Tuo tarpu šv. mišių (ir nuobodžių) prasmė ir tikslas yra, kad “tikintieji vis tobuliau jungtųsi su Dievu ir tarp savęs”⁹³. Patirtis rodo, kad tie apeigų dalyviai noriau jungiasi tarp savęs negu su Dievu. Vadinasi, liturginių apeigų reforma ne tik eilinių tikinčiųjų neištraukė iš pasyvumo ir nebylumo, bet kai kuriuos visiškai nuo mišių atbaidė.

Žinia, būtų neteisinga apeigų reformą laikyti katalikų nutolimo nuo Bažnyčios priežastimi. Kas žino, reformoms neįvykus, gal būtų buvę sulaukta dar

blogesnių padarinių. To nutolimo šaknys auga iš kultūrinės kaitos Vakarų pasaulyje. Bet vargu ar liturginių apeigų reformos prisidėjo prie tikinčiųjų sugrįžimo į Bažnyčią. Juk iš dabartinės aplinkos paimti ir akademinų liturgistų išdirbti ženklai neįgauna religinės simbolikos, t.y. nepajėgia pažadinti žmogiškos sąmonės gelmėse miegančių religinių vaizdų. O tik iš sąmonės labirintų tegalima išsaukti dieviškų paslapčių pajautimą. Palydimos gitarų ir vadinamosios “liaudies” muzikos, paauglių idiomos irgi nesugeba prakalbinti dabarties žmogaus sielos. Tiesa, gal kartais jos ir sužadina sentimentalios “meilės” ir “bendrumo” jausmus. Betgi naujai įvesti apeigų ženklai dirbtinai dirgina trapų ir efemerišką (trumpalaikį) bendrumo pajautimą, koks, pvz., susidaro ‘uolos’ (rock) koncertuose. Neginčytina, laisvos ir praktiškos religinės apeigos išvengia formalumo ir sudėtingumo, bet drauge iščiulpia rimtį ir iškilmingumą. Greit tokios apeigos pasidaro nuobodžios, nes jose nėra poezijos nei dalyvių gaubiančios paslapties. Matyt, per didelis religinių apeigų suprasstinimas bei “suaktyvinimas” ir prisidėjo prie tikėjimo simbolių nuprasminimo ir net nuvalkiojimo. Taip “nebylios tikėjimo paslapties žiūrovus” beverčiant “aktyviais” paslapties dalyviais, pratuštėjo bažnyčios. Norint, kad simboliai paveiktų praktišką sielovadą, privalu, kad tie simboliniai ženklai prakalbėtų į žmogaus sąmonės gelmes. Kitaip jie praranda savo prasmę, reikšmę ir paskirtį. Taip atsitikus, užsidaro natūralūs antgamtinės tikrovės kanalai žmogaus sieloje. Tuomet viešojo garbinimo aktas virsta treniruotu įpročiu arba socialiu sambūviu.

Kai kas mano, kad šiandieninė Vakarų kultūra yra bereliginė, todėl jai esą nebereikalingi ir dvasiškiai. Kitiems atrodo, kad ne vakarietiškoji liaudis, bet dalis jos elito yra netikinti. Tame Vakarų demokratijos elito tarpe ir pradėta viešai abejoti dvasiškių veikmeniu ir jų paskirtimi⁹⁴. Kunigijos buvimą buvo mėginta pateisinti tuo, kad ateities šventyklos būsiančios tos vietos, kur bus švenčiamos paties gyvenimo šventės. Ten, tose šventyklose, dvasiškių vadovaujamuose sambūviuose žmonės patirs savivertę ir tarpusavinę bendrystę. Po dvidešimt metų tą patį klausimą LCWR (Leadership Conference of Women Religious) suvažiavime (1984) mėgino kelti jau ne sekuliaristinės kultūros sekėjai, bet katalikų vienuolės. Joms pasidarė neaišku, kokio kunigo tipo reikėtų nūdienos Bažnyčiai: moters ar vyro, vedusio ar celibate gyvenančio, sakramentų teikėjo ar politinio vadovo, sielų ganytojo ar psichės gydytojo? Kol į šiuos klausimus nebus rasta atsakymo, jos pasiūlė kunigų išvis nešventinti. Po šiuo vienuolių pasiūlymu slypi slapta prielaida (įsitikinimas), kad katalikų kunigas yra ne kas kita, kaip seniūnas, bendruomenės vadovas. Kaimas kuriam laikui gali apsieiti ir be seniūno. Laikinai, kol bus susitarta, koks seniūno tipas kaimui yra reikalingas, jo pareigas gali eiti ir kiti; sakysime, kad ir radikalios vienuolės.

Bereliginės kultūros prielaida remdamasis, Ph. Rieff ir numatė, kad Vakarų psichologinei visuomenei bus reikalingas ne sielų ganytojas, bet psichės gydytojas. Tad jis nemato Romos katalikų kunigijai jokios kitos išeities, kaip tik nusileisti pasauliečiams, paverčiant sakramentines apeigas terapinėm (gydomom) prie-

monėm. Taip darant, dar reikėtų palikti tiek archaizmo, kad būtų galima patenkinti romantinius moterų jausmus ir istorinių pietistų interesą senienoms. Terapinę doktriną liturgijos klausimu Ph. Rieff aiškiai išreiškia, cituodamas vieną britų technologą, "Kiekviena religinė pratyba yra pateisinama tik tiek, kiek žmonių yra daroma kas nors sau, norint savo pačių patirtį praturtinti"⁹⁵. Vadinasi, terapinėje kultūroje žmogus garbina ne Dievą, bet save. Ji siūlo ir visų religijų dvasiškiams į šią "liturgiją" įsijungti. Iš kitos pusės, mūsų teologas A. Maceina paliečia dabarties laiko dvasios ir krikščionybės sankirtos giliausias šaknis: "Dievo tikrovė — štai kas mus žadina pulti ant kelių garbinimui ir gailesčiui, nes esame kūriniai ir tai nusi-dėję kūriniai"⁹⁶. Jei netikime į Dievo buvimą, tuomet nereikalingi mums nei kunigai-vadovai, nei kunigai-terapistai, nei pagaliau kunigai-linksmintojai. Juos atstos politikai, psichės gydytojai ir artistai. Jei Dievo nėra, nereikia mums nei šventyklų, nei viešųjų pamaldų. Jų vietą užims teatrai ir futbolo stadionai. Iš tiesų ar nebūtų pats laikas pagalvoti daugiau apie Dievą ir mažiau apie žmogų, net ir liturgijoje. Koks paradoksas!

Optimizmu ir bendruomenės idėja užsikrėtęs viešasis Dievo kultas (liturgija) tarytum užmiršo, kad yra Dievas, ne tik žmogus, kad jam, Dievui, priklauso visa garbė ir šlovė. Tame pačiame laikotarpyje ir privatus pamaldumas, pagautas natūralių jausmų (mistinių ar religinių), linko istorinį Kristų sutapatinti su savo žmogiška patirtimi. O tų jausminių patirčių būta apstu. Šio šimtmečio septintam dešimtmetyje buvo

prasiveržęs natūralaus dvasinio atbudimo vulkanas. Atrodė, lyg būtų buvęs atrastas naujas, ligi šiol nepatirtas žmogiško gyvenimo matmuo (dimensija). *Homo faber* (darbo žmogus) buvo pakeistas *homo ludens* (žaidžiančiu žmogumi). Sekuliarinio miesto rimtis išvirto į juokdarių šventę. Gi utopinius revoliucionierius išstūmė visokių spalvų naujieji mistikai. Dvasinės ir religinės patirties šviežiu skoniu svaigo gimstančios psichologinės kultūros vaikai. Rytų misticizmas, įvairios ekstazės, haliucinacijos “kelionės”, grįžimas į ekologinę vienybę su gamta... — buvo laikoma dvasinio atgimimo ženklais. Tuo pačiu metu katalikiškoje ir reformuotoje krikščionybėje išniro charizmatinio atsinaujinimo sąjūdžiai ir maldos grupės. Šitokio dvasinio atgimimo audiny darosi suprantamas ir domininkonų vienuolio kun. Fox misticizmas, kuriuo jis pataria naudoti net narkotikus, norint sudemokratinti mistinę patirtį ir išvengti religinių-asketinių pratybų. Jis net įspėjo savo skaitytojus, kad jie savęs neapsunkintų jokiais pasiaukojimais ir asketinių dvasiškumą pakeistų jusliniu dvasiškumu, malonių vaizduotės išsiliejimu⁹⁷. Taip, šitokią vaizduotės ir jausmų išsiliejimą galime vadinti misticizmu, bet negalime jo vadinti krikščionišku misticizmu.

Mozei ilgesniam laikui pasišalinus iš stovyklos, izraelitai, lyg kokie vaikai ištrūkę iš kietos tėvo rankos, pasileido į linksną jausmų jūrą, šokdami apie auksinį veršį. Matyt, jiems jau buvo įkyrėję griežtos taisyklės, šiurkštus ir vargingas dykumų gyvenimas. Panašiai atsitiko ir katalikų dvasiniame gyvenime, II Vatikanui

atleidus priežiūros varžtus. Ir katalikiškoje stovykloje, ypač vienuolynuose ir seminarijose, išsiliejo užtvenktų instinktų srovė. Rodėsi, lyg toji kunkuliuojanti jausmų srovė nuneš tikinčiuosius į nerūpestingą, malonų, bet ir nerealų vaikystės rojų. Buvo tikėtasi, kad tos spontaniškai besiveržiančios jausmų bangos užlies suaugusių pasaulį šilta motiniška meile. Tuose stiglių jausmų verpetuose maišėsi daug kartėlio, pykčio ir apmaudo savo buvusiems, bet jau autoriteto nebetekusiems “tėviškiems prispaudėjams”. Iš tiesų būta pagrindo jais nusiskusti. Ilgai trukusi legalizmo era pažeidė ne vieno bendruomenės nario asmenybę. Buvo mat galvota, kad pedantiškas taisyklių pildymas, aklas paklusnumas vyresniesiems padarys asmenį tobulą. Tikėta, kad sakramentai, malda, dvasiški skaitymai ir apsimarinimai savaime išugdys jų praktikuotojus brandžiais bažnytinių institucijų nariais. Iš tikrųjų, kaip vėliau buvo skaudžiai patirta, vien išorinė, kad ir dvasinė dresūra žmogaus nebrandina. Vien chronologinis amžius dar nepadaro individo psichologiškai suaugusiu. Lygiai Bažnyčios įsakymų pildymas, nustatytos tvarkos laikymasis, religinės pratybos (reguliari išpažintis, sakramentų priėmimas, pasninkai ir t.t.) dar nebūtinai veda į dvasišką tobulumą. Dvasiniam augimui yra būtina asmenybės integracija ir vidinė, iš žmogaus širdies plaukianti motyvacija. Net ir vienuolio įžadai patys savyje bei įvairių dvasinių pratybų tikslus atlikimas be vidinio atsidėjimo dar nerodo asmens šventumo. Vienybę su Dievu negalima pasiekti tik išorinėm praktikom. Askezės ir dvasinių pratybų pagalba mes tai vienybei

tik pasiruošiam. Tačiau pati kūrinio vienybė su Tverėju yra visad Jo dovana, ne žmogaus nuopelnas.

Irgi reikia pridėti, kad katalikų Bažnyčia smerkia negatyvų asketizmą — asketizmą, esantį savo paties tikslu (masochizmas). Autentiškas krikščioniškas asketizmas nesiekia instinktus užgniaužti ar visai išnaikinti, bet juos apvaldyti ir sudvasinti. Pozityvios asketikos tikslas yra išlaisvinti aukštesnės asmenybės galias iš žemųjų instinktų blokados. Žinia, potraukių sudrausminimas yra pirmas ir būtinas žingsnis į vidinę laisvę, kuri ir yra žmogaus dvasingumo pagrindas. Kitaip, palaidi skatuliai stumdinės jį ir šen, ir ten. Taigi kelyje į krikščionišką subrendimą negalima apeiti žmogiškos tikrovės: kovos, įtampos, nuodėmės ir kasdieninio gyvenimo pareigų atlikimo. *Homo spiritualis* (dvasingasis žmogus) visad patirs grumtynes, kietesnes už karių kovas, nes jis viliasi pasidaryti imliu Dvasiai. Autentiškas krikščioniškas reliigiškumas remiasi istoriniu Kristumi, Bažnyčia ir atpirkimu.

Žinome, kaip tikėjimo žmogus savo malonumus lenkia religinei tikrovei. Priešingai, jo psichologinis brolis religiją naudoja savo pasitenkinimų pilnumui. Mat savipildos vardan jis nori gyventi pilna pasitenkinimų skale — fizine, psichine ir dvasine, nesiangaužuojant jokiems ideologiniams ar transcendentiniams tikslams. Tokia laikysena pateisina ir priima kiekvieną dvasinę pratybą tol ir tiek, kol ir kiek jos praturtina žmogaus patirtį. Todėl misticizmas be asketikos pasidarė labai populiari buržuazinio dvasiškumo apraiška šiaurinėje Amerikoje. Anaip tol misticizmas pats savyje dar nėra autentiško, geriau,

krikščioniško dvasingumo ženklas. Juk amerikoniško stiliaus misticizmas nepripažįsta nei atgailos, nei susitvardymo, nei laisvanoriško malonumų išsižadėjimo. Jis atmeta priešvatikaninių vienuolių praktikuotą askezę ir dvasinį formavimą. O šiuo metu esama trijų pagrindinių dvasinio formavimo modelių: kontrolės, laidumo ir tapatybės. Maždaug tarp 1965 ir 1975 metų katalikiškų vienuolynų ir kunigų seminarijų dvasiniam ugdyme vyravo laidumo modelis. Pagal jį, bendruomenės nariui (kandidatui) buvo leidžiama daryti tai, ką jis norėjo. Mat Jean Jacques Rousseau teorija remiantis, buvo manyta, kad žmogaus prigimtis, nesutikdama savo norams (troškimams) kliūčių, savaime pasieks tobulumo. Tai buvo chaotiško laikotarpio atspindys vienuolių formavimo programose. Šiuo metu bendruomenės jau nebeseka kontrolės metodu. Ieškoma vidurio kelio, kuris sujungtų išorines direktyvas su asmenine auklėtinio atsakomybe ir iniciatyva. Pirmasis (kontrolės) metodas neleidžia asmeniui subręsti. Antrasis (poreikių patenkinimo) modelis linksta nuklysti į juslinį misticizmą arba sukelia maišatį silpnesnėms asmenybėms. Didieji katalikų mistikai, kaip šv. Teresė Ispanietė ar šv. Jonas nuo Kryžiaus, nuolat įspėdavo savo bendralaikius, kad jie saugotųsi juslinio misticizmo, paremto poreikiais ir potraukiais. Tą patį sako ir šiandienos dvasinio gyvenimo žinovai: „Bergždžia yra autentišką religiją ir dvasiškumą bandyti suprasti grynose poreikių ir potraukių psichodinamikos požiūriu”⁹⁸.

Suprantama, natūrali religinė išmintis ar ilgesingas Absoliuto ieškojimas nesiriboja vien tik krikščionybe. Dvasinė žmogiškos psichės energija išsilieja poetine

nuostaba ir deginančiu troškulių vienybės su peržengiančiu dužlumą gyvenimo šaltiniu. Vadinasi, yra ir nekrikščioniškas dvasingumas, ir nekrikščioniškas misticizmas. Krikščioniškas dvasingumas yra christocentrinės kilmės. Jis remiasi istorine Kristaus kančia ir prisikėlimu. Evangelija yra jo šaltinis, matas ir forma, pavidalinanti krikščionies mintis, jausmus bei elgesį. Krikščioniškas religingumas taipogi jungia į vieną visumą individualius ir bendruomeninius, viešus ir privačius gyvenimo matmenis. Praktikoje betgi tokia tikinčiojo psichinių galių bei gyvenimo išraiškų darna retai teatsiekama. Antai pereitame dešimtmetyje prasiveržę religinės vaizduotės romantiški poskrydžiai turėjo sudužti, susilietę su gyvenimo realybe. Juk vien emocijomis neįmanoma pakeisti visuomeninio gyvenimo pavidalų. Tad toks vienpusiškas dvasinis atgimimas ir privalėjo išblėsti, arba pabėgti į jaukius privačius sambūvius, ar į maldos šiltą prieglobstį. Šiuo metu matyti “dvasinio atsinaujinimo ženklų mažose išsklaidytose grupėse, bendruomenėse ir sąjūdžiuose. Tai likutis ateities kartoms. Bet kas gali pasakyti, ar tie ženklai yra garbingos praeities liekanos ar žadančios ateities sėklos”⁹⁹. Viena vis dėlto yra aišku, kad povatikaniniam laikotarpyje krikščioniškas dvasingumas apėmė ir politines bei socialines gyvenimo sferas. Yra visgi pavojų, kad šis sveikas posūkis, amerikoniško aktyvizmo veikiamas, gali išvirsti į paprastą, religinę retoriką pridengtą politikavimą arba išsigimti į pseudo-religiją (religiją be Dievo).

5. *Slinktis į politiką religijoje*

Katalikiškoji krikščionija pačia savo prigimtimi yra misionieriška bendrija. Ji yra paties Kristaus įpareigota supažindinti pasaulį su žmogaus išlaisvinimu Dievo Sūnaus įsikūnijime. Šis išlaisvinimas betgi peržengia žemiškos tikrovės ribas. Tiesa, jis prasideda šiaapusiniam gyvenime, bet savo pilnumą pasieks tik laikų pabaigoje. Vis dėlto krikščionybė niekad nebuvo abejinga ir vadinamajam betarpiškam žmogaus išvadavimui iš alkio, skurdo, ligų, neteisybės, kultūrinės, politinės bei ekonominės priespaudos. Pvz., barbarų antplūdžiams paskandinus V. Romos imperiją, krikščionybė išsaugojo senosios kultūros liekanas ir padėjo pagrindus naujai Europos civilizacijai. Bažnyčia organizavo taikos grupes („Dievo taiką“, „Dievo paliaubas“), vengdama nereikalingo kraujo praliejimo. Anuomet labdarybe, ligoniais, švietimu tesirūpino vyskupai ir vienuolijos. Kai kur Vakaruose (pvz., Quebec'o provincijoje, Kanadoje) panaši padėtis tęsėsi net iki pat po Antrojo pasaulinio karo. Iš tiesų yra gilus antropologinis ir teologinis ryšys tarp evangelizacijos ir žmogaus išlaisvinimo. Beje, šis ryšys, atrodo, praranda savo pusiausvyrą (krikščionių praktikoje, ne Bažnyčios doktrinoje). Per ištisus šimtmečius Bažnyčia rodė save pasauliui kaip Kristaus tiesos tvirtovė ir kaip neklaidinga Šventraščio ir tradicijos interpretatorė. Gaunamas išpūdis, lyg ji palaipsniui atsisakytų ortodoksijos ir prisiimtų vis didesnę ir didesnę vaidmenį viešosios etikos reikaluose. Regis, lyg krikščionys būtų susigyvenę su ta pragmatine mintimi, kad tvirtos ir aiškiai nusakytos tikėjimo tiesos yra

benaudės žmogaus pakeitimui. Galbūt katalikybės nusisukimas nuo teoretinių klausimų ir atsigręžimas į socialines, politines ir moralines problemas (branduolinis karas, nusiginklavimas, išsivadavimo teologija) yra vienas iš ryškiausių humanistinės kultūros įtakos ženklų. Socialinio teisingumo sąmonė kai kurių katalikų yra tokia stipri, kad jie net linksta amžinąją Bažnyčios misiją pakeisti laikiniais, politinėmis priemonėmis siektiniais uždaviniais.

Sekuliaristinis žmogus savo visą dėmesį kreipia į “čia ir dabar”. Jo “religiniai” rūpesčiai išreiškiami šiapusiniais pavidalais: nusiginklavimu, ekologija, skurdu pasaulyje, mažumų teisėm, valdžios biudžetu, gyventojų prieauglio kontrole, ekonomine geroje ir t.t. Jis mano, kad šiuos tikslus jis pasieks, kai iš savo gyvenimo išjungsias tikėjimą į transcendentinį Absoliutą. Vadinasi, jis seka Feuerbach'o paskata Dievo draugus paversti žmogaus draugais, tikinčiuosius — mąstytojais, Dievo garbintojus — darbininkais, amžinojo gyvenimo kandidatus — pasaulio statytojais. Sekuliaristas tiki, kad pasaulio perkeitimas tegalimas tik Dievybę nustumus į šalį. Tuo tarpu “socialinės evangelijos” skelbėjams, besistengiantiems įrodyti Feuerbach'o klaidą, gresia panašaus kraštutinumo klaida: pasaulio pagerinimą palaikyti krikščionybės pirminiu uždaviniu, jei ne jos esmė. Yra ženklų, kad socialinio teisingumo idėjai atsidavęs “pažangusis” krikščionis ir bus pakliuvęs į ideologines, religinių pakaitalų pinkles. Nereikia manyti, kad “atžangiam” krikščioniui leista po amžinybės rojus priedanga abejingai praeiti pro žemės žmonių rūpesčius. Krikščionių tikėjimas negali

egzistuoti tuštumoje. Dievo garbinimas privalo būti sujungtas su tarnyba žmogui gyvenamo laikotarpio rėmuose. Kitaip, jo altoriaus aukos bus Dievui šleikščios. Šleikščios altoriaus aukos bus ir tų, kurie politinio misticismo pagauti nejučiomis iškeičia Kristų į Marksą. Išties ne “mokslinis” marksizmo bruožas, bet beveik išimtinai jo ekscentriška, neracionali, ateitį pranašaujanti savybė pagauna religinio temperamento žmones.

Leszek Kolakowski'o, didžiausio mūsų laikų marksizmo žinovo, nuomone, “marksizmas yra aklo pasitikėjimo doktrina, tvirtinanti, kad visuotinio pasitenkinimo rojus čia pat už kampo mūsų laukia. Beveik visos Markso ir jo sekėjų pranašystės pasirodė besančios klaidingom; bet šis faktas nekliudo tikinčiųjų įkvėpto tikrumo..., kadangi toks tikrumas nėra paremtas jokia patikrinamom (empyrinėm) prielaidom arba tariamais ‘istoriniais dėsniais’, tik paprastu psichologiniu tikrumo poreikiu. Šia prasme marksizmas ir atlieka religinę funkciją, ir jo veiksmingumas yra religinio charakterio. Bet tai jau yra religijos karikatūra ir fiktyvi jos forma, nes pristato savo laikiną eschatologiją kaip mokslinę sistemą, ko nebando daryti (nedaro) jokios religinės mitologijos”¹⁰⁰. Šiuo atveju meilė marksizmui yra ne kas kita, kaip religinio jausmo iškraipa, kuri persunkia visą žmogaus asmenybę ir tuo būdu jį patenkina emociškai: leidžia jam džiaugtis pakilia savivertės nuotaika. William Barrett, vienas iš išvalgiausių Amerikos mąstytojų, pastebėjo, kad jau nuo prancūzų revoliucijos laikų kairiosios pasaulėžiūros žmonėms politika tapo religijos pakaitalu. Šis surogatas davė jo

išpažinėjams jausminį pasitenkinimą, kuris plaukia iš atsidavimo užduočiai. Tačiau tokia religija, Barrett'o nuomone, nešioja savyje mirtinus nuodus: polinkį užmerkti akis tikrovei. Štai dėl ko beveik be išimties kairioji Vakarų inteligentija pritarė Stalino režimui iki pat galo¹⁰¹. Tokių nuodų poveikį jau galima pastebėti net ir katalikų dvasiškių galvose.

Eksjėzuitas Ernesto Cardenal, Nikaragvos kultūros ministeris, galvoja, kad marksizmas yra tik "mokslinis metodas visuomenei tyrinėti ir ją keisti". Reikia pridurti, kad dar ne vienas "išvadavimo" teologas tiksliai nepaaiškino, ką tas "mokslinis metodas" arba tiksliau — marksistinė analizė — reiškia. Tas pats kun. E. Cardenal, Fidel Castro draugas, 1970 metais lankydamasis Kuboje, patyręs, kad jos (Kubos) valdžia Evangelijos mokslą vykdanči gyvenime — "Duoda žmonėms maistą, drabužius, pagalbą ir mokslą — ir visiems lygiai"¹⁰². Nesuprantama, kaip valdžia, "vykdanči Evangelijos mokslą", gali persekioti Kristaus Bažnyčią? Arba kaip religijos varžymą būtų galima laikyti Evangelijos vykdymu? Visiems žinoma ir pats Castro neslepia, kad Kuboje visa valdžios auklėjimo sistema yra priverstinai ateistinė. Amerikos vyskupų delegacija Kuboje (1985.I.21-25) pamatė liūdną tikrovę. Jaunų žmonių indoktrinacija yra tokia veiksminga, jog ten katalikybės atminimas yra labiau išblėsęs, negu Vengrijoje ar Rytų Vokietijoje. Šiuo metu 10 milijonų šalyje tėra tik apie 200,000 aktyvių katalikų.

Seniau politiškai apakdavo beveik išimtinai kitų krikščioniškų konfesijų dvasiškiai. Pvz., anglas kvakeris D. F. Buxton 1928 metais tvirtino, kad komunistai

“priėmė į širdį svarbiausius Naujojo Testamento principus”. Amerikietis kvakeris 1932 metais regėjo, kad ir miglotai, “Kristaus ranką didžiajame brolybės eksperimente Rusijoje”. Daugumai girdėtas Canterbury’io dekanas Hewlett Johnson laikė stalinistinę Rusiją “kaip ypač krikščioniška ir civilizuota...” Šiandie tie patys “pranašiški” žodžiai girdisi katalikiškų dvasiškių lūpose. Kun. Richard Preston (Lansing, Michigan), grįžęs iš Nikaragvos, paskelbė, kad “Dievo karalystė atėjo į Nikaragvą”. Arba Columbia’os universiteto kapelionas, nuvykęs į Sovietų Sąjungą, sužinojo, kad ten “nėra religinės priespaudos”. Kai kuriems, net ir katalikų teologams, Mao’so Kinija ypatingu būdu “duoda suprasti ir patirti Dievo gelbstinčiąją meilę”¹⁰³. O Maryknoll vienuolės, sugrįžusios iš Nikaragvos, sistemingai šviečia atstovų rūmų kalbėtoją Thomas P. O’Neill apie patirtus “Dievo karalystės ženklus” Nikaragvos šalyje. Žodžiu, sena politinių kelionių tradicija į komunistų kraštus tęsiama ir toliau. Šiuo metu Nikaragvai, kaip anuomet Šiaurės Vietnamui, šie pilgrimai labai svarbūs. Juk Nikaragvos svarbiausias karas vyksta Jungtinėse Amerikos Valstybėse. Kovos laukas yra amerikiečių sąžinės. Pastebėtina, kad visi šie “maldininkai” yra išlavinti, medžiagiškai pasiturintys ir beveik neribota politine laisve besidžiaugiantys žmonės. Kokio jie bebūtų tikėjimo, profesijos ar amžiaus, jie visi turi vieną visiems bendrą savybę: apstulbinantį polinkį leisti apgaudinėjamiems.

Kalbant gi apie krikščionis, neleistina daryti išvados, kad tie socializmu susižavėję “pilgrimai” yra netikintys. Lygiai nebūtų teisinga tvirtinti, kad išlais-

vinimo teologija ar jos sekėjai ketina krikščionybės transcendenciją apriboti klasių kova ar angažavimusi socializmui. Vis dėlto vieniems teologinė spekuliacija deda pasaulėžiūrinį pagrindą jų politinei praktikai; kitiems krikščionims išlaisvinimo teologijos žvilgsnis padeda išsiveržti iš uždaro privataus pietizmo. Tačiau kaip ten bebūtų, istorija rodo, kad ten, kur religija numitologinama — tai yra sumenkinamas jos transcendentinis charakteris, — ten politika sudievinama. Suprantama todėl, kad šiandien daugeliui krikščionių politinė akcija įgijo sakramentalinės vertės ir psichologiškai tarnauja kaip surogatinė religija. Antai sesers L. Audrey Knopp, amerikonių vienuolių tautinės koalicijos buvusios pirmininkės, manymu, vienuolių apaštalavimo tikslas yra “įsigyti pasaulinės valdžios taip, kad galėtų pagelbėti nuskurdusiems ir prispaustiesiems”¹⁰⁴. Tas pačias priemones dykumų gundytojas kadaise siūlė Kristui: “Liepk, kad šie akmenys pavirstų duona” (Mt 4,3). Gundytojas taip pat nurodė, koku būdu galima įsigyti pasaulinės valdžios: “Visa tai aš tau atiduosiu, jei parpuolęs ant žemės pagarbinsi mane” (Mt 4,9). Jei Kristus būtų prisiėmęs politinio mesianizmo ideologiją ir pasinaudojęs pasauline valdžia, Jis savo misijos — pasaulio išganymo — būtų turėjęs atsisakyti. Štai ką sesuo Knopp savo vienuolėms ir siūlo: atsisakyti savo pašaukimo.

Socialinio teisingumo vizija žėrintiems ir alkį bei išnaudojimą pašalinti trokštantiems marksizmas, kaip ana dykumų dvasia, ir pasiūlo savo pagalbą. Išties paviršutinišku žvilgsniu ir atrodo, kad tik marksistinės sistemos rėmuose tegalima pasiekti socialiai teisingos

ir broliškai taikingos visuomenės. Ypač tokia perspektyva peršasi Pietų Amerikai, kur nėra nei demokratinių tradicijų, nei vidurinės klasės. Tuo tarpu marksizmas sakosi laiką skurdžių gerovę savo veiklos tikslu. Be to, tas pats marksizmas turi aiškiai išdirbtus planus, radikalias priemones, išbandytą taktiką ir drausmingą kovingumą. Visada marksistinė kairė, norėdama įgyti didesnę žmonių pritarimą, susilaiko, bet laikinai, nuo įprastos opozicijos religijai. Gal dėl to marksizmas darosi gana patrauklus net ir katalikų dvasiškiams, ypač Pietų Amerikos misionieriams. Darosi patrauklūs ir kovingo marksizmo siūlomi būdai, kuriais “nuodėminga” kapitalistinė sistema būtų veiksmingai ir greitai pakeista “išlaisvinančia” socialistine santvarka. Taipogi religinio temperamento žmonėms, ypač vienuoliams, didžiai imponuoja marksistinio socializmo privačios nuosavybės ir privataus pelno panaikinimas. Jiems atrodo, kad toji ekonominė tvarka savanaudiškumui nepalieka vietos. O nesavanaudiškumas yra viena iš pamatinių krikščionių dorybių. Pagaliau, religiškieji “marksistai” taip naiviai pasitiki politiniu elitu, kad ketina į jų rankas atiduoti sprendimą visais valstybės ir visuomenės reikalais. Jiems nežinomas sociologinis dėsnis, pagal kurį pirmos revoliucionierių generacijos laikinai priimti principai sukietėja į ledines dogmas sekančios kartos valdymo metu. Naivieji socializmo romantikai netiki istorijos pamokoms. Jiems atrodo, kad jų sąlygomis užteks ugningo tikėjimo tironams apvaldyti.

Žinoma, ten, kur marksistinė teorija yra perkelta į praktiką, mažai kas betiki jos utopiniais pažadais. Ten

ji laikosi milžiniška tironiškos valdžios organizacija, ginkluotom jėgom, policija ir istorijoje negirdėtai išvystyta kontrolės sistema. Tik ten, kur marksizmas dar nėra įgyvendintas, jis įkvepia meilę ir tikėjimą utopijų išsiilgusiems žmonėms. Leninas mėgdavo tyčiotis iš vakarietiško idealistų sentimentalumo. Bet tuo pat metu jis jais ir pasikliojo. Jis buvo tikras, kad „grynieji“ idealistai praleis pro pirštus (nepastebės) žudynių, kalinimų, kankinimų bei visiško sunaikinimo tų, kurie pastoja kelią „garbingai naujo pasaulio statybai“. Jam rodėsi, jog tų naivių idealistų galvos kyšojo per aukštai debesyse, kad jie galėtų pastebėti masyvų rezistencijos sunaikinimą komunistų valdomuose kraštuose. Iš tikrųjų Leninas šiuo atveju neklydo. Stalino 1933 metais sukeltą badą Ukrainoje didžioji Vakarų spauda nutylėjo — nepastebėjo ar nenorėjo pastebėti. Nustalinimo metais pats Chruščiovas prisipažino, kad tuo dirbtiniu badu mirė daugiau nei milijonai žmonių. Vis dėlto ir anuomet buvo žmonių, kurie sugebėjo Vakarus tiksliai informuoti apie tragiškus įvykius Rusijoje. Vienas iš tų, Malcolm Muggeridge, būdamas *Manchester Guardian* korespondentu (1932-1933 metais), buvo slapta nuvykęs į badaujančią Ukrainą. Tos kelionės išpūdžiams pasirodžius spaudoje, Muggeridge anglų liberalų buvo išbartas už Sovietų Sąjungos šmeižimą. Tarp kitų įtakingų asmenų tuometinis Prancūzijos ministeris pirmininkas Eduard Herriot, rašytojas George Bernard Shaw, *New York Times* korespondentas Walter Durranty buvo Sovietų atstovybės angažuoti „tiesos kampanijai“, kuri apsaugotų Sovietų Sąjungą nuo šmeižtų spau-

doje¹⁰⁵. Marksistinės tikrovės pažinimo atžvilgiu ir nūdieninių “grynujų idealistų” laikysena nesiskiria nuo jų pirmtakų.

Atrodo, kad marksizmas, kaip filosofinė srovė, beveik visur pasaulyje jau guli mirties patale. Priešingai, Lotynų Amerikoje jis pasirodė kūdikio lopšy, suvyniotas į išlaisvinimo teologijos vystyklus. Išvadavimo teologai, priklausomybės teorija prisidengę, išrado mitą, pagal kurį Pietų Amerikos skurdo priežastimi laikomi kiti kapitalistiniai kraštai, ypač Šiaurės Amerika. “Lotynų Amerikai didysis priešas yra ne marksizmas, bet kapitalizmas”, tvirtina pranciškonas Leonardo Boff, išvadavimo teologijos pagrindinis atstovas Brazilijoje¹⁰⁶. O jėzuitas Gustavo Gutierrez stačiai apkaltina Jungtines Amerikos Valstijas už Lotynų Amerikos bėdas ir vargus. Pastebėtina, kad šis psichologinis savigynos mechanizmas (taktika) — kai esi bėdoje, kaltink kitus — buvo meistriškai Lenino pritaikytas politiniams tikslams. Didysis marksizmo įgyvendintojas Rusijoje išsidirbo daugybę psichologinės propagandos metodų, tinkančių kiekvienai situacijai. Ypač jam rodėsi svarbu įtikinti savąją visuomenę, kad jos vargų priežastimi yra kiti (pvz., kapitalistinė sistema). Vadinasi, sunaikinus “tą kitą”, išnyksias ir blogis. Kokie to apkaltinimo padariniai bebūtų, pats kaltintojas išvengia atsakomybės. Berods, ši taktika pačiuose komunistų kraštuose bus praradusi savo veiksmingumą. Tačiau ji dar tebėra veiksminga už marksistinių valstybių sienų. Neatsitiktinai tad Amerikai metama kaltė už visas pasaulio, ypač komunistinio pasaulio, negeroves. Ši taktika taip įžūliai var-

tojama, kad antiamerikonizmas pasidarė pirmutiniu marksistinės doktrinos dėsnio. Aplamai antiamerikonizmu nusidažė ir liberalinė kairė pačioje Amerikoje, Europoje ir kituose žemynuose.

Nūdien savo krašto kaltinimo liga užsikrėtė ne tik Amerikos inteligentija, ne tik protestantiškoji dvasiškija, bet net ir katalikiškoji kunigija. Jie savigybos taktiką — nelaimėję kaltink kitus — išsivertė į masochizmą: nelaimėję kaltink save (savo kraštą), o laimėję priskirk nuopelnus kitiems (asmenims ar kraštams). Iš kitos pusės, neprivalome pamiršti, kad liberalinėse visuomenėse savikritika vešliai auga. Tačiau klaidų ir trūkumų kritika nelaikoma nelojalumu toms visuomenėms. Priešingai, kritikais labai dažnai žavimasi. Tokia laikysena yra laisvosios visuomenės stiprybė. Tačiau kai nuslystama į kraštutinumą ar kai pradedama laikyti tas visuomenes sugedusiomis iš pat savo pagrindų, tuomet jau turime reikalo su patalogine (liguista) kritika. Tragiška, jei ne paradoksiška, kad laisvoji visuomenė, kokia yra JAV, pasilieka atvira tokiai liguistai kritikai. Ji yra tiek tolerantiška, kad kai kurie visuomenės kritikai pradeda skųstis “represyvia tolerancija”¹⁰⁷. Kalbama apie “grynąją toleranciją”, kuri pastatoma vertybių piramidės viršūnėje — padaroma aukščiausia moraline vertybe. Tokiu atveju vertybėms atimamas (nuslopinamas) jų turinys. Išsilaisvinimas (ne laisvė) virsta visko mastu.

Pastebėtina, kad žmonės, kurie tiki, jog Amerika pačia savo vidine struktūra yra neteisinga, nėra pajėgūs būti nei jos konstruktyviais kritikais, nei jos dvasiniais ar moraliniais vadais. Tie, kurie mano, jog Amerika

stovi klaidingoje istorijos pusėje, negalės pagelbėti jai susiformuoti naują tapatybę. Beje, pastarųjų atsiradimas nemažas skaičius šios šalies šviesuomenėje. Paul Hollander, Amherst (Massachusetts) universiteto sociologijos profesorius, mano, kad Šiaurės Amerikos didelė dalis inteligentijos elito ir katalikų Bažnyčios dvasiškų vadų yra nepatenkinti šio krašto ekonomine ir politine tvarka¹⁰⁸. Kai kas tokį bruožą randa Šiaurės Amerikos vyskupų tarpe. Pvz., ruošiant pastoralinį laišką ekonomijos klausimu, tarp kitų dalykų episkopatą varžo „noras pasirodyti ‘progresyviais’ jų pačių karštųjų aktyvistų akyse ir dalinai sulaukti palankaus spaudos atsiliepimo”¹⁰⁹. O tai galima pasiekti tik „pranašišškai” kritikuojuant Amerikos visuomeninę, politinę ar ekonominę struktūrą. Gal ne pripuolamai minėto laiško projekte turto ir pajamų nelygumas laikomas pažeidžiančiu minimalines paskirstančios teisės normas. Tai esąs socialinis ir moralinis Amerikos skandalas. Tarptautinės ekonomijos statistika gi rodo, kad vargšai Amerikoje gauna kiek didesnę turtų dalį negu Prancūzijoje, kiek mažesnę nei Anglijos varguoliai ir maždaug tokią pat, kaip Kanados ir Japonijos vargšai. O pajamų atžvilgiu, Amerikos vargšai turi aukštesnį pragyvenimo standartą nei daugelis vidurinės klasės žmonių Rusijoje.

Šiandieniniame pasaulyje Jungtinių Amerikos Valstijų trūkumai ne tik plačiai skelbiami, bet joms priskiriama didesnė klaidų ir kaltės dozė, negu iš tikro jos užsitarnauja. Tokia yra Jungtinių Tautų, dalinai ir amerikietiškos ir užsienietiškos laisvos spaudos laikysena Amerikos atžvilgiu. Ta pačia linkme kreipiami ir Amerikos katalikiškų dvasiškų balsai.

Todėl šandie rečiau begirdime dvasiškius ginant komunistinių kraštų aukas; kaip, sakysime, laisvės kovotojus Afganistane ar keliant aikštėn komunistinio pasaulio nuodėmes. Taip daryti būtų nei "pažangu", nei "pranašiška".

Toks dvigubo masto taikymas, svarstant pasaulio negeroves, galima bent dalinai suprasti anksčiau iškeltais motyvais: politinė ideologija, savikritikos poreikiu, ignorancija, atbundančia socialine sąžine ir t.t. Yra dar kitų priežasčių, paaiškinančių dvasiškių polinkį vienašališkai smerkti Amerikos trūkumus. Aplamai, Bažnyčios vadai stato daug nerealistiškų reikalavimų Vakarų pasauliui, ypač Šiauriniam Amerikos kontinentui. Visuomet betgi socialinė tikrovė toli atsilieka nuo idealistiškos vaizduotės lūkesčių. Be to, daugel šio krašto intelektualų ir dvasios vadų visai nepažįsta kito pasaulio kraštų. Tik pažinus kitų šalių kultūrą, istoriją, gyventojų psichologiją ir jų politines bei socialines santvarkas, galima objektyviau įvertinti ir Amerikos gyvenimą. Jei imama Ameriką matuoti dar niekut pasaulyje neegzistuojančiu mastu, tada darosi labai lengva šita šalimi nusivilti. Priešingai, Jei Jungtinių Valstijų gyvenimas ir santvarka lyginama su tikru kitų kraštų gyvenimu, tuomet gaunamas visai kitoks vaizdas. "Grynas" idealizmas ir ignorancija klesti tik istorinėje tuštumoje. Tik istorinėje tuštumoje ir tegalima kartoti praeities klaidas, iš jų visai nepasimokant. Štai pora istorinio aklumo ir politinio naivumo pavyzdžių krikščioniškos inteligentijos tarpe.

Politiškai kairios katalikų kunigijos plačiai skaitomo žurnalo *Sojourners* redaktorius, Jim Wallis,

Brežnevo mirties proga taip rašė: "Išgirdęs apie Brežnevo mirtį, pasijutau bejėgiu". Mat, jo įsitikinimu, Brežnevas buvęs "žmogus, kuris nuoširdžiai troško taikos". Iš tiesų kiekvienas kalėjimo viršininkas nuoširdžiai trokšta "taikos" jo vadovaujamam kalėjime. Tada redaktorius su užuojauta išskaičiuoja Sovietų Sąjungos vargus: "Nenuolaidus karas Afganistane, neišspręstos sunkenybės Lenkijoje, Rytų Europoje..., ir neramios etninės mažumos Sovietijos ribose" (sakysim, Lietuva, A.P.). Vadinasi, pamaldusis krikščioniško žurnalo redaktorius sielojasi vilko vargais, kad jo pagautos avys nesiduoda ramiai papjaunamos. Dalinai už tuos vilko vargus apkaltinamas Amerikos prezidentas, nes jis atgaivinęs šaltąjį karą, o jo administracija "atsisakiusi pripažinti Jungtinių Valstijų vaidmenį globalinio smurto išplėtime". Matyt, pamaldusis Wallis turi galvoje sėkmingą Graikijos ir Pietų Korėjos apgynimą nuo komunistinės priespaudos ir Amerikos bandymą apsaugoti Pietų Vietnamą nuo to paties "išlaisvinimo". Už šias Amerikos "smurto nuodėmes" krikščioniško žurnalo redakcija renkasi į koplyčią maldai už Sovietų vadus ir prašo Dievą atleidimo už "Amerikos nuodingą antikomunizmą"¹¹⁰. Toks krikščioniškos inteligentijos valingas nemokšiškas, jos politinis aklumas ir masochistinė saviplaka yra pavojingas ne tik Amerikos, bet ir viso Vakarų pasaulio laisvei. Nuo tikrovės nusigręžimas, kad ir šventais ar nuoširdžiais motyvais, visad veda į individualinį ar visuomeninį chaosą.

Kita proga to paties žurnalo bendradarbis Danny Collum išpažįsta savo nesuinteresuotą ir bešališką

rūpestį visais Dievo vaikais. “Mūsų ištikimybė”, rašo jis, “nėra skirta nei vienai galybei, bet antnacionaliam Kristaus kūnui ir aukoms, kenčiančioms priespaudą Rytuose ir Vakaruose”¹¹¹. Vienok ilgam savo straipsnyje jis pasmerkia Korėjos karą, apkaltindamas amerikiečius už intervenciją, laiko Amerikos valdžią šaltojo karo priežastimi, nusiskundžia “raudona panika” krašte. Anaipol nei žodžiu neužsimintas Sovietų totalitarizmas nei Gulagų-Archipelagų aukos. Vadinasi, ir čia “Kristaus kūno kančios” rūšiuojamos politinės ideologijos matu.

Žinoma, politiniu dviveidiškumu ar neišmana negalima kaltinti tik kairiojo katalikiškos inteligentijos ar dvasiškos sparno. Jų protestantiškieji broliai, berods, abiem sparnais plasnoja į kairę. Pvz., Pasaulio Bažnyčių taryba (World Council of Churches), 1938 metais susirinkusi Vancouver (Kanadoje), stipriai puolė Jungtinės Amerikos Valstijas, bet nė žodžiu neprasitarė prieš Sovietų Sąjungą. Susirinkimo delegatai apkaltino Ameriką mėginimu destabilizuoti Nikaragvos valdžią, smerkė šio krašto valdžią už priešinimąsi “istorinio pakeitimo jėgoms” El Salvadore, už karinę paramą Hondurui. Tuo tarpu net nepaminėjo rusų okupacinės kariuomenės žiaurumų Afganistane¹¹². Krikščioniškų bažnyčių vadovai, susirinkę iš visų pasaulio kraštų, pasmerkia kraštą, kuris pastoja kelią prievartinio ateizmo plitimui. Iš kitos pusės, jeigu to suvažiavimo atstovai mano, kaip ir Billy Graham ar episkopų vyskupas James Armstrong, Tautinės Bažnyčių tarybos (*National Council of Churches*) pirmininkas, kad yra “religinės laisvės Sovietų Sąjungoje”,

tuomet komunizmui priešinimasis, bent tikėjimo perspektyvoje, neturi prasmės. Beje, Lietuvos Katalikų Bažnyčios kronika piešia visai kitokį vaizdą.

Sociologijos daktarė Roel Jean Isaac mano, kad paskutiniame dešimtmetyje Amerikos Bažnyčių tarybos (*National Council of Churches* — NCC) veikla gerokai pasistūmėjo kairiosios politikos kryptimi. Jos surinktomis žiniomis Jungtinių Valstijų protestantiškų bendrųjų organizacija pinigais remia marksistinius — leninistinius sąjūdžius vadinamajame “trečiajame pasaulyje”. Štai tarp kitų milijoninių aukų Taryba paskyrė pusę milijono dolerių Vietnamo “naujai ekonominei zonai vystyti”. Iš tikrųjų gi ta zona yra ne kas kita, kaip koncentracijos lagerių kompleksas “politiškai nepageidaujamiems” laikyti¹¹³. Išeitų, kad protestantiškoji evangelizacija “spalvotam” žemyne pakliuvo į politinio aktyvizmo mišrainę. Savo ruožtu katalikiškoji evangelizacija išlaisvinimo teologijos forma gali naiviu nuoširdumu ir misionierišku užsidegimu įduoti Lotynų Ameriką į komunistų rankas.

6. Per teologiją į išlaisvinimą

Nenumaldomos išsilaisvinimo aspiracijos bene bus vienas iš pagrindinių mūsų laiko ženklų. Žmonės trokšta išsivaduoti iš skurdo, alkio, politinių, kultūrinių, rasinių bei religinių priespaudų. Skandalinga nelygybė tarp

turtingųjų ir vargšų — paskirų asmenų, kraštų ir klasių — žadina socialinio teisingumo sąmonę pasauly. Tiesa, išsilaisvinimas socialine (pvz., *Exodus*) ir religine (Evangelijos) prasme visad buvo pagrindinė krikščionybės tema. Paskutiniu laiku betgi ji įgijo skirtingas išraiškas, vadinamosios išlaisvinimo teologijos pavidalu. Jos pradmenų reikia ieškoti Europoje (Johannes Metz, Jürgen Moltmann). Tačiau jos būdingiausiai atstovus randame ispaniškuose Lotynų Amerikos kraštuose: Gustavo Gutierrez, S.J. (Peru); Juan Luis Segundo, S.J. (Urugvajus); Jose Miguez Bonino (Argentina); Hugo Assman, eskunigas (Brazilija); Leonardo Boff, OFM (Brazilija), ir kiti.

Šiaurės Amerikoje su išlaisvinimo teologija dabar jau supažindinami ir kunigų seminarijų auklėtiniai. Tam tikslui dažniausiai naudojamas kun. J. L. Segundo, S. J., penkių tomų veikalas *Theology for Artisans of a New Humanity* (1975) ir G. Gutierrez, S.J., *A Theology of Liberation* (1975). Išlaisvinimo teologijos štabas Šiaurinėje Amerikoje yra Hudson'o upės pakrantėje (Maryknoll, New York). Ten pat yra ir tarptautinis Maryknoll misionierių (vyrų ir moterų) centras ir leidykla, išleidžianti arti pusės pasaulyje išeinančių išlaisvinimo teologijos klausimais spaudinių. Žinoma, į išlaisvinimo teologijos upę subėga visokių srovių: kraštutinių (H. Assman, P. Richard) ir nuosaikių (G. Gutierrez, S. Galilea). Nuosaikieji išsilaisvinimo sampratos centre mato žmogaus išlaisvinimą iš nuodėmės. O išsivadavimui iš socialinių blogybių ir iš ekonominio išnaudojimo tenka pakraštinė vieta. Priešingai, kraštutinei kryptčiai išlaisvinimas reiškia politinį ir socialinį

vargšų išvadavimą bet kokiomis, reikalui esant ir revoliucinėmis priemonėmis. Vis dėlto visos išlaisvinimų teologijos griebiasi daugiau ar mažiau marksistinės analizės ir revoliucinės „praktikos“. Štai šitame taške ir tūno pavojus suredukuoti krikščionišką angažavimąsi į politinį ir socialinį išipareigojimą. Kiekvienu atveju išlaisvinimo teologija yra nauja krikščionybės aiškinimo ir įgyvendinimo forma, apimanti teoriją ir praktiką, mintį ir veiksmą. Ji yra atsiliepimas į laiko krizę: Pietų Amerikoje į medžiaginį skurdą ir politinę priespaudą; Vakarų Europoje į dvasinę tuštumą, kurios pokarinis egzistencializmas nepajėgė užpildyti. Vadinasi, ispaniškoji išlaisvinimo teologija mėgina keisti pasaulį; europinė nori teologijos mokslams įlieti naujos gyvybės. Iš vienos pusės, išlaisvinimų teologijos seka Šventraščio tematika, iš kitos — Markso analize, kad pasiektų neatidėliotiną socialinio teisingumo įgyvendinimą. Nesistebėtina todėl, kad išlaisvinimo teologijos kelia nerimą ir rūpestį katalikiškajai krikščionijai. Šio rūpesčio paskatinta, Doktrinos ir tikėjimo kongregacija ir išleido paaiškinančias direktyvas išvadavimo teologijų klausimu (1984.IX.3 ir 1986.IV.6).

Domininkonas Ph. Andre-Vincent išlaisvinimo teologijoje išžiūri Pietų Amerikos šauksmą maištui. Mat po viso šimtmečio nepriklausomybės Pietų Amerikos žemyno tautos regi save tebesant pančiuose. Bažnyčia tuo sielvartu dalijasi¹¹⁴. 1968 metais Mendellin'o vyskupų konferencija, pasmerkdamą neokolonializmą, pritarė dvidešimties respublikų „išsilaisvinimo šauksmui“. Toje konferencijoje vyskupai įteisino pamokslus tikinčiųjų socialinei sąmonei ugdyti, or-

dinarines priemones socialinėms reformoms pravesti ir tarp kitko panaudojo drąsų marksistinį žargoną. Išlaisvinimo teologai pradėjo Mendellin'ą laikyti Pietų Amerikos II Vatikanu. Iš tiesų anų kraštų vyskupai tvirtai angažavosi socialiniam teisingumui ir pagrindinių žmogaus teisių gynybai. Tuo pačiu buvo nusigręžta ir nuo "kolonialinės krikščionybės" (neotomizmo, katalikiškos akcijos, krikščioniškos demokratijos...). 1979 metais Pietų Amerikos vyskupų konferencijoje Puebla'oje (Meksikoje) popiežius Jonas Paulius II pritarė išsilaisvinimo sąjūdžiui, nurodydamas ir kelią į jį: ištikimybę Evangelijai, Bažnyčiai ir Bažnyčios socialinei doktrinai, aiškinamai "laiko ženklų" šviesoje.

Pasak popiežiaus Jono Pauliaus II, autentiškos išvadavimo teologijos rūmai remiasi trimis kolonomis: tiesa apie Kristų, tiesa apie Bažnyčią ir tiesa apie žmogų¹¹⁵. Štai čia ir yra pavojus, kad tos marksistinio cemento priemaisiomis nuliedintos kolonos gali neišlaikyti krikščionybės pastato. Paprastai mat filosofinės sistemos ir mokslų duomenys yra įrankinės priemonės Apreiškimui aiškinti. O tikėjimo šviesa pateikia pagrindinį ir galutinį tiesos matą. Tačiau kyla teisėtas klausimas, kas atsitiks, ateistinę filosofiją panaudojus antgamtinio tikėjimo interpretacijai? Žinia, išlaisvinimo teologijos kūrėjai pasinaudoja tik marksistine terminologija, metodu ir kai kuriais marksizmo dėsniais, atmesdami materialistinę metafiziką. Bet ir vėl darosi neaišku, ar ir kiek marksistiniai terminai duosis palenkiami tikėjimo tiesom; ir ar jie neįneš maišaties į skaitytojų galvas ir širdis?

Kalbant apie pirmąją krikščionybės koloną — *tiesą*

apie Kristų, marksistinė filosofija pripažįsta tik istorinį Jėzų: Palestinos rabiną, bandžiusį išvaduoti proletariatą iš turtingųjų priespaudos ir išnaudojimo. Tikėjimo Kristų ji laiko žmogaus vaizduotės sukurtu mitu. Iš tiesų “iš istoriko, kaip istorijos, besiremiančios vien tik Šventraščio parodymais, įgytais istorijos kritiškųjų metodu, vargu ar galima laukti, kad jis apsieis žinoti, ką Kristus tikrai galvojo”¹¹⁶. Kitaip sakant, vien tik moksliniu metodu negalime tikrai patirti, ar, pvz., Kristus žinojo, kad Jis yra Dievas, ar Jis norėjo įsteigti Bažnyčią, kaip dieviško atpirkimo vykdytoją ir tęsėją. Šventraščio “knygos tekstas pats savimi savo tiesos nepaliudija. Jo tiesą paliudija tik Bažnyčia”¹¹⁷. Taigi tiesa apie Kristų ateina ne per egzegezę, bet per Bažnyčią. Profesorius Maceina tiksliai pastebi: “Bažnyčia perdavė evangelistam liudijimą apie Kristų — jo asmenį ir jo mokslą” (ten pat). Visgi šiandieninės kultūros beveik mitinis susižavėjimas mokslu daro įtakos ir egzegetams, ir teologams. Todėl ir jie stengiasi Kristų pažinti “moksliškai”. Tuo tarpu epistemologijai yra gerai žinoma, kad nei mokslinis metodas, nei jo atskiri variantai neišsemia visos tikrovės pažinimo. Tuo labiau vien tik istorijos bei visuomeninių mokslų metodika naudojantis, neįmanoma pažinti visos tiesos apie Jėzų ir Jo mokslą. Vis dėlto Markso pranašiškos ugnies paveikti, išsivadavimo teologai linksta užmiršti mokslinių ar pseudomokslinių metodų ribotumą ir tą faktą, kad Bažnyčia, ne egzegetai, laiduoja Evangelijų tiesą. Gal dėl to jie taip sutirština Jėzaus išlaisvintojo spalvas, kad Kristaus atpirkėjo bruožai pasidaro beveik neįžiūrimi.

Antai Rosemary R. Reuther knygoje *Liberation theology: Human hope confronts christian history and American power* Kristaus prisikėlimo reikšmę išvadavimo teologijoje aiškina psichologine prasme. Kristaus prisikėlime prispaustieji išlaisvinimą patiria "kaip tikrąjį savojo 'aš' prisikėlimą. Išvadavimas yra prievartinis egzorcizmas (išvaymas) juos apsėdusių saviniekos ir savinaikos demonų, savarankiškumo ir savivertės prisikėlimas, drauge atrandant naujos jėgos ir galimybės bendrauti kančioje su savo broliais ir seserimis"¹¹⁸. Kun. Juan Luis Segundo pavaizdavo Kristų, kaip politinę grėsmę žydų bažnyčiai valdžiai. Jo mokymas buvo tokia politinė grąsa žydų vyresniesiems, jog jie turėjo pasinaudoti Romos valdžia, kad pašalintų šį pavojingą politinį priešą. "Kaip tik tai jis toks ir buvo", prideda kun. Segundo¹¹⁹. Kai kam, pvz., Notre Dame universiteto filosofijos profesoriui Ralph McInerny, atrodo, jog išlaisvinimo teologija paverčiusi Kristų politiniu aktyvistu ir net partizanų, kovojusių už skurdžių laisvę.

Žinoma, galima ir net reikalinga Šventraštį, taigi ir Kristaus mokslą, aiškinti socialinėje, psichologinėje ir net politinėje perspektyvoje. Juk Šventraštis primygtinai kalba apie teisingumą, asmens išsivadavimą iš instinktų, prievartos alkio ir priespaudos pašalinimą. Vienok tokia socialinė perspektyva pasilieka antraeile išganymo skalėje. Taigi, "socialinė evangelija" ir turėtų užimti šalutinę vietą, Kristaus mokslą aiškinant ir skelbiant. Juk Jėzus iš Nazareto tiesiogiai nekovojo prieš Romos valdžią. Jo mirties priežastimi nebuvo politinis konfliktas su val-

dančiais sluoksniais. Jis laisvai ir sąmoningai pasirinko kančią ir mirtį, kad atliktų savo atperkamąją misiją. Puebla'oje, Pietų Amerikos vyskupų trečioje konferencijoje, popiežius Jonas Paulius II atmetė tokį evangelijų "iš naujo perskaitinėjimą", kuris paneigia, kad Jėzus yra Dievo Sūnus, padarant Jį tik "pranašu", Dievo meilės karalystės skelbėju arba aiškinant Jėzų buvus politiką ir revoliucionieriumi. Net J. L. Segundo atmeta kai kurių išlaisvinimo teologų pastangas rasti istorinį ryšį tarp Jėzaus ir zelotų, karštuolių fanatikų, norėjusių ginklu padėti Dievui sukurti savo karalystę. Popiežiaus žodžiais, "bet kokia tyła, užmirštis, iškraipymas ar nepakankamas Jėzaus Kristaus paslapties pristatymas visu jos vientisumu; bet koks (tos paslapties, A.P.) aiškinimas, kuris nutolsta nuo Bažnyčios tikėjimo, negali pateikti tikro evangelizacijos turinio"¹²⁰. Vadinasi, jei išlaisvinimo teologijos kristologija nesiderintų su Bažnyčios tikėjimu, ji nebūtų nei katalikiškoji teologija, nei krikščioniškoji evangelizacija.

Antroji išlaisvinimo teologijos kolona — *tiesa apie Bažnyčią* — taip pat įgauna kiek savitą atspalvį marksistinės analizės šviesoje. Visų pirma marksizmas, būdamas ateistine veiklos filosofija, į katalikų Bažnyčią žiūri kaip į grynai politinę organizaciją. Išlaisvinimo teologija atmeta marksizmo metafiziką, bet pasisavina jo praktiškus "mokslinius" dėsnius. Klasijų kova yra vienas iš tokių išlaisvinimo teologijos pasiskolintų sąvokų. Marksistinėje perspektyvoje klasių kova yra pamatinis istorijos dėsnis, varomoji istorijos jėga. Ji atsispindinti visose žmogiškos egzistencijos sferose: religijoje, etikoje, kultūroje ir visuomeninėse institucijose.

Klasių sankirtis vyksta ir Bažnyčioje. Taigi remiantis šiuo dėsniu, Bažnyčia ir padalinama į du blokus: liaudį ir hierarchiją, valdomuosius ir valdytojus, engiamuosius ir engėjus. Santykiai tarp šių dviejų blokų neišvengiamai turi remtis ne meile, bet jėgos prievarta. Tokiu būdu visa krikščionybė nudažoma politinėmis spalvomis. Vadinasi, į spekuliatyvinę-klasinę ("idealistinę") teologiją, į Bažnyčios mokomąją autoritetą reikia žiūrėti kaip į priemones, kurių pagalba prispaudėjai (kleras) išlaiko valdančias pozicijas. Tuomet bažnytinio autoriteto pateikti argumentai, įrodymai ar informacija nebereikalingi atidaus išklausymo ar tyrinėjimo, nes jie atspindi ne liaudies tikinčiųjų, bet valdančios hierarchijos interesus. Jei kas reguliariai skaito katalikišką savaitraštį *National Catholic Reporter*, lengvai pastebės klasių kovos raudoną siūlą, besitęsiantį per visą vedamųjų, komentarų, pranešimų, aprašymų audinį.

Iš tiesų bene aštriausia polemika Lotynų Amerikos išlaisvinimo teologijoje sukasi apie ekleziologiją — Bažnyčios sampratą. Šiuo klausimu neišvengė sunkenybių nei L. Boff su savo knyga *Bažnyčia: charizma ir valdžia*. Mat rimta, veiksminga ir energinga evangelizacija nėra galima, "jei trūksta gerai pagrįstos ekleziologijos, ...teisingo Bažnyčios supratimo"¹²¹. Popiežius savo įžanginėje kalboje Puebla'oje (1979.I.28) nurodė esmines ekleziologijos savybes, be kurių nebūtų nei autentiškos evangelizacijos, nei Bažnyčios misijos, nei pagaliau krikščionybės. Toks nurodymas buvo reikalingas, nes konferencijos paruošiamuose dokumentuose Popiežius pastebėjo priešiško Bažnyčios

prigimčiai ir jos misijai. Kai kur dokumentuose buvo daromas skirtumas tarp Bažnyčios ir Dievo karalystės. Dievo karalystei priduta sekuliarinė prasmė. Toji karalystė anos interpretacijos šviesoje pasiekama ne tikėjimu ir priklausymu Bažnyčiai, bet per struktūrinį visuomenės pakeitimą ir sociopolitinį veikimą duodama suprasti, kad Dievo karalystė yra ten, kur egzistuoja socialinis teisingumas. Iš to sektų, kad politinis, ekonominis ir socialinis išlaisvinimas yra tapatus su Kristaus išganymu arba kad Dievo karalystė ir žmogaus karalystė yra viena ir ta pati tikrovė. Bet Kristaus ir žmogaus karalysčių sutapatinimas jau reiškia Apreiškimo iškreipimą. Su šia problema grumiasi ir G. Gutierrez, vienas iš nuosaikiausių išlaisvinimo teologų. Iš vienos pusės, jis nori matyti “išganantį vyksmą” esant žmogaus rankose, jo sąmoninga atsakomybe; iš kitos pusės — visiška Kristaus dovana žmonijai: “Be išlaisvinančių istorinių įvykių nebūtų karalystės augimo. Bet išlaisvinimo procesas nebus sunaikinęs priespaudos šaknų ir žmogaus išnaudojimo be laukiamos Karalystės, kuri, visų pirma, yra dovana”¹²². Taigi Gutierrez siekia apsaugoti žmogaus autonomiją ir Dievo suverenitetą. Argi jam tai pavyksta? Dale Vree į šį klausimą atsako taip: “Kunigui Gutierrez išganymas yra aiškiai priklausomas nuo žmogaus pirmesnio veiksmo. Gutierrez nori teigti, kad ateinanti karalystė yra visų pirma dovana, bet iš to, ką jis yra pasakęs (savo knygoje, A.P.), privalome daryti išvadą, kad ateinanti karalystė ... pirmiausia ir svarbiausia yra žmogaus veiksmo išdava”¹²³. Andrew Kirk, evangelikų teologui, taip pat atrodo, kad Gutierrez šios dilemos neišriša:

“...svarstydamas santykius tarp žmogaus atsakomybės pasaulio pakeitimui (laikina pažanga) ir Kristaus išganymo dovanos (Karalystės augimas), Gutierrez beveik visada renkasi pirmąją, kaip geriausią išlaisvinimo paslapties istorijoje išaiškinimą”¹²⁴. Vadinasi, Kirk'o nuomone, Gutierrez aiškiai neįžiūri tos dilemos, kurią jis sukuria, padarydamas žmogų savosios istorijos laisvu veikėju, kontroliuojančiu savo paskirtį tikra žmoniškos visuomenės kryptimi. Beje, tokia istorijos samprata jau esmiškai nebesiskiria nuo marksistinės istorijos interpretacijos.

Padarydamas politinį išsilaisvinimą būtina išganomojo vyksmo dalimi, Gutierrez jau gali įvesti marksizmą į krikščioniško išganymo dramą. Tarp kitų dalykų jis, pvz., ir pasiskolina iš marksizmo klasių kovos sąvoką. Gutierrez ir tvirtina klasių kovą esant tikrą faktą. Jo įsitikinimu, šiame reikale neutralumas yra visiškai negalimas. Atvirai ar numanomai jis dalina Kristaus Bažnyčią į liaudies Bažnyčią (*Iglesia popular*) ir į hierarchinę — valdančiąją — Bažnyčią (*“Iglesia oficial”*), sustatydamas jas abi priešgyniškoje dialektikoje. Gal ne be reikalo jam ir primetama, kad jis nekritiškai priimęs marksistinę klasių kovos analizę¹²⁵. Beje, klasių kovos dėsniui davus esminį vaidmenį istorijoje, įsiveliama dar į kitokias pinkles. Krikščionybės interpretacijai panaudojus “moksliškas” sąvokas — klasių kovą, liaudį, bendruomenę, patirtį, praktiką (*praxis*), — jai pasidaro labai nebeparankios nekintamos Apreiškimą tiesos, saugomos Bažnyčios mokomojo autoriteto. Tad jas nustūmus į pakraščius, galima centrinę vietą užleisti marksistiniam monizmui, istorijoje paskandin-

ti Dievą ir apreiškimą. Kardinolo Ratzinger'io nuomone, šiuo keliu bus nuėjęs išlaisvinimo teologas ispanas kun. Jon Sobrino, S.J., šiuo metu gyvenantis San Salvadore¹²⁶. Atrodo, kad Sabrino teologijoje tikėjimas pakeičiamas lojalumu istorijai. Tokiu atveju Bažnyčia pasilieka istorinės eigos išvidine dalimi, palenkta istorijos vystymosi dėsniams. Nuosekliai Bažnyčia, kuri yra Dangaus dovana ir tikėjimo paslaptis, nebektų savo specifinės prigimties.

Kraštutinis išlaisvinimo teologijos sparnas "oficiali" Bažnyčią laiko nusvetimėjančiu veiksmu nūdieninėje visuomenėje. Todėl jai turėtų pasipriešinti "liaudies" Bažnyčia, kurios šaknys sklęsta iš vargšų. Šitoji Bažnyčia pritaria liaudies kovai prieš engiančias ir pavergiančias sistemas. Regimoji populiariosios Bažnyčios organizacija privalo būti sudaryta grupuojant išsibarsčiusius krikščionis, kurie sąmoningai pasirenka politinę akciją. "Bendruomeninėse bazėse", bažnytinės organizacijos celėse, politinis darbas kovoje už teisingumą nėra tik pagalbinis ar kraštinis užsiėmimas, bet pats evangelizacijos branduolys. Mat kovos pasirinkimas už vargšus ir socialinę teisingumą esąs pačios Bažnyčios pasirinkimas. Bažnyčios organizacija apsprendžiama jau ne "tikėjimo/netikėjimo", bet "viešpatavimo/išlaisvinimo" kategorijomis. Vadinas, senajai "oficialiai" Bažnyčiai priklausė tie, kurie tikėjo į įsikūnijusį Dievą, Jėzų Kristų. "Pagerintoji" Bažnyčios versija, atrodo, tikėjimo iš savo narių nebereikalauja. Ji tik reikalauja, kad jos nariai tikėtų į išlaisvinimą ir jam angažuotųsi. Taigi pagal šį mastą Fidel Castro būtų pavyzdgingiausias "pagerintos" Bažnyčios narys. Ne-

juokais kairysis išlaisvinimo teologas Pablo Richard Fidel Castro ir pakelia į "pagerintos" Bažnyčios altorių: "Kuba... simbolizuoja naują viltį visam kontinentui... Mes matome kylant panašias krikščionių grupes, politiškai užsiangažavusias liaudies kovai prieš kapitalizmą bei jame išaugusį naująjį krikščionišką pasaulį, taipogi (grupes, A.P.) išipareigojusias socialistiniam žemyno išlaisvinimui"¹²⁷. Jei pats Dievas iš antikomunisto nepasidarė prokomunistu, tai kairiajame išlaisvinimo teologijos sparne regime krikščionis Dievo vardu ginant socializmą, jei ne komunizmą, religine-politine retorika. Šiame bloke "pagerinta" Bažnyčia tampa pasaulio įrankiu, ne jo druska.

Pagaliau trečioji išlaisvinimo teologijos kolona — *tiesa apie žmogų ir žmoniją* — taipogi subraška marksistinės filosofijos prielaidų stumiamą. Marksizmas, kuriuo naudojasi išlaisvinimo teologija, radikaliai skiriasi nuo krikščionybės moralinio blogio interpretacijoje. Krikščionis blogio (nuodėmės) šaknis randa žmogaus širdies gelmėse. Marksistas blogio pradžia mato visuomeninių ir politinių santvarkų pavidaluose. Vadinasi, krikščionis akcentuoja asmeninę, o marksistas visuomeninę nuodėmę. Krikščionies supratimu, visuomeninio gyvenimo išraiškos yra žmogaus veiksmų padariniai. Priešingai, marksisto galvoje, žmogiškasis individas yra ekonominių bei politinių santvarkų padarinys. Tad norėdamas pašalinti blogį, krikščionis apeliuoja į asmenį, kad tas laisvu apsisprendimu nusisuktų nuo asmeninės nuodėmės. O marksistas, tą patį tikslą siekdamas, imasi prievarta keisti politines ir ekonomines struktūras, norėdamas

panaikinti visų pirma “socialinę nuodėmę”. Štai dėl ko marksistinės revoliucijos prasideda ir baigiasi prievarta. Kad marksistinis laisvinimas visada baigiasi priepauda, yra nuoseklus marksistinės antropologijos rezultatas. Marksistiniu požiūriu “individo vertė matuojama ne jo asmens gyvenimu, bet tuo, kad jis sudaro sudedamąją kolektyvinės visumos dalį”¹²⁸. Tokią “dalį” tuomet galima kontroliuoti, kaip ir visas kitas gyvenimo sąlygas, išlaisvinimui duoti “mokslišką” pagrindą ir užtikrinti “nuodėmingų struktūrų” sunaikinimą. Priešingai, krikščioniškoji antropologija žmogaus vertę mato jo vienkartiname asmenyje. Tokia žmogaus vertės samprata duoda daug tvirtesnę bazę autentiškam žmogaus išlaisvinimui ir Bažnyčios socialinei doktrinai. Krikščioniškos antropologijos ir Evangelijos šviesoje “žmogus negali būti panardintas ekonominiuose ir politiniuose pavidaluose, bet tie pavidalai yra žmogui skiriami ir jo tvarkomi”¹²⁹. Vadinasi, žmogų mylėti, jį ginti, bendradarbiauti jo išlaisvinime Bažnyčiai nėra reikalo griebtis kitų sistemų ir ideologijų. Beje, išlaisvinimo teologija galvoja kitaip. Demokratinio kapitalizmo analizei ir esamų politinių struktūrų pakeitimui ji skolinasi marksistinės ideologijos ir praktikos įrankius. Nesistebėtina todėl, kad “socialinės nuodėmės” supratimas ir aiškinimas marksizmo ir išlaisvinimo teologijos yra toks pat. Abiejų akyse kapitalizmas yra blogio šaltinis pasaulyje. Tad ir marksizmo, ir išvadavimo teologijos sekėjai ryžtasi kapitalistinę sistemą iškeisti į socialistinę. Sakysim, išlaisvinimo teologas Brazilijoje pranciškonas Leonardo Boff aiškiai sako, kad Lotynų Amerikos didysis priešas yra ne

marksizmas, bet kapitalizmas; ne Sovietų Sąjungą, bet kapitalistinę Šiaurės Ameriką. Kun. Gutierrez taipogi asmeniškai pasisako už socializmą. Tačiau jis yra įsitikinęs, kad jo teologija, paremta Senojo Testamento (eschatologinę viziją pritaikant politinei tikrovei) ir italų marksisto Antonio Gramsci teorija, nereikalauja priimti marksistinio socializmo.

Rūpestį Bažnyčiai kelia tik marksistiniais pagrindais besiremiančios teologijos. Todėl šiuo klausimu išleistos kongregacijos instrukcijos (1984 ir 1986) turi aiškiai apibrėžtą tikslą: „Atkreipti kunigų, teologų ir visų tikinčiųjų dėmesį į nukrypimus ir nukrypimų rizikas, žalingas tikėjimui ir krikščioniškam gyvenimui, atneštas tų išlaisvinimo teologijos formų, kurios nepakankamai kritiškai naudoja iš įvairių marksistinės minties srovių pasiskolintas sąvokas”¹³⁰. Išties tos išlaisvinimo teologijos, kurios savo spekuliaciją grindžia marksistine analize, kardinolo Ratzinger’io įsitikinimu, yra pavojingos Bažnyčios tikėjimui. Be abejo, tos teologijos turi dalį tiesos. Bet klaida, sumaišyta su tiesa, nesileidžia lengvai pastebima ir išskiriama. Tad ji veiksmingai gali graužtis po pačiais tikėjimo pamatais. Antai kun. Segundo radikalus socializmo pasirinkimas sulieja religiją su politika, teologinius principus su šališka politine veikla. Jis, pvz., primygtinai tvirtina, kad „žmogaus gyvenimas visuomenėje, išlaisvintoje tiek, kiek galima, nuo nusvetimėjimų (alienacijų)”, sudaro aukščiausią realią vertybę teologinių svarstymų ašyje. Kitaip tvirtindami, padarytume Evangeliją „visiškai bereikšmę”¹³¹. Toks teigimas nesudarytų skaitytojui jokių sunkumų, jei jis būtų taikomas

socialinei teorijai, o ne teologijai. Hans Urs von Balthasar, vienas pačių didžiųjų Europos teologų, primena, kad tikrasis teologinių svarstymų objektas yra tikėjimo tiesos, apaštalų tikėjimo išpažinimas. Jis dar priduria, kad kas netiki į tas tiesas, negali kalbėti apie teologiją.

Prabėgomis buvo užsiminta, kad G. Gutierrez socio-politinį išlaisvinimą laiko "to paties vieno išganančiojo vyksmo" dalimi.¹³² Tačiau tokia prielaida neišvengiamai veda į išganymo istorijos tapatybę su pasaulio istorija, į žemiškos pažangos neskyrimą nuo Kristaus karalystės augimo. Šiai prielaidai pritare, pakliūtume į Pelagijaus sekėjų tarpą, kurie tikėjo, kad žmogus išganomas gerais darbais, o ne Dievo malone. Jei taip, tuomet Kristaus atperkamoji auka Kalvarijoje ir Jo antrasis atėjimas (paskutiniame teisme) praranda išganomąją prasmę ir reikšmę. Kitaip sakant, Kristus pasidaro nebereikalingas žmonijos išganymui. O be Kristaus nebėra ir autentiškos krikščionybės, o tik kultūrinė-istorinė seniena. Štai dėl ko negalima išlaisvinimo sutapatinti su išganymu. Štai dėl ko toks sutapatinimas prieštarauja Bažnyčios tikėjimui. Vis dėlto šis pamatinis krikščioniškos transcendencijos klausimas išlaisvinimo teologijoje tebėra miglota dilema. Pagaliau išlaisvinimo teologija, jei ir pasilaikytų tikėjimo transcendenciją, daro didžiulę klaidą, kokią Bažnyčia buvo padariusi praeityje, leisdama religiją panaudoti politinės dešinės tikslams. Už šią klaidą ji brangiai tebemoka. Šiandie Bažnyčia vėl gundoma leisti panaudojama politinės kairės interesų. Pasaulio kunigaikštis nesiliauja spendęs spąstus šviesos vaikams.

Nėra abėjonės, kad į politinės kairės spąstus jau yra pakliuvęs krikščioniškasis išlaisvinimo judėjimas.

Abejotina, ar išlaisvinimo teologija reikšmingai prisidės prie senųjų žmonijos priešų — skurdo ir tironijos — pašalinimo? Juk ji iki šiolei nepajėgė surasti tikrų Lotynų Amerikos skurdo priežasčių. Antai tas pats Gutierrez priklausomybės teorijos rėmuose pagrindinę kaltę dėl Pietų Amerikos žmonių vargo meta kapitalizmui, konkrečiai Šiaurės Amerikai. Pasak priklausomybės teorijos, Pietų Amerikos šalys yra neproporcingai priklausomos nuo ekonominių sąlygų kapitalistiniuose kraštuose. Vadinasi, Lotynų Amerikos nuskurdimas esąs tiesiogiai proporcingas Šiaurės Amerikos praturtėjimui. Mat Pietų Amerika yra priversta pigiai parduoti savo žaliavas kapitalistams ir brangiai mokėti už jų pagamintas prekes. Todėl jos ir priklauso prie “trečiojo pasaulio” skurdžių. Aplamai, išlaisvinimo teologija, ieškodama skurdo priežasčių Lotynų Amerikoje, naudoja ortodoksinio marksizmo gairėmis. Šiandie net ir neomarksistams (pvz., Ernst Bloch) tos gairės atrodo didžiai nepakankamos, nes sudėtinga modernios visuomenės struktūra nesileidžia įspraudžiama į Markso analizės “mokslineis” dėsnius. Vis dėlto G. Gutierrez, neomarksizmo pataisų nepaisydamas, interpretuoja Pietų Amerikos politinę ir ekonominę padėtį ortodoksinio marksizmo rėmuose. Į tuos rėmus tinka ir prieš 20 metų buvusi populiari ypač marksistų tarpe priklausomybės teorija. Šiandie ji pasirodė gerokai klaidinga. Tačiau “dėl Pietų Amerikos ekonominio neišsivystymo sumetę visą kaltę tarptautiniam kapitalizmui, šie tikintieji (vyskupai ir išlaisvi-

nimo teologijos sekėjai, A.P.) per greitai nuėmė atsakomybę nuo ispaniškos krikščionybės ir jos Lotynų Amerikos atstovų”¹³³. O vis dėlto už lotynų piliečių varganą buitį bent dalį kaltės turėtų prisimti ir lotyniškoji katalikybė. Ji mat visada akcentavo asmeninį, šeiminį pamaldumą, nesidomėdama socialine akcija. Bažnytinė hierarchija ir turtingosios katalikų klasės rėmė katalikiškas mokyklas, bažnyčias ir labdaros organizacijas; bet tuo pačiu metu ji šliejosi prie valdančios oligarchijos, socialinio neteisingumo pradininkės. Tokiu būdu tiesiogiai ar netiesiogiai ispaniškoji katalikų tradicija ir blokavo vargšų išlaisvinimą nuo neturto. Dėl primityvaus Lotynų Amerikos ekonominio stovio kaltę mesdama tarptautiniam kapitalizmui, išlaisvinimo teologija per lengvai išteisina tradicinę ispaniškąją katalikybę, jos dvasiškiją ir krašto oligarchiją. Bet kaip gi yra su tuo Jungtinių Valstijų imperializmu Pietų Amerikoje?

Visos Pietų Amerikos revoliucinės grupės savo politinį veikimą grindžia prielaida, kad skurdas, chaosas, diktatūros ir visos kitos anų kraštų blogybės ateinančios iš Jungtinių Amerikos Valstijų kolonializmo. Šią prielaidą be įrodymų pasisavina ir išlaisvinimo teologijos atstovai. Deja, faktai šios premisos nepatvirtina. Pvz., 1983 metais Jungtinių Amerikos Valstijų užsieniuose investuoto kapitalo tik apie 16 procentų teko Pietų Amerikai. Lotynų Amerikoje investuojama suma sudaro tik 1 procentą JAV metinio nacionalinio produkto (*Gross National Product*). Nei viena JAV bendrovė nelaiko Centrinėje Amerikoje daugiau kaip 10 procentų savo investuojamų sumų. Prekyba tarp Pietų Amerikos

ir Jungtinių Amerikos Valstijų taip pat nėra gausi. Iki Antrojo pasaulinio karo jos beveik iš viso nebuvo. Jei Lotynų Amerika visai sustotų prekiausi su Jungtinėmis Amerikos Valstijomis, pasilaikydama prekybos ryšius su Europa, Azija ir Afrika, jos ekonominė būklė menkai tepasikeistų. Vadinasi, Pietų Amerikos ekonominė priklausomybė nuo Jungtinių Amerikos Valstijų ūkio yra nežymi. Itin svarbu įsidėmėti, kad paskutiniaisiais metais šio krašto užsienio prekyba pasisuko į pirminių produktų ir žaliavų eksportą: miško medžiagos, anglies, maisto. Jungtinės Amerikos Valstijos ir Kanada išveža daugiau žaliavų, negu visi Pietų Amerikos kraštai, sudėti drauge. Vadinasi, būtų netikslu tvirtinti, kad Jungtinės Amerikos Valstijos pigiai susišluoja Pietų Amerikos žaliavas ir apverčia jos rinkas brangiais pramonės gaminiais. Tarp kitko, Pietų Amerikos šiame krašte parduodamų gaminių kiekis nuo 1964 metų padidėjo net kelis kartus. Dar daugiau. 1945 metais Jungtinės Amerikos Valstijos pagamino 53 procentus viso pasaulio produktų. O pvz., 1983 metais tas skaičius nukrito iki 23 procentų. Taigi ir pramonės apimtys požiūriu šito krašto negalima būtų laikyti "imperialistiniu". Juk vadinamojo "trečiojo pasaulio" kraštai vis daugiau ir daugiau savo gaminiais užverčia ūkiškai išsivysčiusių šalių, ypač Šiaurės Amerikos, rinkas¹³⁴. Pietų Amerikos pažanga šioje srityje tebėra lėta.

Išlaisvinimo teologija itin aštriai puola daugianacionalines korporacijas, jas apkaltindama brutaliu vargšų išnaudojimu. Vien šis reiškinys parodo, kad dvasiškai ir humanistiniai intelektualai (neišskiriant

nei vyskupų) turėtų dar gerokai pastudijuoti ekonomijos mokslus, kad suprastų daugianacionalinių bendrovių svarbą pasaulio ūkiui. Ekonomijos žinovas John Kenneth Galbraith pabrėžia, kad daugianacionalinė korporacija “turėtų būti ginama, kaip buvo ginama tarptautinė prekyba, dėl jos (korporacijos, A.P.) prisidėjimo prie gamybos ir rinkų našumo, prie gyvenimo lygio pakėlimo, prie sudarymo abipusinių progų šeiminingo krašto prekybiniams užmojams kitose šalyse”¹³⁵. Galbraith savo studijoje įtikinamai įrodinėja, kad daugianacionalinės korporacijos skatina greitesnę technologijos plitimą, geresnę tarptautinės darbo jėgos padalinimą, didesnę produktyvumą ir didesnes darbo galimybes. Jei taip, tai reikėtų sakyti, kad kuo didesnė šalių tarpusavio ekonominė priklausomybė, tuo didesnė abipusė nauda. Štai Kanada, būdama ekonomiškai priklausoma nuo Jungtinių Amerikos Valstijų daugiau, negu bet kokia kita šalis, išaugo į modernią, pažangią ir turtingą valstybę. Arba — sakysime, Hong Kongas, Taiwanas, Pietų Korėja, Singaporas — prieš trisdešimt metų buvo technologiškai atsilikę ir ūkiškai nuskurdę kraštai. Bet, būdami priklausomi nuo Vakarų “imperializmo” ir jo rinkų, tapo vienais iš labiau pasiturinčių ir gajų kraštų pasaulyje. Nūdien jie jau veržiasi į “aukštos technologijos” erą. Anaipol taip neatsitiko su Pietų Amerika, kuri, kad ir priklausydama (pasak išlaisvinimo teologijos) nuo Šiaurės Amerikos “imperializmo”, pasiliko ir skurdi, ir nedemokratiška. Kodėl? Ar jai trūksta natūralių žemės išteklių ir dvasinių tradicijų?

Natūralių išteklių atžvilgiu Lotynų Amerika yra nei

kiek nemenkesnė už Šiaurės Ameriką. Kai kurie tos srities žinovai net tvirtina, kad vien Brazilija turi daugiau žemės turtų, negu bet kokia kita pasaulio šalis. Azijos pakraščių valstybės žemės turtais toli gražu Pietų Amerikai prilygti negali. Va gi, Japonijos salos yra vienos iš šykščiausiai gamtos turtais apdovanotų šalių pasaulyje. Tiesa, ji turi žemės ūkiui tinkamą klimatą. Be to, karo su Kinija ji buvo gerokai nualinta. Jos miestai ir pramonė Antrojo pasaulinio karo metu pavirto griuvėsiais. Šiandien Japonija yra viena iš pačių didžiausių ekonominių galybių pasaulyje. Ko ji nepasiekė ginklu, ji pasiekė taikinga kūryba ir dvasios ryžtu. Japonija įrodė, kad turtų išsigijimo paslaptis glūdi žmogaus dvasioje — sumanume, išradingume, susikau-pime ateičiai, drausmingume, bendradarbiavime — siekiant bendrą tikslą... Japonai atsisako save laikyti “aukomis” ar kitų “engiamais”. Tokie psichiniai įvaizdžiai sukelia žmonėms pasyvumo ir bejėgiškumo jausmus; ryžtingų sprendimų našta užmeta ant kitų pečių. Pasiūlos sparnui ekonomijoje neužtenka žemės, darbo jėgos ir kapitalo. Jai reikia ir genialių verslininkų, tokių kaip Soichiro Honda, Konosuke Matsushita, Genichi Kawakami, John Masters (*Canadian Hunter Corporation*), J. R. Simplot, Idaho ūkininkas, kurio galvoje gimė McDonald'o “french-fried”) bulvės. Tokie žmonės, ne išlaisvinimo teologija, akmenis paverčia duona. Noras dirbti ir pasiekti; nuolatinis “kūrybingas ardymas” to, kas sena, naujų dalykų naudai; protestantiškoji etika krauna kraštui turtus. Bet kaip tik lotyniškasis charakteris šiomis būdo savybėmis nėra gausiai apdovanotas. Lotynų Amerikai visad trūko privačios ini-

ciatyvos, užsimojimo, organizacijos ir rizikos. Net ir dabar tam žemyne valstybė kontroliuoja 50-60 procentų krašto ekonomijos. Ten valstybė dar tebėra svarbiausiu darbdaviu. Visiems yra žinoma, kaip valstybė moka plėsti biurokratiją, bet ne gamybą. Išlaisvinimo teologija pradžiai tą pačią klaidą. Pasisakydama prieš privačią nuosavybę, taigi ir prieš privačią gamybą, ji ūkinį planavimą perleidžia politiniam elitui. Mat išvadavimo teologijos sekėjai užsispyrusiai tiki, kad egoizmas, nuodėmė ir neteisybė yra esminės (ne palydomosios) laisvos ekonomijos dalys. Suvalstybintas ūkis tokių ydų neturėsiąs, todėl ir esą galima pasitikėti politiniu elitu. Beje, ši graži Markso prielaida dar niekur nevirto tikrove.

Pagaliau baimingai klausiamo, ar išlaisvinimo teologija neatiduos Pietų Amerikos proletarų diktatūrai. Juk jos pasisavinti teoretiniai marksizmo principai ir jo veikimo būdai, "praxis", savaime atidaro vartus komunizmui. Bet ar pro tuos vartus komunizmas ir įlįs, dar ne visiems aišku. Kun. Carl Peter, religijos filosofijos profesorius Katalikų Universitete Washington'e, mano, kad galima naudotis "marksistine analize" ir marksistinės veiklos metodais, atmetant marksistinę ideologiją ir marksistinę politinę santvarką. Kitas teologas, George Higgins, tvirtina, kad demokratinis socializmas yra visiškai teisėtas socialiniam teisingumui besiangaužuojančio krikščionies pasirinkimas¹³⁶. Kaip žinome, išlaisvinimo teologija ir reikalauja iš krikščionių politinio ir socialinio užsiangažavimo politinės struktūros pakeitimui. Tas angažavimasis konkrečiai vyksta "bendruomeninių bazių" forma. Jose ugdoma

krikščionies politinė sąmonė, pasiremiant marksistinėmis kategorijomis: klasių kova, socialine nuodėme, vargšų (proletarų) išnaudojimu.

Būdinga lietuvių Vytauto Dambravos, gerai pažįstancio Pietų Ameriką, patirtis. Jis apie "populiariąją Bažnyčią" taip sako: "Steigiamos 'bendruomeninės bazės' katalikų tarpe. Nekalta ir ne taip jau nekalta forma jos neretai ruošia agresyvius aktyvistus ne Kristui, o Castrui. Dažnas projektas, kurį praveda ar gina 'Populiarioji Bažnyčia', neturi ryšio nei su Dievu, nei su tikėjimu ar religija, tačiau veikiama religijos vardu" (*Draugas*, 1985.IV.9) Sakysim, kad vieną dieną šiom "bendruomeninėm bazėm" pavyks pakeisti visuomeninę struktūrą. Kas tada atsitiks su varguoliais skurdeivom ir su visu kraštu? Ar tuomet savaime kils naujas krikščionis iš naujos proletarinės struktūros? Ar ta proletarinė struktūra bus tolygi esamoms marksistinėms diktatūroms? Ar pagaliau lotyniškoji išlaisvinimo teologija pajėgs būti pradininke, formuojant demokratinį socializmą, kuris šiuo metu pasaulyje dar neegzistuoja? Michael Novak, gerai pažįstas išlaisvinimo teologiją, tvirtina, kad ji "atsisako pasakyti, kokios, revoliucijai laimėjus, bus sudarytos garantijos žmogaus teisėms, asmens laisvei ir ekonominei pažangai apsaugoti"¹³⁷. Sociologija taipogi žino vadinamąjį "slidaus šlaito" dėsnį. Pagal šį dėsnį, pirmosios revoliucionierių kartos laikinai priimti principai sekančioje generacijoje sukietai į ledines dogmas. Ar tas pats atsitiks su "naujo žmogaus" ir "naujos visuomenės" statytojais Pietų Amerikoje?

Iki revoliucijos Nikaragvoje tebuvo mažai įrodymų,

kurie paremtų išlaisvinimo teologijos sekėjų optimizmą ar jos kritikų pesimizmą. Mat marksistinėmis prielaidomis paremta išvadavimo teologija nebuvo niekur praktikoje taikyta. Tuo tarpu dabartinė Nikaragvos santvarka turi išlaisvinimo teologijos pritarimą ir paramą. Jos valdžios direktoriате net keli katalikų dvasiškai užima ministerių ar kitus aukštus valdžios postus¹³⁸. Šiuo metu palieka tik laukti ir stebėti, kokie bus santykiai tarp revoliucinės valdžios ir katalikų Bažnyčios, kai pirmoji tvirtai įsigalės. “Kažin, ar Nikaragva toleruos savarankišką ir kartais kritišką instituciją ar pasirinks totalitarinį monizmą?” klausia Daniel J. O’Neil, Arizonos Universiteto politinių mokslų profesorius¹³⁹. Jis taip pat primena, kad naciškoje Vokietijoje buvo susikūrusi evangeliškos Bažnyčios šaka, pasivadynusi Vokiškąja Krikščionių Bažnyčia (*Deutsche Christliche Kirche*). Jos tikslas buvo krikščionybę padaryti čiabuvišką ir reikšmingą Vokietijai, suliejant ją su “naujos tvarkos pasauliu” — nacionalsocializmu (Emmanuel Hirsch). Tuo ji buvo madinga ir “pažangi”. Bet užuot pakrikštijusi tautinį Vokietijos socializmą, ji pati tapo nauju naciškų pagonių propagandos įrankiu. Kažin, ar panašus likimas neištiks išlaisvinimo teologijos Nikaragvoje?

Kad sandinistai (ne generolas Sandino) visuomet buvo leninistiški marksistai, parodo išsami David Nolan’o studija, nagrinėjanti FSLN (Sandinista National Liberation Front) ideologiją, tikslus, strategiją¹⁴⁰. Išlaisvinimo teologų sudaryta “liaudies Bažnyčia” šios marksistinės valdžios siekius ir interesus remia. Valdžia taipogi rodo palankumo revoliucionieriams

krikščionims. Tokiu būdu ji viliasi Bažnyčią absorbuoti. Didžiausios finansinės paramos betgi "liaudies Bažnyčia" susilaukia iš užsienio krikščioniškų organizacijų. Tuo tarpu "senąją" Bažnyčią sandinistų valdžia mėgina suvaržyti. Uždarė, pvz., katalikų radijo stotį; neleidžia katalikiškos spaudos. Bet tiesiogiai su ja susikirsti nedrįsta, nes 80 procentų Nikaragvos gyventojų religiją laiko svarbiausia jų gyvenimo verte. Didžioji parapijos kunigų dauguma remia vyskopus ir jų kardinolą Miguel Obando y Bravo, drąsų buvusio diktatoriaus Samoza'os kritiką. Priešingai, išlaisvinimo kunigai nėra liaudyje populiariūs. Jei jie atsiskirs nuo Nikaragvos episkopato, tai išlaisvinimo teologijos dvasiškiams ir jų "liaudies Bažnyčiai" atsitiks taip, kaip Vokiškajai Krikščionių Bažnyčiai nacių laikais: taps valdžios įrankiu. Bet kur eina pati Nikaragvos šalis?

Greičiausiai, arkivyskupas Pablo Antonio Vega (šiomet ištremtas iš Nikaragvos) jau bus davęs atsakymą į šį nerimą keliantį klausimą. 1984 metų spalio 24 dienos pareiškimu Nikaragvos primas nusiskundė, kad "sandinistų ideologija remia ir įteisina smurtą". Ganytojas priduria: "Po penkerių euforinės iliuzijos metų, revoliucinių mitų ir skausmingų nukrypimų Nikaragva dabar yra gyva pamoka visam kontinentui. Dar syki", tęsia toliau vyskupas, "įrodyta, kad ideologinis dogmatizmas ir materialistinės teorijos nepatenkina žmogaus poreikių. Jie yra tik despotizmo priemonės: planai, kurie niekina pagrindines visų žmonių teises"¹⁴¹. Toliau savo pareiškimе vyskupas suabejojo valdžios tiesumu, pažymėjo, kad balsavimu žmonėms

leista tik pritarti. Žemės reforma kaimiečiams neduoda nuosavybės, o tik pareigą apdirbti gabalą žemės vien tam, kad išaugintus produktus beveik veltui atiduotų valstybės valdininkams. Vis dėlto Nikaragvos pamokos nenori mokytis nei išlaisvinimo krikščionys, nei kairieji idealistai, kurie tos šalies iš viso nėra matę.

Daugelis šviesos vaikų yra per daug naivūs, kad atpažintų klastą ir cinizmą. Jie gyvena aukštais idealais, bet jiems trūksta realaus galvojimo, kad suprastų tų pačių idealų panaudojimą blogiui. Net prieš kelias dešimtis metų Romano Guardini krikščionims priminė kietą faktą, kad “per dažnai teisingumo idėja yra panaudojama užmaskuoti visai skirtingiems dalykams”¹⁴². Leszek Kolakowski, kalbėdamas apie marksizmą, tą patį išpėjimą pakartoja kiek kitaip: “Šiuo metu marksizmas pasaulio nei aiškina (interpretuoja), nei jį keičia. Jis tik paduoda įvairiems interesams pritaikytą šūkių repertuarą”¹⁴³. Kažkodėl Jungtinių Amerikos Valstijų misionieriai Nikaragvos vyskupų balso negirdi. Atsisako jie išklausti ir tų nuomonių, kurie įžiūri pavojų (Bažnyčiai ir kraštui) išlaisvinimo sąjūdžiuose, pagrįstuose marksistinėmis prielaidomis. Tad jie grįždami parsineša tik sandinistiškų šūkių repertuarą. Senato pirmininkas Thomas P. O'Neill todėl ir sako, kad jis nesutikęs nei vieno misionieriaus, kuris nebūtų absoliučiai priešingas prezidento Reagan'o Vidurinės Amerikos politikai. Matyt, ne tik sandinistų, bet ir išlaisvinimo teologijos sekėjų — misionierių — akyse Jungtinių Amerikos Valstijų valdžia yra didžiausias Nikaragvos priešas. Ne be reikalo kairysis katalikų savaitraštis savo laiku ir rašė, kad “taikos

sajūdžio didžiausia kova yra nugalėti pavojingiausią žemėje žmogų — prezidentą Reagan'ą" (N.C.R., gruodžio 9, 1983). Tokios pat nuomonės yra ir Kremliaus ponai.

7. Taikos sąjūdžiai — pranašų užmojai

Bažnyčia turi pareigą kruopščiai ištirti "laikų ženklus", kad galėtų į juos atsakyti tinkamu būdu. Taikos troškimas ir branduolinio karo baimė yra vienas iš mūsų laiko ženklų. Išties pasaulis nori taikos, ir pasaulis reikalingas taikos. Suprantama todėl, kad Šiaurės Amerikos ir Vakarų Europos katalikų vyskupai viešai, pastoralinių laiškų forma, ir pasisakė šiuo klausimu. Amerikos vyskupų žodžiais, "globalinė branduolinio karo grėsmė yra pagrindinis visuotinės Bažnyčios rūpestis"¹⁴⁴. Iš tikrųjų "ginklų lenktynės yra vienas iš didžiausių žmonių giminės prakeikimų" (*Pastoralinė konstitucija*, nr. 81). Kažin ar berastume žmogų, kuris norėtų pasaulinius konfliktus spręsti atominio karo pagalba. Šiuo klausimu sutaria visi žemės rutulio kraštai. Jų nuomonės skiriasi ne *ar*, bet *kaip* reikėtų branduolinio karo išvengti. Tokiu painiu klausimu ir pačioje Bažnyčioje sutiksime nuomonių įvairumą, nors visi ir laikytusi tų pačių visuotinės moralės dėsnių. Tad nesistebėtina, jei šio krašto katalikai įvairiai reagavo į savo vyskupų ganytojišką laišką taikos ir karo klausimu. Vieni, pvz. Theodore Hesburgh, CSC, McGeorge Bundy, Charles Curran, tą

laišką laiko šauniausiu dokumentu, kokį kada nors Amerikos katalikų hierarchija yra paskelbusi. Kiti — kaip antai, William Mařa, Michael Novak — mano, kad tas laiškas būsiąs žalingas pasaulinės taikos pastangom. Katalikiškoji spauda taipogi šiuo klausimu pasidalino. Kairiojo sparno katalikiškas savaitraštis *National Catholic Reporter* tvirtina, kad Amerikos episkopato formalus pasisakymas taikos ir karo reikalu yra mūsų laikų pats svarbiausias religinis pareiškimas. Priešingai, dešiniosios krypties katalikiškas savaitraštis *National Catholic Register* mano, kad šis dokumentas yra religiškai ir politiškai nenusisekęs, nes jis nepakankamai įvertinęs sovietinę tikrovę. Sovietijos tremtiniui Alexander Ginzburg'ui atrodo, jog vyskupai parėmę raudonųjų pusę. Pagaliau trečioji grupė (Charles Krauthammer, Francois Gorand, Kenneth Himes, OFM) yra nelaiminga dėl to, kad ganytojiškas laiškas nebuvo pakankamai radikalus: tai yra jis aiškiai nepasmerkė “atbaidos” politikos. Tuo tarpu popiežius Jonas Paulius II, dabartinėmis sąlygomis ir tam tikrais apribojimais, laiko “atbaidos” principą morališkai priimtina.

Visos šios nuomonės pavaizduoja skirtingus priejimus, gvildenant atominio karo moralines problemas. Tačiau nei viena iš jų negali šauktis oficialaus Bažnyčios autoriteto. Tiesa, episkopato laiškas išdėsto krikščioniškas perspektyvas ir bendruosius principus, kurie įpareigoja kataliko sąžinę. Tačiau jame svarstoma ir daugybė konkrečių klausimų — kaip štai, dabartinė karo technika, ginklų sistemos, derybų strategijos, taikos siekimo būdai ir t.t., kurie yra tik nuomonės

(politinės ar kitokios) ir todėl neįpareigoja tikinčiojo sąžinės jas priimti. Vis dėlto detalūs siūlymai pastoraciniame laiške nejučiomis paverčia jį politine programa, išreiškiančia vienos grupės perspektyvą. Šiuo atžvilgiu vyskupų laišką reikia laikyti ne visai nusisekusiū. Gal ne be pagrindo ir nusiskundžiama, kad kai kur bendrųjų principų taikyme laiškas yra gerokai supolitintas. Taip atsitikus, sumenkėja pasitikėjimas episkopato moraliniu autoritetu. Be to, tradicinės išminties ir bendrųjų doros dėsnių pritaikymas laikinai tvarkai yra pasauliškių, ne dvasiškių, pareiga ir atsakomybė¹⁴⁵. Apskritai gaunamas įspūdis, jog vyskupų laiškas per mažai pabrėžė sovietinės ir amerikoniškos sistemos skirtumus. Struktūros, ne jos gyventojų, atžvilgiu sovietinė imperija iš tiesų yra blogio imperija. Kas bent kiek yra susipažinęs su Sovietijos istorija, to šis tvirtinimas nei kiek nenustebina. Spaudos ir žodžio laisvės, kaip objektyvaus tiesos šaltinio, nebuvimas; valstybės propaguojamas ateizmas, leidžias tik labai ribotą religijos pasireiškimą; apie 2 milijonai žmonių (ne kriminalinių nusikaltėlių) uždaryti koncentracijos stovyklose; šimtai “gydomų” psichiatrinėse ligoninėse už “politinius nusižengimus”; siaubingos Afganistano skerdynės; Pabaltijo kraštų okupacija... — tai tik keli sovietinės imperijos veiksmų pavyzdžiai. Svarbiausia gi, jie nėra jokie pripuolami nuklydimai, paskirų įstaigų ar asmenų piktnaudojimai, bet būtini, iš pačios sistemos pagrindų išplaukią padariniai. Be jų sistema egzistuoti negalėtų. Todėl tie veiksmai sistemos saugotojų yra sąmoningai suplanuojami ir sistemingai atliekami.

Šiandieninė sovietinė sistema sava struktūra tebėra tokia, kokia ji buvo Stalino laikais. Pasikeitė tik žmonės, ne sistemos prigimtis. Tad techniškai užtektų tik mygtuko paspaudimo Kremliuje, kad visas kraštas sugrižtų į stalininę erą. Štai čia ir glūdi esminis skirtumas tarp sovietinio totalitarizmo ir amerikoniškos demokratijos. Štai dėl ko ir Amerikos episkopato mintys taikos ir karo klausimu pasieks Amerikos, ne Sovietų Sąjungos, ausis. Amerikoniškoji sistema, nors ir nėra be trūkumų, tų socialinių nuodėmių savo politinėje ir ekonominėje struktūroje nėra įteisėjusi. Reikia pripažinti, kad Amerika, kaip tauta, turi nuostabiai jautrią sąžinę. Ji ne vieną neteisėtai užpultą kraštą nesavanaudiškai gynė ir apgynė. Juk ir popiežius Pijus XII įsakmiai pabrėžė (1948 ir 1953 metais), kad tautų šeimos solidarumas draudžia pasilikti neutraliais, apatiškais stebėtojais, kai mažos tautos yra nekaltai užpuolamos. Silpnesnes tautas ginti nuo neteisėtų užpuolimų yra stipresniųjų tautų pareiga. Jungtinės Amerikos Valstijos nenusigręžta nuo šio tarptautinės moralės principo. Kas bent kiek šiuos abu kraštus (Ameriką ir Rusiją) pažįsta, tam visiškai aišku, kuris iš jų sudaro grėsmę pasaulio taikai. "Viena iš rimčiausių vakarietiško taikos sąjūdžio ir jos ideologų klaidų yra užkietėjęs atsisakymas suprasti sovietų valdžios prigimtį... Tai, ką jie girdi apie Rytus, jie aiškina kaip 'karo meto smegenų plovimą' ir nededa jokių pastangų atskirti tai, kas teisybė, nuo to, kas ne. "Šitokią laikyseną", sako Vladimir Bukovsky, "aš galiu charakterizuoti kaip arogancijos ir ignorancijos junginį"¹⁴⁶.

Patrick Glynn, šiandieninėms problemoms tyrinėti

instituto direktorius, taikos sąjūdyje ižiūri tris sroves. Pirmajai srovei priklauso morališkai ir politiškai Amerika apsivylę žmonės. Jie yra Amerikos idealų “numitologinimo” (1960-1980) padara. Pastaroji grupė itin abejoja, ar šio krašto vertybės — gyvenimo būdą, politinę ir socialinę struktūrą, demokratinę santvarką — verta palaikyti ir jas ginti. Šie žmonės labiausiai nepasitiki savos, ne svetimos, valdžios atstovais. Jie juos nuolat įtarinėja ir net ciniškai kritikuoja. Tai daugiausia jauni, mokyti ir pasiturintys individai. P. Glynn panašių nuotaikų žymės atranda Jungtinių Amerikos Valstijų episkopato sielovadiniam laiške apie karą ir taiką. “Apsimesti, kad mes kaip tauta gyvename pagal savo idealus, būtų akivaizdžiai apgavikiška”, išpėja Amerikos ganytojai savo tikinčiuosius (Nr. 251). Antrajai taikos srovei priklauso tie, kurie mano, jog šio krašto branduolinis apsiginklavimas peržengė apsigynimo ribas, įgaudamas ofenzyvinį charakterį. Tokia Amerikos valdžios laikysena neišvengiamai nuvesianti į didesnes atominio ginklavimo lenktynes. Ši grupė tiki, kad abiem galybėm išlaikant atominių ginklų pusiausvyrą, bus išlaikyta taika (*MAD* — “*mutual assured destruction*”). Tarp kitko, sovietai šia teorija niekad netikėjo ir jos nesekė. Jų strategai mano, kad branduolinį karą galima laimėti. Todėl jų ginklavimasis šia kryptimi ir eina¹⁴⁷. Pagaliau kraštutiniai atominio ginklavimo priešai reikalauja vienapusiško Jungtinių Amerikos Valstijų nusiginklavimo. Jie svajoja apie utopinę pasaulio ateitį, daugiau pasitikėdami rusų negu amerikėnų vyriausybe. Jiems neįmanoma įsivaizduoti, kaip kita pusė negalėtų suprasti nusiginklavusios

Amerikos gerų intencijų. Šie “grynieji” idealistai ir pacifistai tikėjosi, kad pastoracinis episkopato laiškas pasisakys besąlygiškai prieš atominių ginklų gamybą ir prieš bet kokią karą apskritai.

Tikslumo dėlei reikėtų skirti tikrąjį pacifizmą nuo pseudopacifizmo. Pirmasis yra beginklinė, bet herojiškiausia kovos forma su užpuoliku. Antrasis gi yra ne kas kita, kaip naivų galvojimą ir egoistinę laikyseną pridengianti iliuzija. Pastarosios grupės politinė aksioma yra vienašališkas nusiginklavimas — sunaikinti turimus atominius ginklus — nepaisant, ką antroji pusė darys. Šioji taikos sekėjų grupė tiki, kad “jei aš esu geras ir teisingas kitam, tai kitas bus geras ir teisingas man”. Beje, šios prielaidos nepatvirtina nei tarpasmeninė psichologija, nei istorija. Iš tikrųjų, “grynieji” idealistai tokio patvirtinimo ir neieško. Mat jie iš viso netiki į sovietinę realybę. Protestantas Jurgen Moltmann, vienas iškiliųjų politinės teologijos atstovų Europoje, užpila ant pseudopacifistų šalto tikrovės vandens: “Kiekvienas, kuris yra pasiruošęs gyventi be ginklų, privalo”, sako jis, “jei bus prie to prieita, taip pat būti pasiruošęs mirti be ginklo... ir atiduoti savo kraštą galimam Gulago—Archipelago režimui”¹⁴⁸. Lyg savų žodžių išsigandęs, autorius susimąsto: “Bet kas gi galėtų priimti tokią atsakomybę?” (Ten pat.) Tačiau naivūs idealistai nelinkę nei susimąstyti, nei apie savo veiksmų padarinius pagalvoti.

Mahatma Gandhi, autentiškojo pacifizmo atstovas, savo mokslą buvo ne tik išmąstęs, bet ir praktikoje išmėginęs. Be ginklų jis britų imperiją paklupdė ant kelių, iškovodomas Indijai nepriklausomybę. Jis nebuvo

naivus svajotojas, bet realus idealistas, gudrus ir didžiai įžvalgus politikas. Jis pažino blogį įvairiais pavidalais, bet reikalavo, kad prieš jį būtų kovojama ne ginklu. Jo įsitikinimu, nesmurtas yra pati didžiausia jėga žmogaus rankose. Žmogus gyvena laisvai tik tada, kai, reikalui esant, jis yra pasiruošęs mirti nuo savo brolio rankų, bet pats jo niekad neužmušdamas. Taigi pagrindinės reikšmės dalykai žmogaus gyvenime yra perkami kentėjimu. “Gali būti, kad kraujo upės turės nutekėti, kol mes būsime laisvi. Bet tai privalės būti mūsų kraujas, ne kitų kraujas. Kentėjimas yra didesnė jėga, negu džiunglių įstatymai. Mat kentėjimas gali pakeisti taip pat ir mūsų priešininkus”¹⁴⁹. Kažin kas būtų įvykę, jei Amerikos episkopatas Gandhi giliai krikščionišką pacifizmą būtų pavaizdavęs visu savo nuogumu? Kažin ar pseudopacifistų tarpe jis būtų iššaukęs dvasinį sukrėtimą ar emocinį nusigryninimą? Žinoma, realistai ir cinikai gal būtų suabejoję Gandhi kovos metodo sėkmingumu. Kažin kaip ta Gandhi taikinga kova už krašto išlaisvinimą būtų pasibaigusi, jei jam būtų reikėję grumtis ne su demokratine Anglija, bet stalinistine Rusija ar hitlerine Vokietija?

Pagaliau kalbant apie taiką, būtų pravartu pasiteirauti, ar tas žodis “taika” reiškia tą patį dalyką Rytams ir Vakarams. Vladimir Bukovsky, vienas iš įžymiųjų Sovietijos disidentų, meta daug šviesos į sovietiškąją taikos sampratą¹⁵⁰. Taika, komunistų supratimu, bus pasiekta tik tada, kai visas pasaulis atsikratys kapitalistinių, imperialistinių ir kitokių darbo liaudies priešų. Tuomet nebūsią jokios priežasties išvaduotiems liaudies žmonėms tarpusavyje kariauti. Tačiau, kol

kapitalistinė sistema egzistuos, karai būsia neišvengiami. Todėl, pasak Lenino, galutinis taikos siekis reiškia ne ką kita, kaip komunistinę pasaulio kontrolę. Tokia yra taikos idėja sovietinės ideologijos šviesoje. Praktinė gi patirtimi, jau nuo revoliucijos laikų sovietai žino žodžio "taikos" magišką galią. Jie išmoko šį galingąjį ginklą panaudoti saviems tikslams. Mat visi žmonės šiapus ir anapus geležinės uždangos aistringai trokšta taikos. Vienok, kai taikos noras pavirsta taikos reikavimu, čia ir dabar, šį momentą ir bet kokia kaina, tuomet taikos siekėjai pasidaro nebelogiški, neracionalūs ir nebepajėgūs ramiai galvoti. Taip nusiteikusius juos, kaip "naudingus idiotus" (paties Lenino nukaltas terminas), galima lengvai suburti taikos kampanijai.

Šitoks sambūris, pvz., įvyko Sofijoje (Bulgarija) 1980 metais, Pasaulinės taikos tarybos vardu. Ten Sovietų užsienio politika, įvilкта į taikos frazeologiją, buvo vienbalsiai visų kongreso delegatų priimta. Prisimintina, kad žymią dalyvių dalį sudarė vakariečiai. Būdinga, kad tame kongrese pagrindinių žmogaus teisių pažeidimu buvo apkaltintos Vakarų šalys, tarp jų ir Jungtinės Amerikos Valstijos. Tokio kaltinimo nebuvo padaryta nei vienai sovietinio bloko valstybei. Minėtas V. Bukovsky pateikia stiprių įrodymų, nušviečiančių Sovietų įtaką vakarietiškam atominio nusiginklavimo sąjūdžiui. Vargu ar pripuolamai po Sofijos kongreso ir išsiliejo protestų bangos (ypač Europoje) prieš Amerikos modernių atominių raketų įvedimą. Antrojo pasaulinio karo pabaigos 40 metų sukaktį, ypač Hirošimos ir Nagasaki tragediją, sovietai taip pat meistriškai nukreipė prieš Amerikos atominį ginklavinimą. Šia proga

Maskvos taikai, gal ir nesąmoningai, pasitarnavo ir Vakarų žurnalistai.

Taikos planavimas, paremtas abipuse pažeidžiamumo pusiausvyra, vakariečiams kelia vis didesnio rūpesčio ir nerimo. Pradėta suprasti, kad tokia strategija padeda totalitaristinei sistemai, bet demoralizuoja demokratijas, sukeldama joms baimę (Sovietai nesilaiko to principo) ir sąžinės neramumą (nekaltų žmonių sunaikinimas). Tuo tarpu tie, kurie turi teroro patirties, tokių moralinių sunkenybių nepažįsta. "Kas nors, turėdamas Sovietų ginkluotų pajėgų kontrolę ir būdamas ištreniruotas terorą panaudoti politiniams tikslams, galėtų geležinėm rankom užvaldyti daugelio Vakarų žmonių giliausius jausmus ir baimę. Jis galėtų juos priversti tikėti, kad branduolinio sunaikinimo baisenybės jau čia pat, nebent jie įtikintų savo vadus padaryti didesnes nuolaidas"¹⁵¹. Iš kitos pusės, Vakarų mokslininkams ir inžinieriams, kaip ir kitiems profesionalams, reikia moralinio pasitenkinimo, kad jie galėtų savo darbą kūrybingai tęsti. Vienok nesibaigias darbas, išrandant vis naujus ginklus ir tobulinant senuosius priešams atkeršyti už savo šalies sunaikinimą, gali pasidaryti demoralizuojančiu veiksmu. Strategija, paremta abipusiu pažeidžiamumu, baimina ir paraližuoja naujų generacijų požiūrį į pasaulį. O kiekviena civilizacija reikalauja iš žmonių pasitikėjimo ta visuomene, kurioje jie gyvena, bei tikėjimo į jos tikslus ir idealus. Beje, abipusinio sunaikinimo strategija taikai išlaikyti graužia pasitikėjimo pamatus Vakarų civilizacijai. Gal dėl to nūdien pasigirsta vis daugiau ir daugiau balsų (Ralph McInerney, Fred Ch. Iklė, Robert Jastrow...),

patariančių Vakarams branduolinių ginklų techniką pakreipti Vakarų gynybai, o ne Rytų puolimui. Prezidentas Reaganas savo “strateginės gynybos iniciatyva” (strategic defense initiative) ta kryptimi ir eina. Galimas daiktas, kad ši “žvaigždžių karo” vizija ir būtų strateginiu ir moraliniu atsakymu į atominio karo grėsmę esamomis sąlygomis. Tuo tarpu būtų naudinga pasižiūrėti, ką daro, norėdamas taiką išlaikyti, katalikiškasis taikos sąjūdžio sparnas Jungtinėse Amerikos Valstijose.

Amerikos episkopato laiške karo ir taikos reikalu nurodomos ir praktiškos priemonės, kuriomis tikintieji galėtų atsiliiepti į taikos iššūkį. Tarp įvairių kitų priemonių ganytojai ragina vyskupijas, parapijas ir mokyklas sudaryti programas, kuriose būtų svarstoma objektyviai ir balansuotai taikos ir karo klausimai. Bet tuo pačiu metu jie išpėja katalikų auklėtojus, kad “mokyti taikos kelių nereiškia ‘silpninti tautos valią’, bet rūpintis tautos siela” (nr. 304). Bet vis dėlto atrodo, kad ir šiuo klausimu Jungtinių Amerikos Valstijų katalikai pasidalino į dvi grupes: į vadinamuosius “sakramentalinius katalikus” ir “socialinius katalikus”. Pirmieji pagrindiniu Bažnyčios tikslu laiko sielų išganymą, o antrieji — socialinį teisingumą, priespaudos panaikinimą ir pasaulio taiką. Pirmieji pasisako už abipusinį nusiginklavimą, antrieji — už nusiginklavimą be jokių sąlygų, bet kokia kaina. Nuosekliai antroji grupė netiki į balansuotą ir objektyvų mokymą taikos ir karo reikalais. Jiems atrodo, kad Amerikai nusiginklavus, bus pasiekta taika, teisybė ir saugumas visai žmonių giminei. Antai keletas pavyzdžių.

Vos tik vyskupų laiškui pasirodžius, Amerikos katalikų kunigų tarybų federacija entuziastingai kvietė suplanuoti ilgalaikę katakezę, kuri užtikrintų, kad “taikos propagavimas taptų katalikų Bažnyčios Jungtinėse Amerikos Valstijose pirminiu dėmesio ir misijos centru”¹⁵². Gi tokio katekizmo turinys svarstytų, kaip “ne smurto būdu pasipriešinti tautos gynybai ir nutraukti ginklavimosi lenktynes”. (Ten pat.) Visa bėda, kad tokia taikos “katekizacija” tegalės būti sustabdytas tik vienas lenktynių dalyvis: Amerika. Gi kitam lenktynių dalyviui — Rusijai — paveikti ji nesiūlo jokių planų ar priemonių. Matthew D. Murphy, JAV ginklų kontrolės ir nusiginklavimo pareigūnas, išstudijavęs taikos medžiagą, skirtą parapijinėms mokykloms, seminarams, konferencijoms, religijos pamokoms, sekmadienių pamokslams, rado, kad ji šališkai, atrinktinai ir klaidingai aiškina vyskupų pastoralinį laišką karo ir taikos reikalui. Jo nuomone, toji medžiaga nudažyta tirštomis pseudopacifistinėmis spalvomis.

“Socialiniai” katalikai pasipriešinimą krašto ginklavimui tęsia simbolizmu ir radikaliu realizmu: nemokėjimu federalinių mokesčių ir net atominių ginklų gadinimu. Seattle arkivyskupas Raymond Henthousen pvz., nutarė mokėti tik pusę savo mokesčių, protestuodamas prieš tariamą Pentagon’o pinigų eikvojimą. Būdinga, kad tas pats arkivyskupas vietinę povandeninių laivų bazę pavadino Puget įlankos Auschwitz’u¹⁵³. Bandoma taip pat steigti rusų-amerikiečių taikos būrelius, apeinant abiejų kraštų valdžias.

National Catholic Reporter laikraštis tokių taikos būrelių priskaito virš 30. Bėda, kad tų būrelių organi-

zatoriai pamiršta ar nežino, jog Sovietų pilietis savo valdžios apeiti negali. Sovietų pilietis gali dalyvauti tik valdžios prižiūrimose organizacijose (kitokių ten nėra), ir tik su valdžios leidimu tegali priklausyti visokiems būreliams, ypač jei juose dalyvauja ir užsieniečiai. Vadinasi, taikos būreliuose amerikietis kalbasi ne su Rusijos gyventojais, bet su jų valdžia. Pagaliau nebalansuota taikos apaštalytė kartais pasiekia tokio naivumo viršūnę, kad, kaip jau buvo minėta, drįsta Amerikos prezidentą Reaganą pavadinti “pavojingiausiu žemėje žmogumi”. Tokius tvirtinimus reikėtų laikyti arba pykčio prasiveržimu ar fanatizmo ženklų taikos idealo vardan. Kaip ten bebūtų, suminėtieji pavyzdžiai rodo, kaip religinė energija įsilieja į politinę veiklą. O politinė veikla apgaubia net ir vaikų auklėjimą.

NEA (National Education Association) organizacija turi paruošusi “taikos programas” (pvz., Choices) vaikams, pradedant vaikų darželio lankytojais ir baigiant vidurinės mokyklos paskutinės klasės mokiniais. Tos programos, kaip ir dalies Vakarų elito pažiūra, paremtos klaidinga prielaida, kad Amerikos ir Sovietų sistemos yra morališkai lygiavertės. Joseph Adelson (psichologijos profesorius) ir Chester E. Finn (pedagogikos profesorius) didaktinę tų programų dalį taip vertina: “Branduolinio karo programa, turbūt sudaryta vaikų baimei palengvinti, iš tikrųjų įpainioja ją (vaiką, A.P.) į baimes, kurių jis, galimas daiktas, dar neturėjo, ir paaštrina tas, kurias jis jau turi. Vaikui pateikiama klaidinga arba klaidinanti politinė informacija, kuri parodo valdžios politiką aikštingą, ar piktdžiugišką, ar neracionalią. Iš vienos pusės, jis

(vaikas, A.P.) yra mokomas bejėgiškumo dorybių; iš kitos gi pusės jis yra verbuojamas mokytojo propagandos tikslams”¹⁵⁴. Nepriklausomų mokyklų sąjunga (National Association of Independent Schools) taip pat ragina privačias mokyklas įsijungti į branduolinių ginklų informacijos programas. Neatsilieka ir katalikiškųjų mokyklų sąjunga, skatindama parapijines mokyklas eiti ta pačia kryptimi. Berods, pačių žalingiausių “taikos katekizacijos” iškraipų kartais prasikiša katalikiškose pradžios mokyklose. Atominio karo isterija, perkelta į mokyklas, palieka gilius emocinius randus bręstančiose asmenybėse. Prisimintina, kad jaunų vaikų vaizduotė yra labai laki. Branduolinio karo baisybių įbauginti, vaikai pradės vaizduotis atominius mygtukus kiekvienam kampe. Jiems rodysis, jog tuos mygtukus gali paspausti kiekvienas ir tokiu būdu sunaikinti pasaulį. Neverta nei minėti, kad toks vaikų “švietimas” prilygsta jų psichologiniam išprievartavimui. Iš tiesų šio krašto vaikų ir jaunimo tarpe vis labiau pradeda rodytis šitokio psichinio išprievartavimo ženklų. Jaunuoliai kartais pradeda net baimintis, kad jiems nebus leista užaugti¹⁵⁶. Pastebėtina, kad rusų vaikai ir paaugliai tokios baimės simptomų nerodo. Mat sovietų valdžia neleidžia nei savo jaunimo, nei suaugusių gąsdinti atominiu sunaikinimu. Ta grėsmės privilegija paliekama tik užsienio politinei propagandai. Psichiatras Robert Coles po ilgesnių tyrinėjimų rado, kad ir šio krašto darbininkų vaikų — baltų ir juodų — branduolinio karo baimė praktiškai nepastebima. Pasak vaikų psichologo David Elkind, ja užsikrečia tik aktyviai “branduolinio užšaldymo”

sąjūdyje veikiančių tėvų vaikai. Pastebėta atominio sunaikinimo baimės simptomų ir vaikuose, priklausančiuose vadinamoms "The Children's Campaign for Disarmament" grupėm. O Tautinės kunigų tarybų federacijos pirmininko kun. B. Johnson'o įsitikinimu, tokie ir panašūs sambūriai bei užsimojimai yra "pranašiškos programos, tarnaujančios taikos reikalui"¹⁵⁷.

Savo ganytojiškam laiške taikos ir karo klausimu vyskupai aiškiai atskiria individualinį pacifizmą nuo institucinio. Pirmąjį jie giria, kaip garbingą asmens moralinį pasirinkimą. Antram jie nepritaria. Jie net primena, kad valdžios yra įpareigtos ginti savo piliečius nuo neteisingo užpuolimo. Būdinga, kad taikos mokytojai, aiškindami vyskupų laišką, pabrėžia ten paminėtą pacifizmą, bet tylomis praeina pro pareigą ginti kraštą nuo užpuolimo. Kai kur tas mokymas, kaip jau buvo užsiminta, virsta propaganda už tam tikrą etinę teoriją, nesutariančią su katalikų socialinės doros pagrindais ir tradicija. Taikos klasėse naudojami vadovėliai taiko tarpasmeninės psichologijos modelį pasaulio tikrovei ir tarptautiniams santykiams išaiškinti¹⁵⁸. Žinome, kad tarpasmeninis modelis į asmenų konfliktą žiūri kaip į abiejų pusių nesusipratimą, komunikacijos stoką, skirtingą tarpasmeninių santykių percepciją. Tokiu būdu geresne komunikacija, gilesniu įsijautimu, atidesniu išklausymu galima dviejų žmonių (sakysim, tarp vyro ir žmonos) sankirtį pašalinti. Tokį modelį pritaikius tarptautinei sričiai, turėtume sakyti, pvz., kad tarp Rusijos ir Amerikos nėra tikrų priešingybių, bet tik nesusipratimai: viena kitos nepažinimas.

Vadinasi, Sovietų Sąjungai ir Jungtinėms Amerikos Valstijoms vienai kitą geriau pažinus, išnyksią tarp jų ir konfliktai. Šitaip bandoma politinę tikrovę su-psichologinti, suvedant realius tų kraštų skirtumus — ideologiją, politinę struktūrą, ekonominę santvarką, vertybes ir interesus — į neįsijautimą ar viena kitos nesupratimą. Beje, šiai teorijai prieštarauja ir istorija, ir politinė realybė. Tarpasmeninės psichologijos pavyzdžio pagalba galima tarptautinius santykius taip gerai pažinti, kaip ilgio matais išmatuoti svorį ar šakučių pagalba išsrėbti sriubos puodą. Ironiška betgi, kad tokį mokymo būdą įprasta vadinti pranašišku.

Nūdien žodis “pranašas” taip nusidėvėjo, kad nebegalima net atpažinti, kas už jo slepiasi: Dievo pateptasis ar susižinojimo išrinktasis. Senajame Testamente, pastebi A. Rubšys, “pranašu buvo laikomas asmuo, per kurį Dievas kalbėjo savo Tautai — Sandoros bendrijai”¹⁵⁹. Vadinasi, pranašas Šventraščio kontekste yra Dievo pašauktas asmuo, kad skelbtų žmonėms tai, ko jie patys savo pastangomis negalėtų atrasti. Taipogi jis kritiškai įvertina, ar ir kiek tautos vadų veiksmai atitinka Dievo valią. Vis dėlto “pranašo pirminis uždavinys yra pasmerkti prasižengimus prieš Įstatymą (dieviškąjį, A.P.)”¹⁶⁰. Sociologas Philip Rieff savąja pranašo apibrėžtimi dar paaiškina Šventraščio mintį. Pasak jo, “tikras pranašas yra pašauktas išsaugoti tai, kas yra naikinama”¹⁶¹. Vadinasi, pranašas pasilieka ištikimu istoriniam palikimui. Juo palaikoma istorijos tiesa. Tačiau jis nėra vien tik praeities tęsėjas, bet ir naujo didelio darbo pradininkas. Kaip toks, jis ateina įvairiais išoriniais pavidalais: mokytojo, filosofo,

rašytojo, valstybininko, kunigo ir t.t. Jis prieina arčiau prie mūsų palikimo ir paskirties mįslingumo. Jis supranta praeitį, gyvena dabartyje, bet vizija pasiekia tolimus ateities horizontus. "Pranašas turi ypatingai aštrų bei skvarbų istorinį jausmą; jis yra tarsi seismografas, žymis tačiau ne gamtos, bet istorijos virpulius bei pakaitas; žymis ne kaip mokslininkas, bet kaip šauklys; žymis ne tam, kad jie pasilikėtų, bet kad būtų pakeisti"¹⁶².

Psichologiškai, pranašas jaučiasi esąs betarpiškai surištas su Dievu ar paskutine Tikrove. Dievo patirtimi ar Absoliutu persunkta pranašo asmenybė įgyja gilią išvalgą ne tik į dieviškų dalykų sąrangą, bet ir į žmogiškų veiksmų lauką. Katalikiškam kontekste pranašu yra tas, kas moka skaityti laiko ženklus Jėzaus Evangelijos šviesoje, intensyviai jaučia savo laikų tragišką padėtį ir nesavanaudiškai pasiaukoja savo krašto, Dievo ir žmogaus tarnybai. Reikia pridėti, kad pranašas nėra tik socialinis ar politinis reformatorius. Jo radikaliais veiksmais ir aistringais žodžiais apsireiškia ištikimybė amžinajai Tiesai ir žmogaus galutinei pakirčiai. Jis nesitenkina tik abstrakčiomis tiesom, kaip tai daro intelektualas, ar tik lojalumu institucijai, kuo pasižymi dvasiškis, bet aistringai siekia tikėjimą, gyvenimą ir religiją įgyvendinti teisingos bendruomenės statyboje. Paprastai, pranašai nesijaučia galutinai atsakingi nei civilinei valdžiai, nei oficialiam dvasiškosios luomui, nei pagaliau viešajai nuomonei. Jie visad pasirenge atiduoti atsakomybę tik vienam Dievui. Deja, kaip tik šiam taške ir slypi pranašui pagunda ir pavojus nuslysti į kraštutinį egotizmą ir net fanatizmą,

pametant objektyvų dalykų mastą; pasidaryti pranašais “amatininkais”, sumaišant savo ar aplinkos valią su Dievo valia. Kitaip tariant, lengva yra pasidaryti klaidingu pranašu, kuris yra ne tik žalingas, bet ir pavojingas.

Populiarias garsenybes šlovinanti kultūrinė aplinka dar padidina pagundą įsiveržti kad ir į klaidingų pranašų eiles. Antai susižinojimo priemonės taip dosniai teikia pranašų titulus. Žinoma, jų kandidatas į pranašus privalo atlikti tam tikras sąlygas. Tačiau sykį pakliuvus į laikraščių antraštes ar televizijos ekraną, yra labai lengva pasiduoti pranašo iliuzijai. O norint tariamo pranašo iliuziją pasilaikyti ir fotografijos aparatų dėmesį į save patraukti, reikia pasirodyti vis su naujais, sensacingais ar net šokiruojančiais tvirtinimais ar veiksmais. Sakysime, katalikų kunigų pasisakymas prieš celibatą, prieš vyskopus, prieš popiežių, už moterų kunigystę ir abortus vis dar patraukia žurnalistų plunksną. Vadinasi, susižinojimo priemonių “pranašo” kalba turi būti sensacinga, radikali ir aistringai pikta. Dar daugiau. Toji kalba ar veiksmai privalo atitikti žurnalistų ir laikraščių leidėjų pasaulėžiūrą ir vartotojų skonį. Visa bėda tik, kad Šiaurės Amerikos leidėjų ir žurnalistų dauguma yra nutolę nuo krašto žmonių bendrųjų vertybių. Tokie dalykai, kaip garbė, pareiga, pasitarnavimas savo kraštui, patriotizmas, jiems dažnai yra svetimi. Ne retai jie pasirodo beesą nutolę nuo tos visuomenės, kuriai jie tariasi tarnauja¹⁶³. Štai sandinistų pasipriešinimo metu Samoza’os režimui Nikaragvoje amerikiečių spaudos korpusas pasodino Jungtines Amerikos Valstijas į kaltinamųjų suolą už tai,

kad praeityje Amerika buvo parėmusi Samoza'os valdžią. Žurnalistai taip pamilo prokuroro rolę, kad net nepastebėjo išpėjančių ženklų, rodančių sandinistų atsidavimą marksistinei ideologijai (doktrinaliniam marksizmui).

Tyrinėtojai Robert Lichter ir Stanley Rothman, apklausinėję 240 žymiausių Amerikos rašto ir elektronikos žurnalistų, rado, kad sekuliaristinė pasaulėžiūra yra vyraujantis žurnalistinio elito bruožas. Vadinasi, jie į įvykius nežiūri ir jų neinterpretuoja amerikiečių daugumos perspektyvoje. O didžiulė šio krašto gyventojų dalis tiki į doros principus, atremtus į religinį pagrindą. Charakteringa, kad 86 procentai žurnalistinio elito prisipažino nelanką arba retai telanką religines pamaldas. Suprantama tad, kodėl krikščioniškos doros principai viešajame gyvenime jiems yra nepriimtini. Vadinamoji liberalinė spauda, pvz., aistringai gynė Amerikos katalikų vyskupų teisę įsijungti į branduolinio nusiginklavimo viešą pokalbį. Bet kai vyskupai atvirai pasisakė prieš abortus, ta pati spauda vyskopus išbarė. Girdi, episkopatas, viešai pasmerkdamas abortus, nusižengęs prieš "šventą" Bažnyčios nuo valstybės atskyrimo principą. Taigi spauda tol bičiuliuojasi su dvasiškiais, kol tie didžiąsias dienos problemas sprendžia sekuliaristinės laiko dvasios šviesoje. Panašiai buvo atsitikę ir su broliais Ber-rigan'ais. Susižinojimo priemonės sulygino tuos du dvasiškius net su Senojo Testamento pranašais. Mat tie abu kunigai buvo radikalčiai užsiangažavę "taikai" Viet-name ir karinės prievolės panaikinimui Amerikoje. Tokia jų pažiūra atitiko ano laiko didžiosios spaudos

politinę liniją. Juk pasipriešinimas Vietnamo gynybai ir Amerikos karinėm pajėgom buvo laikomas didžiuoju ano meto iššūkiu. Sakykim, kad tie abu dvasiškiai, užuot protestavę prieš Pietų Vietnamo karą ir naikinę karinės prievolės šaukimo dokumentus, būtų su tokia pat aistra pasisakę prieš abortus. Tokiu atveju jie būtų apšaukti fanatikais, ir mažai kas apie juos būtų begirdėjęs. Vadinasi, pranašo aliejai jų galvų nebūtų palietę. Gi tarp spaudos pateptųjų yra daug netikrų pranašų.

Antai moterų vienuolių malda į Dievą motiną nėra pranašiškas gestas. Mat malda į motiną Dievą yra ne Dievo meilės, bet feministinės ideologijos atspindys. Melstis į moterį Dievą reiškia melstis ne į žmonijai apsireiškusį krikščionių Dievą. Nerodo tikro pranašo žymių ir spaudoje dažnai reklamuojamas “naujos vienuolės” tipas, seserų Theresa Kane, Jacquie Wetherholt, Donna Quinn... pavyzdžiu. Šis tipas atsisako priimti vyriškos hierarchijos direktyvas. Neturto, skaistybės ir paklusnumo įžadai buvo vyrų sugalvoti, todėl jie ir autentiškai neišreiškia moterų psichologijos. Todėl vyriškieji įžadai turėtų būti pakeisti ar bent išplėsti moteriškais, pvz.: svetingumo ir taikos (politine prasme) įžadais. Naujo tipo vienuolių narės turėtų teisę pasirinkti drabužius (vienuoliškus ar civilinius), gyvenamą vietą ir darbą. “Naujoji” vienuolė beveik be išimties renkasi profesinę karjerą nebažnytinėse institucijose. Pvz., 1966 metais 58 procentai moterų vienuolių dirbo mokyklose. Šiuo metu tas skaičius nukrito iki 23 procentų. Vadinasi, didesnė vienuolių dalis renkasi “kūrybiškesnį” darbą nei jaunimo ir vaikų

mokymą. Šitokios “pažangios” vienuolės nori, kad joms vadovautų ne viršininkės, bet rinktos tarybos. Gi tokios pažangios vienuolijos pagrindine misija bus socialinis teisingumas “politinės sielovados” rėmuose¹⁶⁴. Kas ta “politinė sielovada” yra, galima nujausti iš moterų vienuolių vadovių konferencijoje (Leadership Conference of Women Religious) 1983 metais priimtų rezoliucijų. Taikos rezoliucija, pvz., kvietė vienuoles aktyviai priešintis prieš skraidančių bombų (*cruise missile*) ir “Pershing 2” raketų išdėstymą Europoje. Ten pat buvo pasmerкта Amerikos karinė intervencija Lotynų Amerikoje, drauge raginant “kūrybiškai” sabotuoti Amerikos ginklavimąsi. Tos pačios “politinės sielovados” dvasia misionieriai pagiria sandinistų diktatūrą Nikaragvoj ir “pranašiškai” kritikuoja popiežių Joną Paulių II, Managua’os arkivyskupą, dabar kardinolą Miguel Obando y Bravo, Nikaragvos vyskupų konferencijos pirmininką Pablo Antonio Vega (jau tremtinį), kad jie nesuprantą pilkų vargo žmonių ir sandinistų vizijų.

“Naujos” vienuolės tipas pasirūpina ir moteriška savipilda. Nenorėdama moterišką identitetą prarasti, “naujoji” vienuolė reikalauja feministinės evangelijos. Mat vyriškieji Šventraščio įvaizdžiai bereikalingai nutolina moterį nuo krikščioniško tikėjimo. Kažin ar tik nevertėtų prisiminti, kad motina Teresė, Nobelio laureatė, seka “vyriškąja” Evangelija. Vis tiek ji neprarado nei moteriškos, nei vienuoliškos tapatybės, nenutolo ji nei nuo tikėjimo. Priešingai, ji ir jos vienuolės tiesia tarnaujančias rankas, atiduodamos mylinčias širdis tiems, kurių niekas nenori. Tarp kitko, jos

bendruomenė sparčiai auga, kai tuo tarpu daugelis kitų sparčiai nyksta. „Motinai Teresei gyvenimas yra ne kas kita, kaip padaryti Dievui ką nors gražaus“, rašo Malcolm Muggeridge¹⁶⁵. Jis pats atsivertė į katalikybę, nes motina Teresė davė jam naują krikščioniško gyvenimo viziją.

Regis, skaitytojo galvoje neliks jokių abejonių, kuri iš tų vienuolių užsitarnauja tikros pranašės vardo — „naujoji“ progresyvistė ar „senoji“ tradicionalistė. Pranašės aliejai teka ant Teresės galvos tiesiai iš Dievo rankų. O „naujoji“ vienuolė savo patepimą priima iš terapinės kultūros pirštų. Juk ji visas savo vizijas, idėjas, ideologijas ir veikimo planus pasiskolina iš gyvenamos aplinkos. Norint tuos uždavinius atlikti, jai nereikia tapti vienuole, nes jos vienuoliška gyvenimo vizija ribojasi pasauliečių veikimo lauku ir jų gyvenimo būdu. Ji nepateisina vienuoliškos egzistencijos. Vadinasi, psichologiškai ji yra pasidalinusi tarp tariamos vienuoliškos rolės ir pasaulietiško gyvenimo stiliaus. Ji todėl yra klaidinga pranašė. Be kokios nors bendruomenės tapatybės formos ir tarpusavio solidarumo vienuolijos negali egzistuoti. Dievo meilė ir noras Jį liudyti pasauliui dar tebėra religinio gyvenimo širdimi, nežiūrint kokie pasikeitimai vienuolinio gyvenimo apraiškose beivyktų. Tiesa, pažangioji vienuolė galvoja, jog motinos Teresės modelis yra „pasenęs ir per siauras“, kad juo ji galėtų pasekti. Mat jos šventumas nerodąs „pranašiško kriticizmo“, kitaip tariant, politinio aktyvizmo. Žinoma, kad motinos Teresės kongregacijos veikimo laukas yra siauras, bet jokių būdų nepasenęs. Kiekvienas intensyvus pasišven-

timas savaime susiaurina apaštalavimo lauką, padarydamas jį vaisingą. Būtų klaidinga ir nenormalu, jei visi tą pačią sielovados — apaštalavimo — “specialybę” rinktųsi. Bet taipogi yra tiesa, kad politinis aktyvizmas vienuolijose sumaišo profanines ir sakralines tikroves, supolitindamas religiją ir sureligindamas politiką. Dar blogiau, politinis aktyvizmas padaro iš vienuolio ar dvasiškio jau ne Kristaus tiesos liudytoją, bet politikierių — kurios nors politinės grupės kovotoją. Iš tikrųjų, pasak II Vatikano susirinkimo, vienuolinės būsenos paskirtis yra ta, kad ji “ryškiau visiems tikintiesiems atskleidžia jau šiame pasaulyje esančius dangiškuosius turtus, liudija... naują ir amžiną gyvenimą”¹⁶⁶.

Beje, politinio “pranašo” magija vilioja ir katalikų dvasiškius. Štai, tariamai pranašišku balsu girdėjos ir Tautinės kunigų tarybų federacijos 1984 metų suvažiavime. Aplamai, šitas kunigijos vadų susirinkimas praėjo Romai priešiška dvasia. Kalbėtojai vienas po kito siūlė Bažnyčios visus reikalus spręsti dialogu. Atrodė, lyg jie būtų pasisavinę sekuliarinės visuomenės prielaidą, kuria demokratija padaroma visuotiniu mastu, pagal kurią vertinamos visos žmonių institucijos, įskaitant ir pačią Bažnyčią. To paties dėsniu laikantis, vėl buvo priminta moterų teisė į kunigystės šventimus. Reikalauta, kad prie vyskupų konferencijos būtų įsteigta komisija stebėti Amerikos apsiginklavimą. Gaunamas išpūdis, kad dvasiškių atstovai vietoje sielovados griebėsi politinės kritikos. Tikintiesiems, prašantiems dvasinės duonos, numesta politinių akmenų. Vargu ar būtų galima šiuos kunigų tarybos atstovus įrikiuoti į religinių pranašų eiles. Neatrodo,

kad jų kritikos mastu būtų buvęs Dievo žodis.

Jėzuitas Kenneth Baker, homiletikos ir pastoracijos žurnalo redaktorius, irgi panašiai aprašė 1983 metų vyskupų sinodą Romoje. Nuo sinodo pasirinktos temos, "Susitaikymas ir atgaila Bažnyčios misijoje", buvo toli nuklysta. Daug kalbėta apie pasaulio problemas: smurtą, terorizmą, žmogaus teises, ginklavimąsi, pasaulio išteklių padalinimą ir t.t. Šias sunkenybes tiksliai suprasti ir tuo labiau jas nugalėti vyskupai nėra kompetentingi. Toliau tėvas Baker pastebi: "Ten buvo aiški tendencija vengti tų temų, kurias jie, kaip katalikų vyskupai, turėtų gerai pažinti. Aš turiu galvoje", tęsia jis, "pvz., klausimus apie dangų ir pragarą, Dievo teismą, mirtiną nuodėmę, laikiną bausmę, kylančią iš nuodėmės, dievišką malonę, antgamtinį sielos gyvenimą ir amžiną gyvenimą. Sinode buvo labai mažai kalbėta apie šiuos dalykus"¹⁶⁷. Šie dalykai nėra populiarūs humanistų ar Europos ir Amerikos intelektualų tarpe. Anaip tol, praktikuojantiems katalikams šitie dalykai rūpi.

Šimtmečiais Bažnyčia save laikė įsikūnijusio Dievo tiesos tvirtove ir neklaidinga Šventraščio bei Tradicijos aiškintoja. Dabar ji, neatsižadėdama savo doktrinos, pamažu ima vis labiau ir labiau save perliedinti į moralinės vadovės vaidmenį. Rodos, lyg ji savo elgesiu tikintiesiems sakytų, kad tvirta ir patikima doktrina nebeturinti svarbos krikščionies gyvenime. Esą būtina tik, kad tikintysis keistų savo gyvenimą gėrio link. Iš tiesų šiandienos Bažnyčia Vakaruose savo dėmesį kreipia į praktinius klausimus: į socialines, politines bei etines problemas. Antai 1983 metais Amerikos katalikų

vyskupai išleido pastoracinį laišką karo ir taikos klausimu. Ruošiamas vyskupų ganytojiškas pareiškimas apie Šiaurės Amerikos ekonominę struktūrą ir jos trūkumus. Ketinama atsiliepti sielovadiniu laišku apie moterų padėtį katalikų Bažnyčioje. Vadinasi, praktiniai reikalai — branduolinis karas, abortai, varguolių išvadavimas iš skurdo ir priespaudos — užėmė pirmąją vietą Bažnyčios rūpesčių skalėje. Veiksmas išstūmė mąstymą; etika pakeitė dogmatiką. Intelektualinės įžvalgos užleido vietą praktiniams užsimojimams. Atrodo, kad katalikybė būtų praradusi pusiausvyrą tarp dokrinės ir moralinių Bažnyčios mokslo matmenų. Kai kas net daro išvadą, kad pati Bažnyčia suabejojusi savo skelbiama tiesa, bet nebeturinti drąsos tų “anachronizmų” (dogmų) nusikratyti. Tad ji ir metasi į veiksmą.

Mūsų minėtas Thomas Sheehan kaip tik ir mano, kad katalikų Bažnyčia atsidūrė “tiesos krizėje”. Norėdama iš šios krizės išbristi, ji kryptanti į vadina-
mają “socialinę evangeliją”. Sheehan’o įsitikinimu, socialinės evangelijos skelbimas ir esanti Bažnyčios ateitis. Vadinasi, ji turėtų pagelbėti tikinčiajam ar netikinčiajam nugalėti savanaudiškumą, padaryti žmoniškesnį visuomeninį ir politinį gyvenimą. Žinoma, jėzuitų universiteto filosofas puikiai supranta, kad “tokioje perspektyvoje krikščionybė gali pasirodyti besanti tik mitas, savotiška ‘tiesa’ (‘klaida’), kuri įkvėptų žmones daryti tai, ką visos žmogiškos būtybės privalėtų daryti: būti jautriais, protingais, sumaniais, mylinčiais ir teisingais. Trumpai, ribotais ir istoriniais”¹⁶⁸. Vadinasi, tokia įtaiga nukelia ir katalikiškąją krikščionybę iš antgamtinės į natūralią

plotmę, iš ontologinės į psichologinę tikrovę. Taigi esą nesvarbu, ar krikščionybė yra klaidinga, ar teisinga. Svarbu tik, kad jos skelbiamas mokslas, klaida ar tiesa, padėtų žmogui tapti geresniu. Jei kam nors religinė patirtis sukelia transcendentinius jausmus ir tuo praskaidrina jo gyvenimą, tai tokiu jausmu reikėtų ir "tikėti", nežiūrint ar jis turi objektyvų pagrindą, ar ne. Jei kam tikėjimas į Dievo buvimą padeda pakelti gyvenimo sunkumus, tas tegu ir pasilaiko tokį tikėjimą. Jei pagaliau pomirtinio gyvenimo viltis suteikia žmogui paguodos, tai tegu jis ta viltimi ir gyvena. Taip sakant, terapinė kultūra siūlo katalikiškajai krikščionijai išskirtinai pasidaryti moraline vadove dabarties sunkenybėse, kovotoja už socialinį teisingumą, pažeistų sielų gydytoja, ne išganytoja. Tuomet ji būsianti svarbi ir reikšminga dabarties psichologinei kultūrai. Bet šis reikšmingas vaidmuo dabarties kultūroje krikščionybei bus suteiktas tik tada, kai ji atsisakys savo išganymo misijos. Tokį dykumų gundytojo siūlymą Kristus nedvejodamas atmetė. Ar ir vakarietiškoji katalikybė nesvyruodama paseks savo Steigėjo pavyzdžiu?

BAIGIAMOSIOS PASTABOS: LAIKO BALSAS — DIEVO BALSAS

Pasak Hannah Arendt, “modernioji revoliucijos samprata yra neišskiriamai susijusi su ta nuomone, kad istorijos eiga joje (revoliucijoje, A.P.) staiga iš naujo vėl prasideda. Atsiskleidžia visai naujas, prieš tai dar negirdėtas ar nepasektas, apsakas”¹⁶⁹. Vakaruose toks negirdėtas apsakas paskutiniaisiais dešimtmečiais prasiveržė žmonių galvosenoje, laikysenoje ir elgsenoje. Šią revoliucinę kaitą vakarietiškoje kultūroje pavadino psichologine kultūra, o jos sukurtą žmogaus tipą — psichologiniu žmogumi¹⁷⁰. Skubame betgi pridurti, kad čia vartojamas psichologinio žmogaus terminas nėra psichologijos, bet istorinės sociologijos kategorija. Vadinasi, jos negalima naudoti asmenybės apybraižai ar jos diagnozei, bet tik kultūros analizei, kaip tai daro kultūros istorikai ar istorijos sociologai. Pateikę psichologinės kultūros aprašą, iškėlėme jos neigiamą įtaką Vakarų krikščionijai. Šventraščio

žodžiais, klausėmės šėtono gundymų nūdienės kultūros kalba.

Iš tiesų anie psichologinės kultūros poveikiai krikščionijai nėra vaizduotės padarinys, o tikrovės atspindys. Tai patvirtino ir nepaprastas vyskupų sinodas (1986), pabrėždamas transcendentinės tiesos susilpnėjimą Vakarų krikščionijoje. Transcendencijos pajautimo sumenkimas neigiamai paveikė ir Bažnyčios įvaizdį. Daugelis katalikų į Bažnyčią pradėjo žiūrėti kaip į grynai žmogišką instituciją, panaudotiną socio-politiniams tikslams atsiekti¹⁷¹. Ne kas kitas, o Utrecht'o (Olandijoje) arkivyskupas teigia, kad pasauliškiai, užimantys atsakingas vietas Bažnyčios organizacijoje, laiko save katalikais. Deja, "daugelis iš jų tokiais jau nebėra", pastebi sielų ganytojas¹⁷².

Anaiptol laiko dvasia nėra vien tik šėtono balsas. Per ją kalba ir Dievas. "Dievas juk veikia ne tik antgamtiškai. Pasaulio istorija taip pat priklauso jo mįslingai valiai"¹⁷³. Taigi krikščioniškoji religija neišvengiamai nešasi savyje ir laiko dvasią. Tarp jos ir religijos yra būtinas ryšys. Sakysime, dievišką tikrovę žmogus tegali suvokti tik iš jo pasaulio (jutiminio, visuomeninio) pasiimtų sąvokų ir įvaizdžių pagalba. Žinia, protingasis gyvūnas pajėgia pažinti absoliutinę Tiesą. Tačiau amžiną Dievo žodį jis tegali pasiekti tik iš tam tikros laiko perspektyvos. Žmogus mat visuomet egzistuoja vietoje ir laike, istorijoje ir kultūroje. Šiuo atžvilgiu jis negali iš savo kailio išsinerti. Taigi kiekvienas istorijos laikotarpis Dievo pavedimu turi mums ką pasakyti. Pagaliau ir pati Bažnyčia yra ne kas kita, kaip erdvėje ir laike gyvenęs Kristus.

Jei laiko dvasia paliečia religiją, tai, savo ruožtu, ir religija yra įtakai laiko dvasiai. Krikščioniškos religijos įtaka laiko dvasiai ryškiai matėsi tikėjimo amžiuje. Anaipol ji nenustoja veikusi žmogų ir tada, kai jis nuo Dievybės nusigręžia. Žmogus mat savo giliausia prigimtimi yra garbintojas. Jis garbina arba Dievą arba dievus. Tapęs netikinčiu, jis žemės dalykus iškelia į absoliutinių vertybių viršūnę. Tuomet valstybė, tauta, rasė, ūkis, laisvė, pažanga, meilė... virsta jo gyvenimo dievais. Psichologinis žmogus, pvz., ima dievinti savąjį "aš". Juk ir moderniosios ideologijos yra ne kas kita, kaip užmaskuotos religijos. Kun. Viktor Schurr ir daro išvadą, kad "nėra laiko dvasios be religijos ar be jos pakaitalo"¹⁷⁴.

Jean Paul Sartre stebėjosi, kad Dievui mirus žmogus vis dėlto ateistu netapo. Transcendencijos tyloje religiniai poreikiai pasiliko net ir modernaus žmogaus prigimtyje. Kaip vakar, taip ir šandie šis faktas tebėra didžiausiu žmogaus klausimu. Iš tiesų žmogus yra ir paliks begalinės Būties kūrinį, nešiojančiu savyje amžiną klausimą; mirstančiu gyvūnu su pretenzija į amžinybę. Dievas, amžinybė ir žmogaus nemarybė tai vis "tie prakeikti amžinieji klausimai", nuo kurių net ir psichologinis žmogus, atrodo, pabėgti neistengs. Vadinasi, ir psichologinėje kultūroje net ir per psichologinio žmogaus tipą gali kalbėti Dievas. Juk laiko dvasios srovės nėra taip pasaulio suteršiamos, kad tikėjimu persunktu kritišku kostuvu nebūtų galima jas išgryninti. Tas pats dėsnis tinka ir dabartinei Vakarų kultūrai. Ir jos išgrynintuose vandenyse galime pamatyti Dievo atspindį ir išgirsti jo balsą. Štai keletas

pavyzdžių.

Kritiškai vertindami pavyzdžiais parodėme psichologinio mentaliteto neigiamą įtaką krikščionijai. Antra vertus, nūdienos minties, valios ir jausmų išraiškos (laiko dvasia) skatina tikinčiuosiuose religinę brandą. Šiandienos žmogų, pvz., traukia gyvenimo artuma. Jis nori matyti, girdėti, jausti, paliesti, pergyventi. Šis gyvenimo artumos troškis prasiveržia įvairiose plotmėse: pojūtinėje, tarpasmeninėje, dvasinėje. Žmogų žavi tai, kas iš gyvenimo ateina, kas jame gyvybę žadina ir skleidžia gyvastingumą. O toks psichologinis polinkis pilnai atitinka krikščionybės dvasią. Krikščioniškoji religija juk nėra nei pasaulėžiūra, nei ideologija, nei pagaliau jokia etikos mokslų sistema. Ji net nėra kelias į gyvenimą, bet pats gyvenimas, peržengias šiapusinės egzistencijos ribas. Vadinasi, gyvastingos egzistencijos noras galėtų savo siekinį atrasti krikščionių religijoje, sambūvyje su Kristumi. Šia linkme, pvz., eina krikščioniškieji karizmatikai. Neatsitiktinai jų sąjūdis išaugo psichologinės kultūros klimato.

Anot šv. Augustino, Dievo miestas, statytas iš meilės Dievui, nustūmė žmogų į šalį. Žemės miestas, statomas iš meilės žmogui, pastūmė Dievą į šalį. Vatikano II susirinkimas siekė atstatyti pagarbą ir dieviškam asmeniui, ir žmogiškajam 'aš'. Nūnai modernioji psichologija (ypač *selfpsychology*) Vatikano II reformoms pasitarnavo paaiškindama autentiškos savipildos sampratą. Tikroji savęs meilė ir savipilda būtinai reikalauja kitų: Dievo, bendruomenės, asmens kilmės šaknų, tradicijų (religinių, tautinių, kultūrinių)... Šie 'kiti' sujungia

žmogų su tais šaltiniais, kurie maitina jo dvasią ir jo individualybę. Žymi krikščioniško atsinaujinimo dalis ir vyksta individualinės savibrandos ir savipildos srityse. Ypač gydomos ir laisvinančios įtakos padaryta tiems, kurie buvo psichologiškai ir dvasiškai engiami. Šiandieninės psichologijos dėka itin naujų išvalgų atsiekta emocijų lauke. Suprasta, kad net ir 'negatyvinės' emocijos (pvz., pyktis) yra žmogiškos dvasios išraiškos. Jos yra svarbūs ištekliai asmenybės augimui ir krikščioniškam brendimui. Apskritai terapinės psichologijos poveikyje visiškai pasikeitė teoretinis ir praktinis sielovadinės teologijos veidas. Pradėta net kalbėti apie psichoteologiją (B. Bush), taikant ją emocinių sutrikimų gydymui religinguose žmonėse, ypač dvasiškiuose ir vienuoliuose. O dvasinio ugdymo ir ugdymosi pratybose akcentuojama vidinė motyvacija, ne išorinės taisyklės.

Nūdienos visuomenėje ir bažnytinėse bendruomenėse sumenko pagarba autoritetui; nukrito paklusnumo vertė. Tačiau tuo pat metu pradėta Bažnyčioje ieškoti naujų autoriteto ir klusnumo įvaizdžių bei pavidalų. Šiam tikslui žymiai pasitarnavo modernioji psichologija (R. Sennett). Nuplėšta paternalistinio autoriteto kaukė, kuria dažnai dengdavosi pasaulietiški ar bažnytiški valdovai. Suprasta, kad valdžią ir klusnumą jai tegalima teoretiškai pagrįsti ir veiksmingai įgyvendinti tik didesnio gėrio (bendruomeninio ir individualinio) šviesoje.

Civilinių teisių įtakoje ir individualinio 'aš' teigimo poveikyje feministinio sąjūdžio vilnelės pasiekė ir katalikų Bažnyčios duris. Vis daugiau ir daugiau

moterų įsijungia į pastoracijos darbą. Tokį sielovados išplėtimą laikoma vaisingu reiškiniu (E.E. Whitehead). Žinia, moterų įsijungimas į tiesioginę sielovadą sukėlė nemaža įtampos dvasiškijos ir net pasauliškių tarpe. Daugumoje sunkenybės atsiranda ne dėl to, ką moteris daro, bet dėl to, kad ji yra moteris vyriškoje pastoracijoje. Sandora bus atsieкта, kai moterys ir vyrai pakeis galvosenas vieni kitų atžvilgiu — kai ims vieni į kitus žiūrėti ne kaip į priešiškas įsiveržėlių ir engėjų kategorijas, bet kaip į skirtingus asmenis, to paties Dievo pašauktus darbininkus.

Priešvaticaninėje eroje katalikų liturgija buvo persotinta “Dievo buvimu”. Turėjome nuolatinę Dievo prezenciją tabernakulyje ant altoriaus. Kryžiai, žvakės, relikvijos, statulos, paveikslai... taip pat buvo jo buvimo ženklai. Tikintieji palaiminimo pamaldose galėjo Kristų “akivaizdžiai” matyti. Liturginės reformos tuos Dievo ‘buvimo’ ženklus nuo altorių pašalino. Kai kam dėlto atrodė, kad katalikybė slystanti į protestantizmą. Kiti jautė, kad liturginės reformos padarė vietos tinkamesniems Dievo garbinimo pavidalams. Tiesą pasakius, senieji liturginiai simboliai daugeliui jau buvo tapę tik pamaldžiais gestais. Psichologiškai Dievo “pasitraukimas” ir “sugrįžimas” yra religinio brendimo kelias. Dažnai asmenys praranda tikėjimą, kai į paauglio gyvenimą pradeda laužtis suaugusio patirtis. Tačiau ir “netikėjime”, kaip izraelitai dykumoje, bręstantis žmogus, nors ir miglotai, jaučia Dievo buvimą. Aplamai Dievo “pasišalinimo” patirtis yra svarbus veiksnys krikščioniškam tikėjime (Kristaus mirtis, jo į dangų įžengimas ir t.t.). Manoma, kad ir religinių

simbolių pratuštinimas, liturginės reformos metu, atitiko Dievo "pasišalinimo" poreikius žmonių psichėse. Pratuštinus šventyklas, padaryta vietos Dievo "sugrįžimui" kitomis formomis. Juk individo, o gal ir bendruomenės religinis brendimas eina per dykumų krizę (M. Marty).

Laiko dvasios pėdsakai bene ryškiausiai išsipaudė teologijos moksluose. Radikali permaina įvyko turinyje, metode ir priėjime prie svarstomojo objekto. Visos šios permainos buvo padarytos atsiliepiant į laiko dvasią, kurios centriniu rūpesčiu yra žmogus. Jei senoji teologija žiūrėjo visų pirma į Dievą savyje ir jo santykius su žmogumi, tai šiandieninė teologija savo dėmesį nukreipė į žmogų ryšyje su Dievu. Vadinasi, ji stipriai pabrėžia konkrečius žemės dalykus. Vakarų pasaulio demokratinės nuotaikos, pvz., buvo stipri paskata naujoms teorijoms ekleziologijoje. Akademinė laisvė mokslo institucijose, individo saviraiškos akcentavimas aplinkoje prisidėjo prie plačių laisvių teologiniuose svarstymuose. Be kita ko, psichologijos mokslų pažanga įgalino gilesnes išvalgas ir moralinėje teologijoje.

Pagaliau reikėtų paminėti, kad sekuliarinis humanizmas yra daug nuveikęs socialinio teisingumo srityje. Jis, kaip tas Evngelijos sūnus, atsisakė dirbti Tėvo vynuogyne, bet vėliau apsigalvojo ir ten nuėjo dirbti (Mt 21, 28-31). Šia prasme jis vykdo 'Dievo valią'. Socialinio teisingumo baruose ir krikščionys galėtų iš jo pasimokyti. Vienok humanistų sociopolitinius užmojus sekanti išlaisvinimo teologija neprivalo pamiršti, kad išlaisvinimas savo esmėje yra žmogaus išlaisvinimas iš nuodėmės ir mirties per Kristaus atpir-

kimą. Tik aiškiai supratusi šią atpirkimo dovana laisvinimo teologija gali kalbėti apie moralinius ir politinius dalykus. Politinis vyksmas pats savyje juk nėra išganomasis vyksmas. Vadovavimas visuomenei politiniuose ir ekonominiuose reikaluose nėra Bažnyčios nei pirminė, nei tiesioginė užduotis. Anuot Juozo Girmiaus, “pirminė krikščioniškos dvasios vieta yra pats žmogus, o ne mokslinės teorijos, visuomeninės ideologijos, politinės santvarkos etc.”¹⁷⁴. Negana to, nepamirština, kad krikščionys neturi politinės išminties monopolio. Iš kitos pusės, istorinė patirtis liudija, kad išlaisvinimai, vedami pasaulėžiūrinių grupių, neigiančių transcendentinį žmogaus pašaukimą, išvirto į naujos vergystės ir teroro formas.

Nuo Vatikano II laikų Bažnyčia ieško vienybės tarp religijos ir kultūros. Mat “prarasdama ryšį su kultūra, religija savaime praranda ryšį ir su gyvenimu”¹⁷⁵. Vis dėlto religija negali save sutapatinti su jokia kurios nors vietos ar istorinio laikotarpio kultūra. Taipogi būsimoji krikščioniška kultūra jau nebegalės būti klerikalinė kultūra, kuri buvo reikalinga tik pereinanam laikotarpiui — tol kol krikščioniškieji pasauliškai pasidarė “pilnamečiais”. Nūdienos nukrikščioninta kultūra tegali būti krikščioniškai “sekuliarizuota” tik pasauliečių ir tai tokių, kurie patys žerėtų asmeniško tikėjimo ugnimi.

CITATŲ ŠALTINIAI

I skyrius:

VAKARIETIŠKOS KULTŪROS BRUOŽAI

1. Šioje knygoje vartojami žodžiai — povatikaninė katalikybė, povatikaninis laikotarpis — ribojasi II Vatikano prarastomis reformomis ir po jų sekusiu laikotarpiu, prasidėjusiu apie 1965 metus (II Vatikano visuotinio Bažnyčios susirinkimo uždarymo metai). Žodžiai — psichologinis ir terapinis — vartojami šioje knygoje kaip sinonimai (tos pat reikšmės terminai). Jie abu nurodo psichinės gerovės pabrėžą individo ir visuomenės gyvenime.
2. James Turner, *Without God, Without Creed: The origins of unbelief in America*, Baltimore: The John Hopkins University Press, 1985, p. 3.
3. Sovietinis marksizmas turi formaliniu atžvilgiu visas visuotinės religijos žymes: 1. pilną (tariamai) žmogaus pasaulio viziją; 2. „apreiškimą“, jo vystymąsi, kanoniškus tekstus (Marx'o ir Engels'o raštai); 3. pranašą ir jo mokinius (Marx'ą, Engels'ą, Lenin'ą, Stalin'ą...); 4. neklaidingus „apreiškimo“ aiškintojus

(komunistų partiją su generaliniu sekretoriumi priekyje); 5. apeigas (vėliavas, kalbą, 'maldas', 'šventuosius'...); 6. teologiją (gimtąją nuodėmę ir atpirkimą istorinėje-socialinėje perspektyvoje); 7. eschatologiją (tobulos teisingos visuomenės viziją "laikų pabaigoje"); ir pagaliau 8. heretikus (atskalas nuo "tikrojo marksizmo").

4. Gerald O'Collins, S.J., *The Theology of Secularity*, Notre Dame: Fides Publishers, 1974, p. 85.
5. Terry Eastland, "In Defense of Religious America", *Commentary*, June 1981, p. 42.
6. James Turner, op. cit., p. 269.
7. Ibid., p. 243.
8. Ibid., p. 232.
9. Ibid., p. 249-50.
10. Philip Rieff, *The Triumph of the Therapeutic: Uses of faith after Freud*, New York: Harper & Row, 1966, p. 40.
11. Žr. Antanas Paškus, *Asmuo ir laisvė*, Chicago: Ateitis, 1984, p. 64-82.
12. Žr. Philip Rieff, op. cit., ypač 1-mas skyrius, p. 29-48.
13. Christopher Lasch, *The Culture of Narcissism: American life in an age of diminishing expectations*, New York: W. W. Norton, 1978, p. 228.
14. Štai keletas populiariosios psichologijos (pop psychology) pavyzdžių. N. Monath, *Know What You Want and Get It!*, New York: Simon and Schuster, 1984; W. Dyer, *The Sky's The Limit*, New York: Pocket Books, 1980; J. Baer, *How to Be an Assertive Woman in Life in Love and on the Job*, New York: Signet Books, 1976; Joyce Brothers, *How to Get Whatever You Want of Life*, New York: Ballantine Books, 1978; P. Willbur and F. S. Caprio, M.D., *How to Enjoy Yourself: The Antidote Book to Unhappiness and Depression*, Engelwood Cliffs, N.J.: Prentice Hall, 1982; N. Hill, *You Can Work Your Own Miracles*, New York: Ballantine Books, 1983. Iš šių knygelių pavadinimų galima lengvai atspėti, kad čia kalbama apie paguodą ir savipildą.

15. Patikrinti faktai liudija, kad Sovietų Sąjungoje net psichiatrija tarnauja valdžiai. Sovietų sistemai priešiškiems asmenims duodama protinės ligos diagnozė. Uždarius į psichiatrinę instituciją, tokie "ligonys" gydomi chlorpromazine'u, halperidol'iu, sulfazin'u prievarta. Šitie chemikalai sukelia depresiją, skausmingą raumenų tvikčiojimą, aukštą temperatūrą ir t.t. Plačiau, žr. *U.S. News and World Report*, July 23, 1984; Walter Reich, "Soviet psychiatry on trial", *Commentary*, January 1978, p. 40-48; Kęstutis Trimakas, "Psichiatrijos piktnaudojimas Sovietų Sąjungoje", *Aidai*, lieparrugpjūtis, 1981, p. 221-228; Stephen Faraone, "Psychiatry and political repression in the Soviet Union", *American Psychologist*, October 1982, p. 1105-1111.
16. "The shadow government operating on Capitol Hill", *U.S. News and World Report*, June 27, 1983, p. 63.
17. Žr. "Can't anybody here run a war?", *U.S. News and World Report*, February 27, 1985, p. 35-39; "U.S. Military's struggling on a bloated officer corp", *U.S. News and World Report*, April 8, 1985, p. 35-37.
18. Žr. "Who cares about deficits?", *U.S. News and World Report*, February 13, 1984, p. 72.
19. Richard E. Morgan, *Disabling America: The "rights industry" in our time*, New York: Basic Books, 1984, p. 3.
20. Šis klausimas išsamiai nagrinėtas Frank Sorouf'o veikale *The Wall of Separation: The Constitutional Politics of Church and State*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1976. Žydai yra įsitikinę, kad jiems būtų geriau gyventi sekuliaristinės negu religinės kultūros krašte. 1980 metais Amerikos žydų kongresas teismo keliu bandė įrodyti, jog pagal konstitucijos pirmąją pataisą katalikai neturi teisės dalyvauti demokratiniame politinio gyvenimo procese. Amerikos teismai šį žydų kongreso (American Jewish Congress) tvirtinimą atmetė. A.J.C. prisidėjo daugiau negu bet kokia kita organizacija Amerikoje, neigdama pirmosios pataisos (konstitucijo-

je, A.P.) tėvams pripažintą teisę į savo vaikų švietimą, daro išvadą V. C. Blum, S.J., politinių mokslų profesorius (*Catholic Twin Circle*), June 30, 1985.

21. Žr. Gerald Grant, "Children's rights and adult confusions", *The Public Interest*, Fall 1982, p. 91.
22. Richard E. Morgan, op. cit., p. 73.
23. Roger Starr, "Crime. How it destroys, what can be done", *The New York Times Magazine*, January 27, 1985, p. 19.
24. Christopher Lasch, op. cit., p. 185.
25. Susan Seidner Adler, "Bribing delinquents to be good", *Commentary*, October 1981, p. 61.
26. Reikia pastebėti, jog yra ir kitokių pataisos programų. Vienu iš pačių sėkmingiausių pataisos būdų reikia laikyti realybės terapiją (William Glasser). Ten asmuo privalo prisiimti savo veiksmo pasekmes. Jam padedama suprasti savo klaidą ir atrasti kitą veiksenos būdą. S. S. Adler aprašytas priėjimas prie nusikaltėlių terapijos yra būdingas 'terapinio mentaliteto' laikysenai.
27. Daniel Yankelovich, *New Rules: Searching for self-fulfillment in a world turned upside down*, New York: Random House, 1981, p. 3.
28. Dalis žmonių tai daro besikeičiančių krašto ekonominių sąlygų verčiami. Maža dalelė, 2 ar 3 procentai, amerikiečių, pasitraukę iš miestų, pasirinko paprastesnį gyvenimo stilių vienminčių grupėse, toli nuo viešumos.
29. Daniel Yankelovich, op. cit., p. 87.
30. Salvatore R. Maddi, *Personality Theories: A comparative analysis*, Homewood, Ill.: The Dorsey Press, 1972, p. 107.
31. Benedict J. Groeschel, *Spiritual Passages: The psychology of spiritual development*, New York: Crossroad, 1983, p. 95-96.
32. George Steiner, *Nostalgia for the Absolute*, Toronto: CBC Publications, 1974, p. 6.
33. Walter Nigg, *The Heretics*, vertė R. C. Winston, New York: Alfred Knopf, 1962, p. 402. Originalas, pavadintas "*Das Buch der Ketzer*", pasirodė 1949 metais.

34. Žr. George S. Hendry, "Possible reasons for teenage suicide", *The New York Times*, November 16, 1984.
35. 'Išlaisvintos' aplinkos knygos, muzika, filmai kartais net skatina jaunuolius į savižudybę. Pavyzdžiui, Elton John'o albumas "Honky Chateau"; Pink Floyd'o albumas "The Wall"; filmai: "An Officer and a Gentleman", "Sophie's Choice"; Richard Bach *Illusions*, Dell, 1979.

II skyrius:

PSICHOLOGINĖS KULTŪROS PĖDSAKAI KATALIKYBĖJE

1. *L'Osservatore Romano* (angliška laida), July 10, 1972.
2. Antanas Maceina, *Bažnyčia ir pasaulis: bažnytinio gyvenimo kaita po II Vatikano susirinkimo*, kritinis skerspjuvis, Chicago: Draugas, 1970, p. 147.
3. Edward Schillebeeckx, *God Among Us: The Gospel proclaimed*, vertė J. Bowden, New York: Crossroad, 1983, p. 128.
4. Gregory Baum, *Religion and Alienation*, New York: Paulist Press, 1976, p. 283. Taip pat p. 270-73.
5. Charles R. Meyer, "The Logos in time and in eternity — symbolism and systems analysis", *Chicago Studies*, Spring 1980, p. 79.
6. Hans Küng, *On Being a Christian*, vertė Ed. Quinn, Garden City, N.Y.: Doubleday, 1976, p. 446.
7. Jean Galot, "Schillebeeckx, What is he really saying about Jesus ministry?", *National Catholic Register*, October 23, 1983, p. 10.
8. James Hitchcock, *Catholic Chronicle*, March 12, 1983.
9. Ernst H. Sommerfeld, "Institutional religion: Aid or handicap to progress?", *The Humanist*, May-June, 1985, p. 6.
10. Žr. Thomas Sheehan, "Revolution in the Church", *The New York Times Book Review*, June 14, 1984, p. 35-39.

11. Žr. George A. Kelly, *The Crisis of Authority: John Paul II and the American bishops*, Chicago: Regnery Gateway, 1982, ypač 59-71 puslapiuose.
12. Plg. George A. Kelly, op. cit., p. 20.
13. Richard P. McBrien, "Rahner — our ambiguous 'best theologian' ", *National Catholic Reporter*, April 1974, p. 13.
14. Avery Dulles, S.J., *A Church to Believe In: Discipleship and the dynamics of freedom*, New York: Crossroad, 1983, p. 131.
15. George A. Kelly, op. cit., p. 27.
16. *Our Sunday Visitor*, November 20, 1984, p. 4.
17. Ši vienuolių reakcija buvo aprašyta *N. C. Register*, June 17, 1984. Primintina, jog NCAN (National Conference of American Nuns), įsteigta 1969 m., turi 1800 narių. Tuo tarpu visose Jungtinėse Valstijose priskaitoma apie 118,000 moterų vienuolių.
18. Cit. Pius Raymond Regamey, O.P., *Renewal in the Spirit: Rediscovering the religious life*, vertė D. L. Latz, Boston: St. Paul Editions, 1980, p. 212.
19. Vysk. Vincentas Brizgys, *II Vatikano mintys ir lietuviai susirinkime*, Krikščionies gyvenime leidinys, 1982, p. 36.
20. Antanas Maceina, op. cit., p. 71-72.
21. Žr. George A. Kelly, op. cit., p. 40.
22. Avery Dulles, S.J., op. cit., p. 115.
23. "Voices in the Desert" organizacijos dviejų puslapių skelbimas buvo įdėtas *National Catholic Reporter* savaitraštyje, June 22, 1984, p. 7.
24. Pierre Solignac, *The Christian Neurosis*, vertė J. Bowden, New York: Crossroad, 1982, p. 92.
25. Edward Schillebeeckx, *The Real Achievement of Vatican II*, vertė H. J. Vaughan, New York: Herder and Herder, 1967, p. 19.
26. Žr. Herman Vera, *Professionalization and Profesionalism of Catholic Priests*, Gainesville, Fla.: University Press of Florida, 1982.

27. *Pope John XXIII Seminary News*, Weston, Mass., October 1982.
28. Paimta iš pravesių apklausinėjimų anketų, House of Affirmation, International Therapeutic Center for Clergy and Religious, Whitinsville, Mass., December 22, 1983.
29. Žr. Antanas Maceina, *Krikščionis pasaulyje: pasauliškio vaidmuo išganymo istorijoje*, Krikščionies gyvenime leidinys, 1973, p. 312-324; To paties autoriaus, "Aukotojas ar seniūnas? Atsakymas A. Rubikui", *Aidai*, 1975, nr. 6, p. 248-255; Augustinas Rubikas, "Kunigystės ir klerikalizmo klausimu, A Maceinos knygą skaitant", *Aidai*, 1975, nr. 6, p. 241-248.
30. Antanas Maceina, "Aukotojas ar seniūnas? Atsakymas A. Rubikui", *Aidai*, 1975, nr. 6, p. 249.
31. Augustinas Rubikas, op. cit., p. 245.
32. Ibid., p. 255.
33. Žr. *Our Sunday Visitor*, November 20, 1983, p. 5. Pabrėžtina, kad čia visų pirma kalba eina ne apie juridinę, bet apie ontologinę galią šv. mišias aukoti.
34. Ibid., p. 255.
35. Jude P. Dougherty, "Conceptions of the priesthood and the difference they make", *Homiletic and Pastoral Review*, p. 50.
36. Thomas Caserta, "The Priest as presence", *Human Development*, 1984, Vol. V, nr. 2, p. 15.
37. Žr. Arch Puddington, "Totalitarianism today", *Commentary*, December 1984, p. 35-36.
38. Žr. *NFPC*(National Federation of Priests' Councils) *News Notes*, March 1983.
39. *NFPC News Notes*, May-June 1983, p. 2.
40. Ibid., p. 3.
41. Žr. Jude P. Dougherty, op. cit., p. 54.
42. Vysk. Vincentas Brizgys, op. cit., p. 49.
43. Žr. *NFPC News Notes*, September 1983.
44. *Catholic Universe Bulletin*, November 17, 1978, p. 7.
45. Michael Novak, *Confession of a Catholic*, New York:

- Harper and Row, 1983, p. 31.
46. Žr. Hans Küng, *Infallible?: An inquiry*, vertė Ed. Quinn, Garden City, N.Y.: Doubleday, 1971.
 47. Žr. August Hasler, *How the Pope Became Infallible: Pius IX and the politics of persuasion*, vertė P. Heinegg, Garden City, N.Y.: Doubleday, 1981.
 48. *The Economist*, July 27, 1985, p. 27.
 49. *II Vatikano susirinkimo dokumentai*, vertė prel. Vytautas Balčiūnas ir Anicetas Tamošaitis, S.J., Boston, 1967, I t., p. 107 ir p. 109.
 50. Plg. George A. Kelly, op. cit., p. 20.
 51. Avery Dulles, S.J., op. cit., p. 127.
 52. William M. Shea, "Revisionist foundational theology", *Anglican Theological Review*, 1976, t. 58, nr. 3, p. 267.
 53. Cit. *Overview*, Thomas More Association, May 1982, p. 2.
 54. Žr. Antanas Maceina, "Gimtoji kalba liturgijoje. Teologinė kalbinių paskaitų vertė", *Aidai*, 1984, nr. 4, p. 197-205.
 55. Thomas Sheehan, op. cit., p. 36.
 56. John Shea, "Introduction: experience and symbol, an approach to theologising", *Chicago Studies*, 1980, Vol. 19, nr. 1, p. 5.
 57. Šitokią galvojimo kryptį pailiustruoja Don Cupitt savo knygoje *Taking Leave of God*, 1981. Joje siūloma atsisakyti teologinio realizmo, paliekant objektyvaus Dievo sąvoką, ir bandyti įgyvendinti religines vertybes šiame gyvenime.
 58. Antanas Maceina, *Filosofijos kilmė ir prasmė*, L.K.M.A. leidinys, Roma, 1978, p. 260.
 59. Ibid., p. 59.
 60. Žr. *The Hartford Courant*, September 13, 1984, p. A 19.
 61. James Hitchcock, *What is Secular Humanism?*, Ann Arbor, Mich.: Servant Books, 1982, p. 75.
 62. Žr. Eugene Kennedy, *A Sense of Life, A Sense of Sin*, Garden City, N.Y.: Doubleday, 1975, p. 141. Taip pat žr. "Why cheating is on the rise in U.S.?", *U.S. News and*

- World Report*, March 5, 1984; "Cheating, and American pastime", *The Chronicle*, August 29, 1983; "Workers who steal time — a \$98 billion drain", *U.S. News and World Report*, February 23, 1981; "Taking time off from the work is a form of cheating too", *The Hartford Courant*, March 4, 1984; "A nation of thieves?", *U.S. News and World Report*, March 23, 1981; "Smuggling aliens into U.S. — booming business", *U.S. News and World Report*, September 13, 1982.
63. Eugene La Verdiere, S.S.J., "The need for salvation: a New Testament perspective", *Chicago Studies*, 1982, Vol. 21, nr. 3, p. 228.
64. Michael Novak, op. cit., p. 135.
65. Ekskunigas Philip Berrigan, pasižymėjęs protestais prieš Vietnamo karą ir prieš Amerikos ginklavimąsi, gyveno drauge su savo dabartine žmona (eksvienuoje) prieš formalias vedybas. (J. Hitchcock, *Catholicism and Modernity*, p. 149).
66. Žr. *New Times* (Toronto), November 20, 1977, p. 8.
67. *Time*, January 9, 1984, p. 28.
68. Plg. Š. Amerikos vyskupų pastoracinį laišką "Catholic Higher Education and the pastoral mission of the Church", *Origins*, 1980, 10 t., nr. 24, p. 378-384.
69. Michael Novak, op. cit., 1983, p. 116.
70. *Notre Dame Magazine*, February 1980, p. 7.
71. Cit. George A. Kelly, op. cit., p. 15. Norint užpildyti atsiradusią tuštumą sąmoningų katalikų inteligentų paruošime, pradėjo kurtis naujos, tvirtais krikščioniškais pagrindais paremtos mokslo ir auklėjimo institucijos. Štai keletas jų: Christian College (1977 metais įsteigta), Thomas Aquinas College (1970), Cardinal Newman College (1977), Magdalen College (1977), St. Ignatius Institute ir kitos.
72. Kenneth A. Briggs, "Notre Dame debates how Catholic it ought to be", *The New York Times*, October 18, 1984, p. A18.

73. "Paulist critiqued", *National Catholic Register*, November 20, 1983, p. 3.
74. Žr. "A conversation with James Billington. Universities have fallen down on the job of teaching values", *U.S. News and World Report*, October 1, 1984.
75. Žr. Henry Nouwen, *Intimacy: Pastoral psychological essays*, Notre Dame, Ind.: Fides 1969. Ypač aktualus yra 6-tas knygos skyrius apie depresiją seminarijoje, p. 96-119.
76. Šis klieriko laiškas, antrašte "Letter from a papist seminarian", buvo išspausdintas kunigams skirtam žurnale, *Homiletic and Pastoral Review*, April 1984, p. 58-60.
77. Plg. *Newsletter of the Fellowship of Catholic Scholars*, June 1985.
78. Žr. Mary Ann Walsh, "Religious Illiteracy", *Our Sunday Visitor*, July 24, 1983, p. 3 ir p. 11.
79. Žr. Juozas Kojelis, "Apie tai dar nesapnavom: kai kuriose katalikų mokyklose pasitaiko keistų dalykų", *Tėviškės žiburiai*, 1984-IX-11.
80. Šis epizodas aprašytas ir išnagrinėtas W. R. Coulson'o knygoje, *Groups, Gimmicks, and Instant Gurus*, New York: Harper and Row, 1972.
81. Žr. *Moteris ir Kristus*, redaguota Kęstučio Trimako, Arenos išleista, 1983.
82. Philip Rieff, op. cit., p. 232.
83. Pažymėtina, jog šiomis pastabomis neliečiama nei eilėraščio tikmė *Ateities* puslapiams, nei poetinė jo vertė, nei pagaliau autorės intencijos. Apsiribojama tik tvirtinimu, kad Šventraščio imitacija (žodynas) neturi jokios teologinės įžvalgos. Kai kurie *Ateities* skaitytojai visa tai aiškiai jautė, sakydami: "Tavo rimtos pastabos nerimtai Remeikytės spekuliacijai buvo ne vietoje" (K. Keblys).
84. William McNamara, O.C.D., *The Human Adventure, Contemplation for Everyman*, Garden City, N.Y.: Double-

- day, 1974, p. 40.
85. Prisimintina, kad visas žmogaus gyvenimas, ne tik jo religija, yra simbolių apsuptas. Be jų negyvena nei 'primityvios', nei civilizuotos kultūros žmogus. Komunistiniuose kraštuose, pavysdžiui, sunaikinus religinius simbolius, jų vietą užėmė pseudoreliginiai simboliai.
 86. Thomas Merton, "Absurdity in sacred decoration", *Worship*, 1960, Vol. 34, nr. 5, p. 250.
 87. Žr. Peter Stravinskas, "Distributing Christ's Body and Blood", *National Catholic Register*, May 27, 1984.
 88. Plg. *NFPC News Notes*, March 1984.
 89. William McNamara, O.C.D., op. cit., p. 99.
 90. "Checking up on Dutch", *Time*, November 13, 1983, p. 96.
 91. Raymond Myers, "Lord, give us apostles", *Homiletic and Pastoral Review*, April 1984, p. 68.
 92. Augustinas Rubikas, "Šv. mišių prasmė. Komentaras naujame šv. Rašto vertime", *Aidai*, 1983, nr. 4, p. 265.
 93. Ibid., 266.
 94. Plg. James Wren-Lewis, "What are clergy for?", *The Listener*, 1964, Vol. 71, nr. 1924, p. 418-419.
 95. Philip Rieff, op. cit., p. 251.
 96. Antanas Maceina, *Bažnyčia ir pasaulis: bažnytinio gyvenimo kaita po II Vatikano susirinkimo*, Chicago: Draugas, 1970, p. 148.
 97. M. Fox'o mintys idėytos knygoje: *On Becoming a Musical Mystical Bear: Spirituality American style*, New York: Paulist Press, 1972; *Wheel! We Wee All the Way Home: A guide to the new sensual spirituality*, Wilmington, N.C.: A Consortium Book, 1976.
 98. Benedict J. Groeschel, *Spiritual Passages: The Psychology of Spiritual Development*, New York: Crossroad, 1984, p. 56.
 99. Caspar Floristan, "Spirituality: A retrospective and prospective view", *Concilium*, December 1983, p. 54.
 100. Leszek Kolakowski, *Main Currents of Marxism, its*

- origins, growth and dissolution*, vertė P. S. Falla, Oxford: Oxford University Press, 1982, t. III, p. 526.
101. W. Barrett ši klausimą išplėtoja savo pasikalbėjime su NCR korespondentu. Žr. *N.C. Register*, March 4, 1984.
 102. Abi citatos paimtos iš *N.C. Register*, March 11, 1984, p. 3. Verta dar pacituoti 22 m. Castro kalėjime iškentėjusio kubiečio poeto Armando Valladares žodžius: "Fidel Castro sukūrė naują despotizmą, kuris kankinimus pavertė teisėta visuomeninės kontrolės priemone". (*The New York Times Book Review*, June 8, 1986, p. 11).
 103. Cit. Paul Hollander, "The newest political pilgrims", *Commentary*, August 1985, p. 40.
 104. Kenneth A. Briggs, "Women and the Church", *The New York Times Magazine*, November 6, 1983, p. 122.
 105. Žr. Toronto žurnalisto Marco Carynnyk'o pasikalbėjimą su Malcolm Muggeridge. *The Citizen*, Ottawa, April 23, 1983, p. 13 ir p. 23. Taip pat to paties dienraščio 1983-IV-18 laidoje p. 13.
 106. Cit. Michael Novak, "The case against liberation theology", *The New York Times Magazine*, October 21, 1984, p. 51.
 107. Žr. Herbert Marcuse'o straipsnį "Repressive tolerance" sudėt. veikale *A Critique of Pure Tolerance*, red. Robert P. Wolff et al., Boston: Beacon Press, 1965. H. Marcuse nacionalsocializmo adresu daro teisingą išvadą: Jei demokratinė tolerancija būtų buvusi atšaukta, kada būsимieji vadai pradėjo savo kampaniją, žmonija būtų turėjusi galimybę išvengti Auschwitz'o ir pasaulinio karo (p. 109). Šis išspėjimas šiandie darosi labai aktualus Vakarų demokratijoms, kurios toleranciją laiko aukščiausią vertybę.
 108. Plg. "Paul Hollander on the disaffection of U.S. clergy, intellectuals", *N.C. Register*, November 20, 1983, p. 8.
 109. Michael Novak, *Freedom with Justice: Catholic Social Thought and Liberal Institutions*, San Francisco: Harper and Row, 1984, p. 54.

110. Redaktoriaus J. Walls'o žodžiai paimti iš jo vedamojo, *Sojourners*, December 1982, Vol 2, nr. 11, p. 27.
111. Danny Collum, "Anticommunism: Our state religion", *Sojourners*, November 1982, Vol 2, nr. 10, p. 21.
112. Žr. "Churchmen numb about Soviet sins", *U.S. News and World Report*, August 22, 1983, p. 9.
113. Plačiau apie tai žr. Roel Jean Isac, "Do you know where your church offerings go?", *Readers Digest*, January 1983, p. 120-125.
114. Ph. I. Andre-Vincent, O.P., "Les theologies de la liberation", *Nouvelle Theologique*, 1976, nr. 98, p. 109-125.
115. Žr. Popiežiaus Jono Pauliaus II pasakyta kalba, atidarant trečiąją bendrąją Pietų Amerikos episkopato konferenciją (1979-I-28), "Tiesa, vienybė ir žmogaus kilnybė", paskelbta sudėt. veikale *Liberation Theology in Latin America*, San Francisco: Ignatius Press, 1982, p. 331-354, red. James V. Schall, S.J.
116. David Tracy, "Exegesis, tradition and authority: Levels of liberal consensus" *Commonweal*, August 10, 1984, p. 427.
117. Antanas Maceina, Šventraštis ir jo vertimas, "Atviras laiškas prel. Ladui Tulabai", *Draugas*, 1982-VIII-7, p. 3.
118. Rosemary R. Reuther, *Liberation Theology: Human hope confronts christian history and American power*, New York: Paulist Press, 1972, p. 12.
119. Juan Louis Segundo, S.J., *The Liberation of Theology*, vertė J. Drury, Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1976, p. 112.
120. Popiežius Jonas Paulius II, op. cit., p. 339.
121. Ibid., p. 339.
122. Gustavo Gutierrez, S.J., *A Theology of Liberation*, Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1973, p. 177.
123. Dale Vree, "Political transubstantiation", sudėt. veikale, red. James V. Schall, S.J., *Liberation Theology in Latin America*, San Francisco: Ignatius Press, 1982, p. 260-261.
124. Andrew Kirk, *Liberation Theology: An Evangelical view*

from the third world, Atlanta: John Knox Press, 1979, p. 61.

125. Žr. F. Schüssler-Fiorenza, "The Power of the Poor" (G. Gutierrez knygos recenzija), *Commonweal*, June 15, 1984, p. 375-377; Cornel West, "Wither liberation theology?", *Commonweal*, January 27, 1974, p. 53-57.
126. Joseph Cardinal Ratzinger, "From the Vatican, a growing concern", *N.C. Register*, August 5, 1984, p. 5.
127. Pablo Richard, "The Latin American Church", 1959-1978", *Cross Currents*, Spring, 1978, p. 35-36.
128. Leszek Kolakowski, "Marxismus und Menschenrechte", *Kontinent*, Heft 3, 1985, p. 14.
129. Popiežius Jonas Paulius II, op cit., p. 343.
130. Doktrinos ir Tikėjimo kongregacijos instrukcija (1984-IX-3), "Instructions on certain aspects of the theology of liberation", *National Catholic Reporter*, Sept. 21, 1984, p.11. Taip pat žr. "Instruction on Christian Freedom and Liberation", *The New York Times*, April 6, 1986, p. 14.
131. Juan Louis Segundo, S.J., "Capitalism versus socialism: Crux theologica", sudėt. veikale, red. Rosino Gibellini, vert. J. Drupry, *Frontiers of Theology in Latin America*, Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1979, p. 243.
132. Gustavo Gutierrez, S.J., op. cit., p. X.
133. Francois Hubert Lepargneur, "The theologies of liberation and theology", sudėt. veikale, red. James V. Schall, S.J., *Liberation Theology in Latin America*, San Francisco: Ignatius Press, 1982, p. 212.
134. Žr. Louis T. Wells, Jr., *Third World Multinationals*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1983.
135. John Kenneth Galbraith, "The defense of the multinational company", *The Harvard Business Review*, March-April, 1978, p. 88.
136. Plg. George Higgins, "Issues of justice and peace", *Chicago Studies*, 1981, Vol. 20, nr. 2, p. 204.
137. Michael Novak, "The case against liberation theology",

- The New York Times Magazine*, October 21, 1984, p. 94.
138. Pvz. kun. Fernando Cardenal, S.J., švietimo ministeris; kun. Miguel d'Escoto (Maryknoll bendruomenės narys) — užsienio ministeris; kun. Edgard Parrales, ambasadorius Amerikos Valstybių organizacijai; kun. Xavier Gorostiaga, S.J., vyriausias sandinistų ekonomijos planuotojas; kun. Peter Marchetti, S.J., svarbiausias patarėjas agrikultūros programos Nikaragvoje; kun. Alvaro Arguello, Įstatymų leidžiamosios tarybos narys.
139. Cit. *Overview*, May 1983, p. 3.
140. David Nolan, *FSLN: The Ideology of the Sandanistas and the Nicaraguan Revolution*, Graduate School of International Studies, University of Miami, 1985.
141. *The New York Times*, October 25, 1984, p. A8L.
142. Romano Guardini, *The Lord*, vertė E.C. Briefs, Chicago: Regnery, 1954, p. 262.
143. Leszek Kolakowski, *Main Currents of Marxism*, vertė P.S. Falla, Oxford: Clarendon Press, 1978, Vol. 3, p. 530.
144. "The Challenge of Peace: God's promise and our response. A pastoral letter on war and peace", National Conference of Catholic Bishops, May 3, 1983, p. 3.
145. Visapusiškai ši vyskupų laišką karo ir taikos reikalu nagrinėja teologas Richard A. McCormick, S.J. Žr. jo straipsnį "Current theology. Notes on moral theology: 1983", *Theological Studies*, 1984, Vol. 45, nr. 1, p. 80-138. Taikos ir karo klausimu žr. p. 122-138.
146. Vladimir Bukovsky, "The peace movement and the Soviet Union", *Commentary*, May 1982, p. 36. Atrodo, kad ši Bukovskio pastaba tikėtų ir Jungtinių metodistų bažnyčios vyskupams, išleidusiems pastoracinį laišką taikos klausimu (1986).
147. Plačiau šiuo klausimu žr. Patrick Glynn, "Why an American arms build-up is morally necessary", *Commentary*, February 1984, p. 17-28.
148. Jurgen Moltmann, *The Power of the Powerless: The word of liberation for today*, vertė M. Kohl, San Francisco:

Harper and Row, 1983, p. 51.

149. Cit. J. Moltmann, op. cit., p. 63.
150. Žr. Vladimir Bukovsky, op. cit., p. 25-41.
151. Fred Charles Ikle, "Nuclear strategy: can there be a happy ending?", *Foreign Affairs*, Spring 1985, p. 822.
152. *NFPC News Notes*, May-June 1983, p. 2.
153. *Plg. Time*, November 28, 1983, p. 96.
154. Joseph Adelson & Chester E. Finn, Jr., "Terrorizing children", *Commentary*, April 1985, p. 35.
155. Pvz., šv. Patrick'o Roxbury, Massachusetts, parapinė mokykla yra būdingas auklėjimo "taikai" pavyzdys. Šitos mokyklos mokiniai, mokytojų paraginti, papylė eilę laiškų Amerikos prezidentui, prašydami, kad jis sustabdytų atominių bombų gamybą. Štai vieno laiško turinys. "Ponas Reagan, kai Jūs buvote pašautas, tai buvo tautos nelaimė. Kas verks dėl manęs, kad aš būsiu miręs nuo Jūsų, vedančių prie karo veiksmų? Raidiškai Jūsų",... Skaitant tuos laiškus, gaunamas išpūdis, jog vaikai visai nežino, kad yra tokia Sovietų Sąjunga, kuri taip pat gamina atominius ginklus.
Tų laiškų pavyzdžiai buvo išspausdinti *Boston Globe* dienraštyje (January 30, 1983). Panašūs laiškai pasirodė ir kituose laikraščiuose. Šis pastarasis laiškas paimtas iš *Psychology Today*, April 1984, p. 24. Platesni paaiškinimai yra Jeffrey Hart rašinyje, "Inflicting hysteria on little children", *The Chronicle*, March 14, 1983.
156. Plačiau žr. Marcia Yudkin, "When kids think the unthinkable", *Psychology Today*, April 1984, p. 18-25. Pastebėtina, kad Vakarų pasaulyje, ypač Šiaurės Amerikoje, nėra įmanoma taip vaikus izoliuoti, kad jie nieko neišgirstų apie atominio karo baisumus ir jo grėsmę. Vienok, jei patys tėvai neturi histeriškos karo baimės, jei jie yra šiuo klausimu gerai visapusiškai informuoti, jie ras būdų, kaip, reikalui esant, pasielgti su savo prieaugliu.
157. *NFPC News Notes*, November/December 1983, p. 3.

158. Žr. leidinių serijos "Peacemakers in the nuclear age", laidžiamos Paulist Press; Pax Christi paruošta medžiaga.
159. Antanas Rubšys, *Raktas į Senąjį Testamentą, Antroji dalis: Pranašai ir karaliai*, Krikščionies gyvenime leidinys, 1983, p. 127.
160. *Dictionary of Biblical Theology*, 2-ji laida, red. Xavier Leon-Dufour, New York: The Seabury Press, 1973, p. 470.
161. Phillip Rieff, *Fellow Teachers*, New York: Harper & Row, 1973, p. 76.
162. Antanas Maceina, *Krikščionis pasaulyje: pasauliškio vaidmuo išganymo istorijoje*, Krikščionies gyvenime leidinys, 1973, p. 288.
163. Žr. "Journalism under fire", *Time*, December 12, 1983, p. 76-86.
164. Žr. *Newsweek*, March 19, 1974, p. 97-98.
165. Malcolm Muggeridge, *Something Beautiful for God*, New York: Harper and Row, 1971, p. 125.
166. *II Vatikano susirinkimo dokumentai*, I d., konstitucijos, 1967, p. 78.
167. Kenneth Baker, S.J., "The 1983 Synod of Bishops on penance and reconciliation", *Homiletic and pastoral Review*, March 1984, p. 30.
168. Thomas Sheehan, op. cit., p. 38.
169. Hannah Arendt, *On Revolution*, New York: The Viking Press, 1963, p. 21.
170. Žr. Antanas Paškus, *Asmuo ir laisvė*, Chicago: Ateitis, 1984, p. 64-82.
171. Žr. *The Religion and Society Report* (Special report), March 1986, p. Bl.
172. *National Catholic Register*, October 3, 1983, p. 6.
173. Bernard Haring & Viktor Schurr, *Macht und Ohnmacht der Religion*, Salzburg: Otto Muller Verlag, 1956, p. 317.
174. Juozas Girnius, *Idealas ir laikas*, Chicago: Draugas, 1966, p. 21.
175. Ibid., p. 20.