

Lietuvos meno kūrėjų asociacija

Katalikybė kaip politika

2012-02-02

ŽURNALAS: NAUJASIS ŽIDINYS-AIDAI

TEMA: Krikščionybė ir politika

AUTORIUS: Bernardas Gailius

DATA: 2012-01

Katalikybė kaip politika

Bernardas Gailius

Žmonijos draugas iš viso negali pripažinti skirtumo tarp politikos ir nepolitikos. Nepolitikos nėra. Viskas politika.

Thomas Mann, *Užburtas kalnas*
(Ludovikas Setembrinis)

Katalikų Bažnyčia Lietuvoje dažnai prikišamas nepagrįstas politikavimas. Tai tendencija, kuri tebestiprėja nuo pat Nepriklausomybės atkūrimo. Jei iš pradžių Bažnyčia dar vertinta kaip vienas svarbiausių buvusio pasipriešinimo sovietų valdžiai centrų ir kartu išsivadavimo autorių, tai vėliau viešuomenė vis mažiau linko pripažinti ją kaip teisėtą politinės diskusijos dalyvį. Tai tikriausiai susiję su vis giliau išsiskleidžiančia idėja, kad krikščionybė – apolitiška. Pavyzdžiui, politikos apžvalgininkas Vladimiras Laučius ją išreiškė taip: „Krikščionybė su politinėmis doktrinomis veik nieko bendra neturi, nes Naujasis Testamentas nesiremia politiniu mąstymu. Principiniais politinės minties klausimais – teisingumo, valstybės valdymo, santvarkos – krikščionybė, kitaip nei minėtos politinės doktrinos, neteikia jokios idėjų sistemos, kurią bent iš tolo galėtume prilyginti liberalizmui, konservatizmui ar socialdemokratijai. Krikščionybė apskritai iš prigimties yra apolitiška. Kaip galime dėti lygybės ženklą tarp jos ir politinių ideologijų?“¹ Nors tai tiesiogiai nepasakoma, nesunku įžvelgti, kad tokio krikščionybės ir politikos santykio suvokimo pagrindas – *Kas ciesoriaus, atiduokite ciesoriui, o kas Dievo – Dievui (Lk 20, 25).*

Nuolat pabrėžiamas apolitiškos krikščionybės vaizdinys provokuoja mąstyti. Juo labiau kad (kaip čia ir bandoma parodyti) esama ypač tvirtos priešingos nuomonės. Iš tų išprovokuotų minčių ir susidėstė šis tekstas.

I. Apie politiką ir jos esmę

Svarstant, ar krikščionybė politiškai, pirmiausia kyla paties politiškumo ir politikos suvokimo klausimas. Tai, žinoma, reiškia bridimą į gilią per amžius neišspręstą problemų pelkę. Čia, vengiant nuklysti nuo pagrindinio tikslo, tik trumpai paliečiamas paplitęs šiuolaikinis politikos suvokimas, svarbiausios jo spragos ir esminiai aspektai, kuriuos reikia įvertinti mąstant apie politiką ir politiškumą.

Dažnai sakoma, kad politika – valstybės valdymo menas. Taigi kaip ir kiekvienas menas, ji turi keletą bendro pobūdžio principų, bet apskritai yra išmokstama praktikuojant, o tobulinama – kuriant ir mąstant. Valstybė tokiu atveju suprantama kaip nekintamas dalykas. Politika yra diskusija kaip valstybę valdyti, kur ją vesti, kokį santykį su kitomis valstybėmis nustatyti. Kas toje diskusijoje dalyvauja, tas ir yra politikas. Tai tikrai labai konservatoriškas politikos suvokimas, kurio išsigalėjimą šiuolaikiniame pasaulyje Alvydas Jokubaitis visai pagrįstai pavadino tikruoju konservatizmo triumfu².

Tačiau net ir pripažįstant šiuolaikinę konservatorišką politikos sampratą, išlieka aktualios mažiausiai trys dilemos. Visų pirma kyla klausimas, ar politika yra istoriška. Tai, kad šiuolaikinėje politikoje praverčia Aristotelio ir pan. idėjos, tarsi liudija politikos „viršistoriškumą“. Kita vertus, nėra lengva išsivaizduoti šiuolaikinius politikus, kurie savo oponentus pasikviestų į vakarėlį pilyje, o po to pasmaugtų, kaip mėgo daryti Viduramžių Lietuvos ar Renesanso Italijos valstybininkai. Bet juk ir tokie dalykai vyksta: antai Libijoje tik ką baigėsi ginkluota kova dėl valdžios, netoli Lietuvos esančiose Rytų valstybėse vis dar pasitaiko opozicionierių paslaptingo dingimo atvejų, o Izraelio specialiosios tarnybos nuolat įtariamoms sistemingu teroristų žudymu. Taigi politika iš tikrųjų kinta kartu su visuomene, bet gal ne taip radikaliai, kaip kartais esame linkę išsivaizduoti.

Antroji politikos sampratos dilema yra jos ryšys su valstybe. Nors šiuolaikinis konservatoriškas politikos suvokimas traktuoja valstybę kaip duotybę ir akivaizdžią politikos sferą, pažvelgus giliau santykis nebeatrodo toks paprastas. Visų pirma, politika apima ne tik valstybės valdymą, bet ir kovą dėl valdžios, o tai leidžia taip išplėsti jos ribas, kad ji tarsi ištirpsta visuomenės gyvenime. Darosi sunku atrasti, kur politika prasideda ir kur baigiasi (ties savivaldybių tarybomis, seniūnijomis..?). Be to, politiką galima traktuoti kaip universalų meną, atsietą nuo konkrečios valstybės. Tai nesunku pailustruoti peržengus istorines šiuolaikinio pasaulio ribas. Kai pilietybė dar nebuvo tapusi sąlyga dalyvauti valdant valstybę, profesionalų politikos patarėją buvo galima pasisamdyti taip pat kaip ir karininką. Panašus reiškinys atgyja šiandien kuriantis jaunoms valstybėms, tokioms kaip Gruzija, kurios yra linkusios leisti į kompromisus dėl pilietybės ir pasitelkti užsieniečius valstybės tarnyboje. Beje, politikos filosofijoje valstybės ir politikos problemos siejamos palyginti retai. Daug dažniau tie, kurie mąsto apie politiką, valstybę laiko duotybe, o tie, kuriems rūpi valstybės prigimtis ir esmė, politiką suvokia kaip natūralią valstybės išvestinę. Taip valstybės ir politikos santykis lieka paslaptis: lyg ir akivaizdu, kad jos susijusios, tačiau kaip konkrečiai – neaišku.

Šios mintys veda prie trečiosios dilemos – klausimo apie politikos esmę. Ar politika turi esmę? Ar yra koks nors veiksmas ar santykis, kurį būtų galima pavadinti išskirtinai politišku?³ Kokia ypatybė ar jų rinkinys nusako politiką kaip konkretų ir ypatingą reiškinį? Iš šiuolaikinių filosofų arčiausiai atsakymo, matyt, priėjo Carlas Schmittas. Jo

supratimu, politiškumas savo grynąja forma yra *priešiškumas* (neutralia prasme). Politika prasideda tada, kai nubrėžiama riba tarp draugo ir priešo. Karas tokiu atveju, žinoma, yra aštriausia politikos forma. Tačiau kitaip negu pasaulinės revoliucijos kurstytojai, kuriems karas atrodė siekiamiausias politikos tikslas (jis sukuria revoliucinę situaciją ir leidžia pradėti naujo pasaulio kūrimą), Schmittas manė, kad didžiausias pasiekimas politikoje yra sugebėjimas savo priešiškumą apriboti⁴.

Atsižvelgiant į įvardytąsias tris dilemas (tik atvirkščia tvarka) toliau ir bus bandoma įvertinti, kiek politiška yra krikščionybė ar konkrečiai – katalikybė. Pirmiausia aptariama katalikybės esmė, ieškant joje politiškumo esmės, paskui svarstomas krikščioniškas požiūris į valstybę, o baigiama krikščionybės istoriškumo apmąstymu.

II. Apie krikščionių priešus

Akivaizdu, kad viešojoje erdvėje ir populiariojoje sąmonėje išvirtinęs krikščionybės suvokimas yra ne tik paviršutiniškas, chaotiškas, bet ir gerokai nuvalkiotas ir subanalintas. Tai ypač matyti stebint manipuliacijas sąvoka „krikščioniškasis atlaidumas“, į kurias lakoniškai ir taikliai yra pavykę atsakyti Mantui Adomėnui, tąsyk rašant apie buvusių komunistus: „Atleidimas suponuoja atgailą, kurios nebūta“⁵. Panašiai yra įvykę su meilės, nuodėmės, išpažinties, kunigystės, sielos ir kitomis sąvokomis.

Svarbiausias katalikybės požymis yra konkretumas. Iš dalies kaip tik todėl ji atrodo tokia keista, dažnai nepriimtina ar net baisi šiuolaikiniam mąstymui, kuriam būdinga išplauti sąvokas, pateikti beprasmybę kaip gilią prasmę, daugiažodžiauti apie nieką. O katalikybėje yra daug paslaptinių, sąlyginių, žmonių kalba nenusakomų dalykų (kaip Dievo valia, amžinybė ir pan.), bet visi jie yra konkretūs.

Tai prasideda nuo tikėjimo konkrečiu Dievu. Kataliko Dievas – ne Didžioji Dvasia, ne Absolutas, ne filosofų Dievas, taigi – ne *kažkas*. Jis – „Abraomo, Izaoko ir Jokūbo Dievas“. Jis nesuvokiamas, bet konkretus. Jis yra istorijos Dievas, konkrečiai veikiantis žmonių gyvenime. Jėzus iš Nazareto yra Kristus, pagal Petro išpažinimą: *Tu esi Mesijas, gyvojo Dievo Sūnus!* (Mt 16, 16).

Taip pat konkretus yra pasaulio sukūrimas. Mes nežinome nei kada, nei kaip, nei per kiek laiko tai buvo padaryta, bet Dievas sukūrė (tiek, kiek žmonių žodžiai apskritai gali tai nusakyti) Visatą. Ne *kažką*, o konkrečiai viską ir kiekvieną dalyką, kuris mus supa, įskaitant mus pačius. Ne tik sielą, bet ir kepenis, taip sakant.

Panašiai konkretus yra Nuopuolis. Tai pirmiausia radikalus angelų nuopuolis, dėl kurio atsirado pats save pasmerkęs šėtonas. Po to sekė švelnesnis, išprovokuotas žmonių nuopuolis, iš kurio dar įmanoma atsitiesti. Dėl pirmą kartą padarytos nuodėmės žmogus neteko galimybės „regėti Dievą“. Kitaip tariant, gyvendamas žemėje žmogus negali *žinoti* apie Dievo buvimą, taigi Nuopuolis yra ir paties ginčo dėl Dievo egzistavimo prielaida. Visa tai katalikui yra konkretu, nors ir ne iki galo suprantama. Apie tai apskritai sudėtinga kalbėti, nes reikia kalbėti tarsi apie įvykius, pasakoti savitą „dieviškąją istoriją“. Tuo tarpu laikas – svarbiausias istoriją apibrėžiantis veiksnys – yra tipiškai žemiška sąvoka.

Tačiau tik tokia kontekste įgyja aiškią prasmę krikščionybės šerdis – Jėzaus

Kristaus gyvenimas žemėje, mokymas, kančia ir prisikėlimas. Evangelija, kuri katalikui taip pat yra labai konkreti: tie, kurie seks Kristumi dėl Dievo malonės ir gailestingumo (o ne dėl savo nuopelnų) pasieks amžinąjį gyvenimą ir nebus pasmerkti pasaulio pabaigoje⁶. Tačiau sekti Kristumi žmogui yra labai sunku. Jam trukdo jo paties nuopuolis ir su tuo susijęs silpnumas prieš nuodėmę, taip pat ir velnio veikimas žemėje.

Nors nuodėmės sąvoka yra gerokai nuvalkiota, beveik bet kuriam žmogui aišku, kas tai. Nuodėmingumas – tai nesugebėjimas paklusti (laisva valia, nes žmogus negali būti priverstas) Dievo nustatytai tvarkai. Šiuo požiūriu jis panašus į kitus žmogaus valios trūkumus. Sportininkai ar muzikantai gerai žino, kaip sunku laikytis numatytos treniruočių ar repeticijų programos, nors tik ji garantuoja rezultatą. Panašiai ir krikščionis, net ir šventai tikėdamas, kad doras gyvenimas veda į dangų, nesugeba iš tikrųjų dorai gyventi. Kaip sakė ap. Paulius: „Aš nedarau gėrio, kurio trokštu, o darau blogį, kurio nenoriu“ (*Rom 7, 19*). Čia svarbu, kad nuodėmingumas yra vidinė, iš dalies kontroliuojama ir kartu išoriškai išprovokuojama žmogaus savybė (panašiai kaip irzlumas ar isterija).

Velnius kaip žmonijos priešas yra gerokai primirštas arba paverstas romantinės literatūros personažu – jis blogas, kenčia, todėl patrauklus. Tačiau tai nekeičia tikrojo katalikiško požiūrio į velnią. Jis yra Dievo ir žmonių priešas. Kaip ir angelas, velnius yra konkretus. Jis yra „priešininkas, kuris dar valdo pasaulį – valdą bei karalystę, patikėtą jam, kai jis buvo šviesos angelas“⁷. Renė Laurentinas čia išryškina ir kitą labai svarbų velnio požymį – valdžią pasauliui. Velnius gali ne tik paveikti atskirus žmones (apsėdimas – dar viena kino ir literatūros nuvalkiota sąvoka). Jis daro *įtaką* pasauliui. Nors ir būdamas nematomas, todėl tarsi priklausydamas anai sferai, jis yra „šio pasaulio kunigaikštis“⁸.

Taigi jei atsitiesdamas iš Nuopuolio žmogus privalo išvengti velnio žabangų ir sutramdyti savo nuodėmingumą, akivaizdu, kad krikščionybės esmė yra labai karinga. Tai – dvasinė kova, kovojama dviejuose lygmenyse. Su nuodėme ir nuodėmingumu žmogus kovoja savo viduje⁹. Su velniu kovojama išorėje, pasaulyje, demaskuojant jo įtaką ir kėslus bei skelbiant Dievo tiesą. Svarbiausia šiuo atveju yra pabrėžti, kad dvasinė kova abiejuose lygmenyse vyksta vienu metu. Krikščionis (ypač dvasininkus) dažnai bandoma sukompromituoti atskleidžiant, kad jie patys nusideda ir nedorai elgiasi, todėl esą netenka „moralinės teisės“ mokyti gyventi kitus. Tokias insinuacijas reikia pabrėžtinai atmesti. Tiesos teisingumas yra absoliutus, jis nepriklauso nuo jį skelbiančiojo vidinių savybių. Veidmainis, žinoma, daro nuodėmę ir lieka už ją atsakingas, tačiau jei jis nedorai gyvendamas tuo pat metu atskleidžia blogį ar pasako tiesą, tai pastarieji jo veiksmai turi nepriklausomą rezultatą, sakykime, objektyvų poveikį pasauliui. Dvasinės kovos lygmenis būtina griežtai skirti bet kokioje diskusijoje apie krikščionybę.

Nors ir sukelianti didelę įtampą ir galinti esmingai paveikti žmogaus gyvenimą, „kova su savimi“ vis dėlto savaime yra metafora. Kovai reikalingas aiškus kitas – priešas. Tai nereiškia, kad ši „kova“ neturi aistros, priešiško elemento. Tačiau net ir radikali askezė atveju šventasis nuo savo kūno gali atsiskirti tik metaforiškai. Todėl pripažįstant, kad net ir labai plačiai apibrėžta politika tikrai negali vykti žmogaus viduje, darytina išvada, kad kaip „kova su savimi“ krikščionybė yra apolitiška. Su

didele išlyga (kad nekalbama apie Dievą ir amžinąjį gyvenimą) ji gali būti nusakyta ir kaip asmenybės ugdymas¹⁰.

Kas kita – kova su velniu. Tai jau nebe metafora. Velnias yra daugiau nei mirtinas (gali ne tik nužudyti, bet ir nusitempti į amžinąją mirtį) ir visiškai nesutaikomas priešas. Kaip ir daugelis dalykų katalikybėje, kova su velniu yra konkreti, nors ir slėpinga. Čia pirmiausia reikia pabrėžti dvejopą Evangelijos žinią: žmonėms ji praneša, kad jie gali tikėtis išganymo, o velniui – kad jis jau nugalėtas ir kad ateina atpildo metas¹¹. Taigi nors žmogaus protui to neįmanoma suprasti ir tinkamai išreikšti, ši kova tebevyksta, nors jos baigtis jau aiški¹².

Antras svarbus kovos su velniu aspektas yra tas, kad ji pabrėžtinai išorinė. Kaip „kova su savimi“ krikščionybė yra laisvas žmogaus pasirinkimas, apsisprendusiems eiti šiuo keliu Bažnyčia padeda. Tačiau kovos su velniu lauke Bažnyčios pozicija visai kita. Nors pasitaiko labai sunkių velnio išpuolių, įsiveržimų ar diversijų, iš esmės kova vyksta už Bažnyčios ribų ar jos paribiuose. Aiškiausiai tai liudija egzorcizmai, kuriuos, pasitelkiant sekuliaras paraleles, galima palyginti su tiesioginiais fiziniais mūšiais. Nuo pat pirmųjų krikščionių egzorcizmas gali būti atliekamas kitatikiams ir netikintiems. Dažnai šioje vietoje pats peršasi palyginimas su medicina (esą kaip ir medikas, egzorcistas yra įpareigotas teikti pagalbą visiems), tačiau mūsų atveju tinkamesnės karinės paralelės. Kai velnias peržengia tam tikras santykio su žmonėmis (t. y. gundymo) ribas ir mėgina radikalizuoti savo poveikį slopindamas žmogaus valią, egzorcistas Kristaus vardu jį išvaro tarsi iš okupuotos teritorijos¹³. Antras įdomus aspektas – tikrai sunkių ir rimtų apsėdimų itin retai pasitaiko krikščioniškose šeimose. Taigi tikėtina, kad *dauguma* egzorcizmų vyksta už Bažnyčios kaip bendruomenės ribų. Čia Bažnyčia nė kiek neatsiriboja nuo sekuliaraus pasaulio. Priešingai, ji veikia kaip visos žmonijos gynėja. Jos padėtį gal labiausiai padeda įsivaizduoti dažnai iškylančios diskusijos dėl politikų ar intelektualų atsakomybės visuomenėje. Daugeliui priimtina mintis, kad tas, kuriam duota didesnė išmintis ir gabumai, privalo elgtis ir veikti taip, kad padėtų silpnesniam ir mažiau pajėgiam, net jei būtų pastarojo nesuprastas ar pasmerktas. Apreiškimas tam tikra prasme Bažnyčios yra traktuojamas būtent kaip tokia didesnė išmintis.

Tik tokiaime kontekste įmanoma suvokti šv. Augustino darbą *Dievo miestas*. Viename savo straipsnių Laučius yra puikiai (netyčiomis) parodęs, kaip klaidingai galima interpretuoti šv. Augustiną: „Jėzus tik ragino atiduoti tai, kas ciesoriaus – ciesoriui, o kas Dievo – Dievui. Jis sakė, kad Jo karalystė – ne šio pasaulio. Šią atskirtį, reikalaujančią atlikti skirtingas pareigas dvasiniam ir žemiškajam pasauliams, pabrėžė ir šv. Augustinas (du Miestai), ir popiežius Gelasijus (dvi galybės), ir Martinas Liuteris (dvi Karalystės)“¹⁴. Toks dualizmas (žemiška *versus* dieviška) tikrai nėra būdingas krikščioniškam mąstymui. Jis veikia primena eretišką manicheistinę pasaulėžiūrą, pagal kurią gėris ir blogis esantys lygiaverčiai, o žmogus iš prigimties esąs blogas ir linkęs maištauti prieš Dievą, kuris yra geras. Tačiau krikščionybė neskatina atsiriboti nuo pasaulio. Net tie ypatingi dalykai, kurių Dievas iš žmogaus nereikalauja, bet kurie laikomi vertingais, jei pasirenkami laisva valia ir Dievo garbei, dažnai visai nepagrįstai vertinami kaip atsiribojimo nuo pasaulio žingsniai. Skaistybė ir celibatas yra atsiribojimas nuo sekso, o neturto įžadas – atsiribojimas nuo turto. Tikro ir visiško pasitraukimo iš visuomenės pavyzdžiai krikščionybėje neįtikėtinais reti. Jie (dykumos tėvų gyvenimai, kamaldulių regula ir panašūs atvejai) tikrai nėra vertinami kaip

sektinas gyvenimo modelis, bet priešingai – kaip ekstremali ir ne kiekvienam skirta religinė praktika, kuri dažnai yra ypatingo išgyvenimo dėl pasaulio, savotiškos religinės desperacijos, itin jausmingo Dievo pagalbos šaukimosi išraiška¹⁵.

Šv. Augustinas tikrai nebuvo atsiskyrėlis. Jo grandioziniame veikale įvardijamas „Dievo miestas“ turi mažiausiai tris atspalvius: tai Dievo žemėje nuo istorijos pradžios palaikoma ypatinga žmonių bendruomenė (išrinktoji tauta iki Kristaus ir krikščionys po Kristaus); tai šiuo metu egzistuojantis dangaus ir žemės ryšys (šiuo požiūriu Augustino mintis reikia sieti su Bažnyčios kaip mistinio Kristaus kūno paslaptimi); tai būsimoji poapokaliptinė Dievo karalystė. Nė vienu atveju neįmanoma išvelgti „atskirties, reikalaujančios atlikti skirtingas pareigas dvasiniam ir žemiškajam pasauliams“. Priešingai, skelbiama šių pasaulių vienovė. Jie kartu atsirado Dievui sukūrus angelus, žemę ir žmones. Tai, kas vadinama „žemiškuoju miestu“ nėra savarankiškas *darinys*, tai – Nuopuolio *padarinys*. Iš esmės tai velnio ir nuodėmę antrą kartą pasirinkusio Kaino darbas. Matyt, čia ir slypi sunkumas suvokti Augustiną. Jo laikais visai nereikėjo nuolat pabrėžti, kad „šio pasaulio kunigaikštis“ nesnaudžia ir kad Dievo miesto piliečiai su juo grumiasi dėl žmonių sielų. Tai buvo savaime suprantama. Demonus Augustinas mini tik tarp kitko, daugiausia – demaskuodamas pagonių dievus ir mėgindamas „sutvarkyti“ ir „ištiesinti“ iškrypusią ir klaidžiojančią pagonišką filosofiją¹⁶. Todėl šiuolaikinis *Dievo miesto* skaitytojas turėtų pats būti atidus kontekstui – įtampa ir priešiškas, pastebimi tarp Dievo miesto ir „žemiškojo miesto“, yra būtent kovos su velniu išraiška. Augustinas tikrai nesiūlė krikščionims užsidaryti savo bendruomenėse ir nesikišti į žemiškus reikalus. Tikėjimo gynimas nuo iškraipymų tiesiogiai perauga į evangelizaciją.

Nors ir būdamas „ne iš šio pasaulio“, Kristus atėjo būtent į „šį pasaulį“. Jo atėjimas ir Bažnyčios įsteigimas („ir pragaro vartai jos nenugalės“, *Mt 16, 18*) yra tarsi avangardas, bazės įkūrimas prieš teritorijoje. O juk „teritorijos“ metafora čia reiškia žmones. Taigi Kristaus atėjimas atnešė pasauliui ne tik Dievo malonę, bet ir naują kovą. Per vieną visiško atsiskleidimo akimirką jis savo mokiniams sakė: „Nemanykite, jog aš atėjęs nešti žemei ramybės. Aš atėjau nešti ne ramybės, o kalavijo. Atėjau sukiršinti sūnaus prieš tėvą, dukters prieš motiną ir marčios prieš anytą. Žmogaus namiškiai taps jam priešais“ (*Mt 10, 34–36*).

Čia kaip niekur kitur ryšku, kad pasaulio atžvilgiu krikščionybė yra giliai politinė. Ar galima aiškiau apibrėžti draugą ir priešą? Vis dėlto svarbu pažymėti, kad katalikiška dvasinė kova yra kova prieš velnią, o ne prieš žmones. Tokia kova, nors iš pirmo žvilgsnio atrodo labai nuožmi, peržengia žemiškojo pasaulio ribas ir dėl to iš dalies netenka žemiškos įtampos. Ją teisingiau būtų vadinti ne politine, o metapolitine.

III. Apie katalikų valstybę

Valstybės esmė yra suverenitetas, jo gryniausia forma – sprendimas, o pastarojo pagrindas ir šaltinis – autoritetas. Maždaug tiek toli šia linkme nukeliavo Schmittas. Tačiau savaime peršasi tolesnis klausimas – iš kur atsiranda autoritetas? Iš kur kyla valstybės valdžia, kurią visi intuityviai suvokiame esant ypatingą?

Žinoma, visada galima rasti paprastą atsakymą. Galima įsivaizduoti, kad valdžia esanti iš niekur – žmonės patys ją sau susikuria. Valstybės bei valstybių gyvenimas ir visa

politika, tokiu atveju tesanti tik savanaudiškas ir grobikiškas galios žaidimas, kažkas tarp verslo konkurencijos ir mafijinių gaujų karų. Tačiau tikrai nuoširdžiai tokia teorija gali patikėti nebent politologai, mažiausiai – tikri politikai, savo kailiu patiriantys paslaptinių jėgų veikimą.

Schmittas sustojo ties šia riba sąmoningai, nes tai šio pasaulio riba. Nors dažnai vadinamas katalikų mąstytoju, daugumoje savo darbų jis pabrėžtinai laikėsi nuostatos neperžengti slenksčio į transcendenciją. Bet iš tikrųjų krikščionims (net ir ne filosofams) yra visai aišku, iš kur atsiranda valdžia. Tiesiai šviesiai tai pasakė ap. Paulius: „Kiekvienas žmogus tebūna klusnus viešajai valdžiai, nes nėra valdžios, kuri nebūtų iš Dievo, o kurios yra – tos Dievo nustatytos“ (*Rom 13, 1*).

Šioje vietoje verta dar kartą prisiminti dialogą Piloto teisme: „Tada Pilotas tarė: „Tu nenori kalbėti su manimi? Ar nežinai, kad turiu galią tave paleisti ir turiu galią tave nukryžiuoti?!“ Jėzus atsakė: „Tu neturėtum man jokios galios, jeigu tau jos nebūtų duota iš aukštybių. Todėl didesnė nuodėmė tam, kuris mane tau įdavė“ (*Jn 19, 10–11*). Šie Jėzaus žodžiai visai kitą prasmę įgauna sugretinti su jo kategorišku pasakymu apie velnią: „Jis neturi man galios“ (*Jn 14, 30*). Taigi negalėdamas prieš Kristų veikti tiesiogiai¹⁷, velnias veikia per atskirus žmones (visų pirma Judą – „tą, kuris įdavė“) ir valstybės valdžią (Pilotą), kuriems turi galią per pagundą, apgaulę ir pan.¹⁸

Skirtinga Piloto ir velnio padėtis Jėzaus atžvilgiu atskleidžia ir dar vieną valdžios paslaptį. Juk velnio galia pasauliui taip pat yra gauta iš tų pačių „aukštybių“ kaip ir Piloto. Vis dėlto Pilotas turi galią Jėzui, o velnias – ne. Mat velnias yra maištininkas, todėl, kaip ir kiekvienas maištininkas, jis pats iš savęs atima įgaliojimus. Tačiau kitaip nei sukilęs žmonių valstybės karininkas šiame netobulame pasaulyje, jis sukilo prieš tobulą valdžią ir tobulą amžiną Dievo tvarką. Todėl iš karto save pasmerkė neabejotinam galutiniam pralaimėjimui ir skaudžiam atpildui¹⁹. Taigi teisėtoms valdžios pasauliui jis nebeturi, tačiau pasinaudodamas savo galia, žmonių silpnumu, jų įpročiais jis siekia išlaikyti ir išlaiko savo pusėje ne tik atskirus žmones, bet ir valstybių vadovus, kurie turi teisėtą, bet laikiną valdžią žemėje.

Šiuo požiūriu katalikiška pasaulėžiūra pranoksta (bent išbaigtumu) ir papildo antikinės politinės filosofijos mokymą apie tikras ir iškreiptas politines santvarkas, suteikdama šiam mokymui aiškesnę kryptį. Tironas ar demagogų suvedžiota liaudis iš tikrųjų pakartoja žemėje velnio maištą ir patys panaikina savo valdžios pagrindą. Tik šiuo vieninteliu aspektu įmanomas valstybės ir „žemiškojo miesto“ sutapatinimas. Sekdama Kainą, iškrypusi valdžia nusigręžia nuo Dievo ir stato savo miestą, kuris neišvengiamai atitenka velniui. Trumpai tariant, jei politinė santvarka iškrypsta, tai ji iškrypsta velniop.

Čia kyla naujas klausimas: jeigu valdžia eina po velnių, ar būtina žmogui eiti kartu su ja? Taip pasiekama paklusimo dilema ir Jėzaus žodžiai: „Kas ciesoriaus – ciesoriui, kas Dievo – Dievui“. Žinoma, jie nėra tokie vienareikšmiai (juk Jėzus kalbėjo „ciesoriaus“ pavaldiniams, o ką jis būtų pasakęs jo patarėjams?), bet kiekvienu atveju Jėzaus pasakymas ir Pauliaus papildymas nedviprasmiškai įpareigoja klausyti valstybės valdžios. Paklusimas apskritai yra gana dažnai pasikartojantis motyvas krikščioniškuose raštuose. Tai neabejotinai susiję su Dievo nustatytos tvarkos pripažinimu. Katalikiškai regimas pasaulis yra labai hierarchiškas. Visų pirma,

sukurtos būtybės (angelai, žmonės, gyvūnai) yra nelygiavertės, bet taip pat ir žmonės nėra lygiavertčiai tarpusavyje. Maža to, jų nelygiavertiškumas yra skirtingo pobūdžio. Šventuosius gerbiame, nes jie, pranokę mus savo tikėjimu ir Dievo meile, amžiams išaukštinami ir, kaip sakė šv. Paulius, „angelus teis“. Tuo tarpu valstybių vadovams paklūstame tik todėl, kad Dievo malone jiems tam tikram laikui esanti suteikta „galia iš aukštybių“. Geras krikščionis yra tas, kuris supranta savo ir kitų padėtį amžinojoje hierarchijoje, atpažįsta savo pašaukimą ir jį pildo.

O tai tik skamba paprastai. Teiginys, kad normaliu atveju reikia klausyti valdžios, nepadeda atsakyti į klausimą, kaip elgtis, kai ji eina velniop. Tiesa, kad maištas tradiciškai vertinamas kaip velnio kelias, tačiau šią, atrodytą, paprastą mintį ne taip jau paprasta pritaikyti netobulam žemiškam pasauliui. Žmogus dėl Nuopuolio negali tiesiogiai pažinti Dievo valios, jis priverstas kapanotis dvejonėse ir spėlionėse. Vadinasi, jis negali būti tikras, kad valstybės valdžia eina velniop. Praktinėje politikoje šią problemą mėginta spręsti įvairiai. Vienas dažniausiai taikomų, dar iš Antikos mus pasiekiančių valdžios iškrypimo indikatorių – jos nusigrėžimas nuo žmonių gerovės. Bet ką konkrečiai reiškia toji gerovė – irgi vienas Dievas težino. Todėl katalikiškas sukilimas prieš žemišką valdžią dažniausiai lieka sunkus atskirų žmonių ar net vieno žmogaus apsisprendimas. Generolas Franco galėjo tikėtis, kad kovoja su jau pasmerkta valdžia ir gina Dievo reikalą, bet jis negalėjo būti tuo tikras²⁰. Bažnyčia (kaip institucija) paprastai nesuteikia savo vėliavos tokiems žygiams²¹.

Tačiau Bažnyčios ir valstybės santykio klausimas yra gerokai subtilesnis. Tenka vėl atsigręžti į Schmittą, kuris yra tai užkabinęs giliai ir iš esmės. Šiuo požiūriu svarbiausias jo veikalas *Romos katalikybė ir politinė forma*²², parašytas tarsi *Politinės teologijos* pratęsimas. Schmittas aiškiai aprašo beveik neišvengiamą valstybės ir Bažnyčios konkurenciją, kylantią iš ne iki galo suvoktos, paslaptingos jų giminytės. Schmittas pastebi, kad šiuolaikinei valstybei Bažnyčia atrodanti grėsminga, nes jos politiškumas – nenusipėjamas: „Tūkstančius kartų ji [katalikybė, – B. G.] buvo kaltinama sąjungomis su įvairiausiomis skirtingų valstybių vyriausybėmis ir partijomis“²³. Prie šios Bažnyčios ypatybės dar grįšime.

Tuo tarpu labiau išskleidžiant Schmitto idėją apie valstybės ir Bažnyčios konkurenciją, galima prisiminti kūno metaforą. Katalikišku požiūriu valstybę galima suvokti kaip politinį kūną, kuris dėl Nuopuolio yra netobulas kaip ir fizinis žmogaus kūnas. Bažnyčios atveju metafora virsta paslaptimi. Bažnyčia yra mistinis Kristaus kūnas. Abu kūnai dažnu atveju vienija tuos pačius narius – žmones, todėl jų siekiamas išsiskyrimas išryškėja priešprieša ne tik tarp žmonių, bet ir jų viduje.

Kataliko pasirinkimą tokiu atveju palengvina Bažnyčios tobulumas. Mat nepaisant jų giminingumo (abi yra žmonių bendrijos ir saviti buvusios ir būsimos tobulos žmonijos „atspindžiai“), Bažnyčia nuo valstybės kai kuo iš esmės skiriasi. Bažnyčia yra įsteigta Kristaus ir susijusi su Juo amžinu ryšiu. Todėl kartu su Kristumi ji jau yra įveikusi Nuopuolį. Ne tik fizinis, bet ir mistinis Kristaus kūnas tapo tobulas po Prisikėlimo. Tai dar viena konkreti, bet kartu sunkiai suvokiama katalikiška paslaptis: atskiras žmogus netobulas, valstybė netobula, dvasininkai netobuli, net Romos popiežius netobulas (tiek, kiek jis – žmogus), o Bažnyčia tobula²⁴. Jos tobulumo esmė aiškiausiai atsiskleidžia santykyje su velniu: Bažnyčia negali būti sugundyta. „Pragaro vartai jos nenugalės“, ji negali suklysti ir pasukti velniop kaip valstybė²⁵.

Taigi Bažnyčia turi neabejotiną metapolitinį pranašumą prieš valstybę. Pasiėkus šią vietą, kaip tiksliai pastebėjo Leszekas Kołakowski, kyla teokratijos pagunda, peršasi „prielaida, kad Bažnyčia elgsis nenuosekliai, jeigu nesistengs dominuoti virš valstybinių valdžių, ir net kad ji, remdamasi savo pačios doktrina, privalo siekti teokratijos, nes tik šitaip įstengs nepasiduoti šio pasaulio valdovui“²⁶. Matyt, bent sąmoningai, kažko panašaus bijo ir tie, kuriems atrodo svarbu Bažnyčią „depolitizuoti“. Kołakowski juos galėtų nuraminti: Bažnyčiai nereikia valstybės užvaldyti, ji gali pripažinti tikrą sekuliarumą – pabrėžtinį rūpinimąsi tik žemiškais kasdieniais reikalais. Tačiau Bažnyčia negali tylėti, jei valstybė daro blogį. Be to, kitaip nei paskiram krikščioniui, Bažnyčiai duota galia velnią atpažinti. Todėl jeigu Bažnyčia pasako (kas, tiesa, pasitaiko labai retai), kad valdžia susidėjo su velniu, tai neklysta.

Taigi Bažnyčios požiūrį į valstybę, kaip ir apskritai į laikinus dalykus, lemia amžinybės perspektyva. Galima sakyti, kad Bažnyčios metapolitiškumas yra pastovus, o jos žemiškasis politiškumas nuolat kinta. Labiausiai ši kaita priklauso nuo valstybės elgsenos, jos sąmoningai ar nesąmoningai užimamos metapolitinės pozicijos. Kita vertus, įtakos turi ir pačios politikos ar, sakykime, politinės padėties istorinė kaita. Toliau bus mėginama pavyzdžiais pailiuoti šiuos teiginius, pateikiant labai schematišką Katalikų Bažnyčios ir valstybės santykių istorinę apžvalgą. Jos tikslas – ne atskleisti nežinomų srities detalių, o tik atverti dar vieną įmanomą kampą, kuriuo žvelgiant regisi lengviau suvokti katalikybės politiškumo problemą.

IV. Apie katalikų praeitį

Ne tik iš specifiškai katalikiškos pozicijos žvelgiant Kristaus Bažnyčios istorijos pradžia atrodo kaip dvasinis užkariavimas. Per vieno žmogaus gyvenimo tarpsnį apaštalai pasiekė to meto civilizuoto pasaulio širdį – Romą, nukeliavo į Aziją ir Afriką. Kitaip nei iš lėto kitę pagonių vaizdiniai, krikščionybė kaip visų religija plito nepaliaujamai, – greičiau ir plačiau nei judaizmas ar net vėliau islamas. Iš dalies tai neabejotinai paaiškina jos sugebėjimas apibrėžtai atsakyti į metafizinius klausimus. Juk dar graikų filosofai sutartinai atmetė mitus kaip tikrąsias žinias apie anapus, o prieš pat Kristaus gimimą Antikos pasaulis jau knibždėte knibždėjo įvairaus patikimumo informacijos apie Dievą, angelus ir demonus²⁷. Visai kaip šiandien, pažinimo ir savivokos troškimas žmones vedė arba pas Dievą, arba klystkeliais – dažniausiai pas magą, o per jį velniop, nors ir ne visada vienodu greičiu. Krikščioniškasis mokymas gebėjo sutvarkyti ir nuosekliai paaiškinti tą metafizinę makalynę. Bet dar svarbiau buvo, kad jis padėjo žmonėms pažinti save. Šią krikščionybės ypatybę – jos galią padėti žmogui save suprasti ir su savimi susitaikyti iki dabar jaučia atsivertėliai. „Tiesa padarys jus laisvus“ (Jn 8, 32), – šie Jėzaus žodžiai, matyt, iš tikrųjų suprantami tik tapus krikščioniu.

Tačiau krikščionybės poveikis asmenybei nėra šio straipsnio tema, todėl reikia grįžti į tarpžmogiškų santykių sferą. O joje kaip ankstyvosios krikščionybės ypatybė išryškėja, žinoma, ta pati kova su velniu. Niekada vėliau metapolitika taip tiesiogiai nebuvo atskirų žmonių reikalas kaip ankstyvosios Bažnyčios laikais. Atrodė, kad žemėje prasidėjo tikras dvasinis karas, kuriame dalyvavo visi. Nuo kryžiaus karų ar XVI-XVII a. Bažnyčios reformos karų ši kova skyrėsi tuo, kad buvo ne religinė, o būtent dvasinė.

Krikščionybės ir pagonybės susidūrimą vertinti kaip religijų ar kultūrų konfliktą

reiškia ne sekuliarizuoti šį klausimą, o tiesiog jį supaprastinti. Už pagoniškų papročių ir ritualų krikščionys išvelgė vieną iš dviejų dalykų: žmonių tamsumą (nepažindami Dievo jie garbina tik Jo kūrinis – gamtos jėgas, galbūt angelus ir pan.) arba tiesioginį velnio veikimą, kai tamsių žmonių paklydimai dar labiau pastiprinami pasireiškiant demoniškai magijai. Velnio siekis buvo ne tik būti garbinamam kaip dievui, bet ir kuo labiau nuo Dievo atitolinti žmones. Todėl krikščionys, priimdami pagonių žmogiškumą (pavyzdžiui, jų santuokas ir mišrias šeimas), negalėjo toleruoti dažnai žiaurių arba ištvirkusių pagoniškų apeigų, ypač magijos. Tai matyti kad ir iš apaštalo Pauliaus kreipimosi į burtininką Barjėzų: „Ak tu, velnio vaike! Tu, visokių klastų bei suktybių pilnas teisingumo priešė! Ar dar nesiliausi kraipęs tiesių Viešpaties kelių?“ (*Apd* 13, 10). Su velniu nėra taikos, o su juo susidėjęs žmogus yra priešas, kol pražūtingos sąjungos nenutraukia. Taip veikė Jėzaus atneštas kalavijas.

Neatskiriama šio karo dalis buvo ir egzorcizmai. Nors dažnai šios apeigos tapdavo stimulu įtikėti, patiems krikščionims buvo svarbiausias išlaisvinimo aspektas. Su kiekvienu atkovotu žmogumi buvo vis labiau pakertama tironiška velnio valdžia pasaulyje: „Tuomet egzorcizmas dar nebuvo nei funkcija, nei speciali tarnystė. Atrodo, kad kiekvienas krikščionis turėjo teisę naudoti šią charizmą“²⁸. Panašiai kaip karo pradžioje visi kariai ir karininkai gali susidurti su priešu, nes mūsų labai intensyvūs, o pozicijos neaiškios. Vėliau vadinamasis karo teatras įgyja apibrėžtesnį vaizdą, o tarp karių atsiranda aiškesnis funkcijų pasiskirstymas.

Kad ir kokia intensyvi buvo ankstyvųjų krikščionių dvasinė kova, jos negalima pavadinti politine. Panašu, kad metapolitinė įtampa tvyrojo kažkur šalia kasdienių valstybės reikalų. Tokią išvadą paremia ir Pauliaus mokymas apie viešąją valdžią. Vienintelė išimtis – krikščionių persekiojimai. Bet net ir jų neišaina vertinti kaip tikro politinio krikščionybės ir Romos susidūrimo. Visų pirma, panašu, kad Roma nevykdė nuoseklios krikščionių persekiojimo politikos. Tai veikiau buvo bangomis kylantys, aiškių priežasčių neturintys, atskirų imperatorių ar net žemesnių valdytojų inicijuoti susidorojimai²⁹. Juoba kankinystė nebuvo maištas prieš valdžią. Kristaus pavyzdžiu kankiniai neginčijo pareigūnų galios skirti mirties bausmę, tik aiškiai suvokė už to slypint velnio veikimą, ir pasiekdavo dvasinę pergalę pakludami. Kaip labai tiksliai apibendrino Kołakowskis: „Kankinių kraujas, pasak pranašystės, patrešė dirvą, kurioje turėjo suklestėti Bažnyčia“³⁰.

Tikrasis persilaužimas šioje istorijoje įvyko tik su imperatoriaus Konstantino krikštu. Dažniausiai minint Konstantiną tvirtinama, kad jis padaręs krikščionybę valstybine religija. Bet reikalo esmė iš tikrųjų atvirkščia: ne krikščionybė tapo valstybine, o valstybė krikščioniška. Romos imperija kaip politinis kūnas, kaip bendruomenė pasirinko Dievą. Kitaip nebuvo įmanoma interpretuoti imperatoriaus krikšto, nes jo asmuo nuo valstybės buvo neatskiriamas. Monarchija, šiuo požiūriu, matyt, ne visai atsitiktinis elementas, mat ji tuo metu jau aiškiai jautė savo paradoksalią padėtį tarp žemės ir dangaus³¹. Todėl panašiai kaip metafizinių klausimų kamuojami antikiniai žmonės nurimdavo tapę krikščionimis, susidūrusi su Kristaus mokymu monarchija taip pat pagaliau atpažino save ir akimirksniu suvokė valstybės reikšmę Dievo tvarkoje. Tai paaiškintų, kodėl po Konstantino jau ne tik atskirų žmonių, bet ir valstybių krikštas tapo Bažnyčios prerogatyva ir kartu siekiamybe.

Su šia mintimi galima persikelti į Viduramžius, peršokant Romos imperijos žlugimą ir

senųjų Europos valstybių krikštą. Nors įprasta anuos laikus traktuoti kaip popiežiaus politinės įtakos apogėjų, iš tikrųjų tuometinis Bažnyčios politiškumas labai abejotinas, o popiežiaus ir imperatoriaus disputai labiau priminė derybas, o ne „kovą dėl valdžios“. Mat pripažinusios katalikišką tiesą, valstybės iš karto tapo metapolitiškai nelygiavertės. Norint jų padėti nusakyti trumpai, paprasčiausia mąstyti *ad absurdum*. 1077 m. Henrikas IV apsivilko ašutinę, pasibarstė galvą pelenais ir tris dienas stovėjo sniege prie Kanosos pilies, kol popiežius Grigalius VII sutiko jį priimti ir suteikti atleidimą. Kad ir kaip kitaip būtų pakrypusi vadinamosios kovos eiga, atvirkščias finalas buvo visiškai neįmanomas.

Nesivieliant į painias diskusijas dėl bažnytinės ir pasaulietinės valdžių santykio Viduramžiais ir neturint vienareikšmės interpretacijos, norisi pabrėžti vieną svarbų aspektą. Tikėjimui bent nominaliai tapus visuotiniu, Bažnyčios priešai savaime tapo nusikaltėliais. Jei pirmųjų krikščionių kova su velniu vyko, sakytume, apačiose, tai Viduramžių valstybėse ji iškilo virš politikos. Atsisukdama į Dievą valstybė grėžėsi nuo velnio, todėl turėjo bet kokius ryšius su juo kriminalizuoti. Inkvizicija – tik logiškas to tęsinys. Tačiau apolitiška, bet vis dar metapolitinė, Bažnyčios veikla apėmė daugiau. Jau nebe atskiriems žmonėms, o ištisoms visuomenėms reikėjo nurodyti kelią į Dievą ir būdus išvengti velnio pinklių. Taip sąlyginai paprasti Kristaus ir apaštalų pamokymai palengva tapo teisės normų, mokslinių žinių ir idealų sistema, taip neprilygstamai apibendrinta Tomo Akviniečio.

Bažnyčios politiškumas pradėjo augti tada, kai valstybė pasikėsino peržengti tradiciškai nusistovėjusias galios ribas. Vėlgi nesileidžiant į Bažnyčios reformos ir Reformacijos, europinių karų, ekskomunikų ir intrigų istoriją, pakaks apsiriboti viena pastaba. Ginčiuose dėl šventųjų paveikslų, celibato ar lotyniškų Mišių, dėl tradicijos tiesos ar iškraipymo, dėl Romos vyskupo autoriteto svarbu nepražiūrėti pasaulėžiūrinio perversmo. Nuo minties, kad kiekvienas gali „pats skaityti savo Bibliją“ juk tik vienas žingsnis iki įsitikinimo, kad tikrasis Dievo veikimas yra žmogaus širdyje. Toliau jau – paskutinis slenkstis, už kurio tvyro psichinei sveikatai tariamai naudingas, neapibrėžtas dvasingumas. Štai koks rizikingas šiame pasaulyje yra pasipriešinimas nustatytai tvarkai, net jei jos prižiūrėtojai tam tikru metu yra prastos reputacijos.

Politikoje tai galima pailustruoti Henriko VIII pavyzdžiu. Nors dažnai vaizduojamas kaip įnoringas girtuoklis, kraugerys ir mergišius, Henrikas VIII tikrai nebuvo kaimo jurgis. Jis galbūt gerai išmanė teologiją, ypač santuokos negaliojimo pagrindus, gal buvo įsitikinęs, kad popiežius jį neteisingai skriaudžia, neleisdamas mesti žmonos³². Reformatoriškas pasaulis jau nebeskatino Henriko VIII išsigąsti savo puikybės, pulti į atgailą, vilktis ašutinės ir keliauti prašyti atleidimo. Vedamas tariamo savarankiškumo prieš Dievą karalius pasisavino dalį Bažnyčios, nors iš tikrųjų tai reiškė pasidavimą puikybei ir kūniškoms aistroms.

Kad panašios situacijos vedė į religinius karus, buvo savaime suprantama. Įdomiau kas kita – nuo reformacijos prasidėjo Bažnyčios politiškumas. Pradinės reakcijos būta gana inertiškos – valdovų ekskomunikos reiškė bandymą juos įvertinti kaip eretikus ir nusikaltėlius. Tačiau Bažnyčia negalėjo naudoti įprastų žemiškos galios struktūrų prieš pačius žemiškuosius valdovus, todėl kova su velniu pasitraukė iš teisingumo sferos. Per karą – vienintelį įmanomą valdovo prievartinį poveikį kitam valdovui – metapolitinė

perskyra tapo politinė. Štai kodėl religiniai karai Europoje buvo tokie intensyvūs ir žiaurūs. Abi pusės kovėsi su šėtonu.

Padėtį išgelbėjo monarchija, tapusi naujuoju religinės ir kitokios taikos garantu. Tačiau tai turėjo savo kainą. Pasaulis apsvirtė aukštin kojomis. Nebe Bažnyčia siejo Europos valstybes, o valstybė vienijo konfesijas: „Nors kai kurie visai „sekuliarizavęsi“ mokytojai nesąmoningai kartojo tradicinę krikščionybės doktriną, jog politika negali apsieiti be religinio pateisinimo, tai nereiškė, kad kunigas ar popiežius turi kontroliuoti imperatorių ar kunigaikštį – kaip tik priešingai, kunigaikštis turi pasisamdyti į tarnybą kunigą“³³. Šitaip išitraukusi į dvikovą su Bažnyčia tuometinė valstybė neturėjo rimtų šansų. Dievo žemėje nėra be Bažnyčios, o monarchijos nėra be Dievo žemėje – tai Vakarų monarchai suprato per vėlai. Prancūzijos revoliucija ir ją sekusi katalikiškos monarchijos mirtis buvo valdovų pasidavimo reformacijos pagundai pasekmė.

V. Vietoj pabaigos: katalikybė šiandien

Valstybė, gimusi iš monarchijos pelenų ir po įvairių mutacijų tapusi tautine, priešišumą Dievui ir Bažnyčiai atsinešė savo ištakose. Prancūzijos revoliucija kilo ne tik prieš monarchą, bet ir prieš Dievą. Tai rodė ne tiek bažnyčių apiplėšimai, kiek „mišios laisvei“. Dažnose ir radikaliuose XIX–XX a. permainose prasikiša viena šio teksto požiūriu svarbi idėja: valstybė vis labiau save suvokė kaip visus žmonių reikalus sprendžiančią, vertybes nustatančią ir jas saugančią struktūrą, kaip vienintelę žmonių bendriją. Tokiai savivokai augti padėjo ir įsitikinimas, kad visi žmonių reikalai prasideda ir baigiasi žemėje. Bažnyčia daugelio žmonių akyse prarado savo kaip valstybę atnaujinančios ir papildančios institucijos statusą ir tapo viena iš visuomenės struktūrų.

Čia verta atkreipti dėmesį į vieną dažnai klaidingai traktuojamą subtilybę. Šiandienos gyvenime dažnai išvelgiama *neopagonybė* iš esmės yra vidujai prieštaringas terminas. Bent krikščionišku požiūriu ji negali egzistuoti. Pagonis – tai tamsybėse klaidžiojantis Adomo palikuonis, kuris prarado galimybę pažinti Dievą ir neranda atsakymo į gyvenimo klausimus. Nuo krikščionybės nusigręžęs krikščionis nėra pagonis. Tai žmogus, kuriam kelias buvo parodytas, bet jis sąmoningai tuo keliu nenuėjo. Tai nebūtinai agresyvus, bet aiškus Dievo atmetimas, o ne jo nepažinimas³⁴.

Prisimenant politinio kūno paralelę, visa tai gal net dar griežčiau gali būti taikoma valstybei. Dauguma Europos šalių krikštijosi kaip valstybės, kaip politinės bendruomenės ir tai galbūt nėra nesvarbu. Per šiandienę sekuliarizaciją valstybė negrįžta į klasikinius pagoniškus laikus, kai valdžia buvo nesąmoninga Dievo tarnaitė. Ne, šiuolaikinė valstybė yra nuolat gundoma atviram ir sąmoningam maištui prieš Dievą, aiškiam pareiškimui, kad jos galia autonomiška, „šio pasaulio“ ir nieko bendra su Dievu neturi. Katalikas už to gali matyti ir velnią.

Tad mūsų epochoje metapolitika iš esmės susiliejo su politika. Bažnyčios kova su velniu tapo kova už valstybės krikščionybės išsaugojimą ar bent jau tikrąją jos sekuliarizaciją. Nes iš maišto prieš Dievą, krikščionišku požiūriu, kyla visi kiti valstybės trūkumai ir net nusikaltimai. Vienas tokio proceso padarinių buvo nuolat augęs katalikybės politiškumas. Ne tik per popiežių iniciatyvas, bet ir per jėzuitų

mąstytojus, XIX a. kontrrevoliucionierius, vėlesnių laikų filosofus ir valstybininkus katalikybė tapo nuoseklia ir savarankiška politine pozicija. Krikščioniškoji demokratija – tik viena galimų jos apraiškų. Katalikai politine prasme yra labai plati sąjunga, kurią labiausiai vienija nereliatyvus blogio kaip velnio darbų vertinimas.

Kuri laiką atrodė, kad totalitarizmo, ypač politine religija save pavertusio komunizmo siautėjimas yra metapolitinės kovos politikoje kulminacija. Tačiau ir žlugus „Blogio imperijai“ pergalės prieš religinius prietarus šūkiei ir savipakankamos valstybės kaip „žemiškojo miesto“ idėja išliko, taigi žaidimas tęsiasi. Kol valstybė viena ar kita forma nepripažins, kad žemiškos valdžios kompetencija turi neperžengtinąs ribas, kol ji nenustos gundyti vadinamuoju galios monopolium, tol katalikybė išliks ne tik tikėjimas, bet ir įsitikinimas, ne tik metapolitinė, bet ir politinė žmogaus pozicija. Kaip kadaise kiekvienas krikščionis galėjo būti egzorcistas, taip šiandien kiekvienas katalikas gali būti politikas ar bent politiškas. Tai – didelė jėga, kurią šio pasaulio galingieji, jei tik yra išmintingi, turės įvertinti.

Bernardas Gailius (g. 1981) – istorikas, teisininkas, TV laidų vedėjas. Skelbiamas tekstas (jau susilaukęs aštrių diskusijų Lietuvos viešojoje erdvėje) parengtas pagal (viešąją DPI optimatų) paskaitą, kurią autorius skaitė Bažnytinio paveldo muziejuje 2011 m. spalio 26 d.

¹ Vladimiras Laučius, „Šeimos koncepcija: „gilių įsitikinimų“ verpetas“, in: *www.delfi.lt*, 2008-07-03.

² Alvydas Jokubaitis, „Konservatizmo fenomenas“, in: *Libertas & pietas. Lietuviškasis konservatizmas: Antologija, 1993–2010*, sudarytojas Mantas Adomėnas, Vilnius: Demokratinės politikos institutas, 2010, p. 105–136.

³ Šiuo klausimu plg. įžvalgią studiją: Vilius Bartninkas, „Politikos brėkšma: Iki-politinės patirtys graikų mitiniu laikotarpiu“, in: *NŽ-A*, 2011, Nr. 8, p. 519–527.

⁴ Šia prasme Schmittas priklausė tai kategorijai filosofų, kurių nuomone tikrojo humanizmo raktas yra žmogaus gebėjimas pripažinti savo netobulumą. Jei aš esu ne toks geras, kaip manau, tai tikėtina, kad mano priešas žmonių pasaulyje nėra toks blogas, kaip man atrodo. Dėl mus siejančio žmogiškumo išlaikau jam deramą pagarbą ir tai sulaukiu nuo ekscesų diskusijose ir gal net kare.

⁵ Mantas Adomėnas, „Apie antikomunizmo išliekamąją reikšmę“, in: *NŽ-A*, 2003, Nr. 11–12, p. 625–626.

⁶ Čia ypač svarbu nesubanalinti sekimo Kristumi. Viena vertus, jis nėra formalus – ne visi pakrikštyti, matyt, pateks į dangų ir atvirkščiai. Kita vertus, jis nėra ir visiškai aptakus – nepakanka mėgti Kristaus mokymą, sutikti su jo filosofija. Galutinis sprendimas yra Dievo, bet tai neatleidžia žmogaus nuo pareigos stengtis. Kaip tik dėl to Evangelija apibūdinama kaip viltis, o ne kaip „Instrukcija siekiantiems amžinojo gyvenimo“. Iš vilties kaip stimulo ir kyla krikščioniška dvasinė kova.

⁷ Renė Laurentin, *Demonas – mitas ar tikrovė?: Kristaus ir Bažnyčios mokymas bei*

patirtis, iš prancūzų kalbos vertė Edita Janulevičiūtė, (ser. *Dvasinė kova*), Vilnius: Aidai, 2008, p. 87.

⁸ *Lk 22*, 31-32. Plačiau apie sudėtingą ir dviprasmišką Jėzaus kovą su velniu žr. *Ibid.*, p. 43-88.

⁹ Bažnyčia kaip institucija ir bendruomenė jam gali padėti – išpažintimi, mokymu ir kitaip, tačiau vis tiek svarbiausias išlieka valios ugdymas, tapimas „savo paties šeimininku“. Plačiau apie vidinį tobulėjimą žr. Tomas Kempietis, *Kristaus sekimas*, iš prancūzų kalbos vertė Ona Labanauskaitė, Kudirkos Naumiestis: Ardor, ⁴1994.

¹⁰ Beje, labai efektyvus – tą pripažįsta net ir netikintys šios srities specialistai. Tik krikščionybė prastai veikia be tikėjimo.

¹¹ Aiškiausiai tai iliustruoja dažnai cituojamas Jėzaus dialogas su žmogų apsėdusiais demonais, kur pastarieji klausia: „Ko tau iš mūsų reikia, Dievo Sūnau?! Atėjai pirm laiko mūsų kankinti?“ (*Mt 8*, 29).

¹² Jau minėta, kad laikas yra viena pagrindinių kliūčių žmogaus protui orientuotis anoje sferoje. Tai pajunta visi, besigilinantys į Šv. Raštą. Pavyzdžiui, kada įvyko Nuopuolis, kada velnias buvo nublokštas į žemę ir kodėl Apokalipsėje tai minima tarsi būsimas įvykis? Arba ką iš tikrųjų reiškia vienas iš paslaptiškiausių ir dramatiškiausių Kristaus pasakymų: „Iš tiesų, iš tiesų sakau jums: pirmiau, negu gimė Abraomas, Aš Esu!“ (*Jn 8*, 58). Daugelį dalykų krikščionybėje pavyksta apibūdinti tik kaip jau įvykusius, dar tebevykstančius ir įvyksiančius (vienu metu). Tai labai aiškiai rodo žmogaus ribas. Visa, kas vyksta žemėje yra istoriška, todėl galima kalbėti apie Dievo, angelų ar velnio veikimą istorijoje (apsireiškimai ir stebuklai mus pasiekia būtent kaip įvykiai). Tačiau žmogus yra „įkalintas“ istorijoje, o Dievas ir angelai nuo jos laisvi.

¹³ Šiuolaikiniame sekuliariame pasaulyje ypač svarbu pabrėžti, kad egzorcizmas suvoktinas ir kaip santykis tarp egzorcisto ir demono (mediciniškas mąstymas skatintų jį traktuoti kaip gydytojo-paciento santykį, taip demoną objektyvuojant ir suabstraktinant – paverčiant liga). Nors kenčiančio žmogaus valia yra svarbi (gerai, jei jis kartu meldžiasi ar gali kitaip prisidėti prie išlaisvinimo), tačiau, bent iš pradžių, nebūtina. Iš esmės turėtų būti įmanomas egzorcizmas be jokio paties kenčiančiojo dalyvavimo. Plačiau žr. Renė Laurentin, *op. cit.*

¹⁴ Vladimiras Laučius, „Krikščioniškosios demokratijos mitas“, in: *www.delfi.lt*, 2007-05-28.

¹⁵ Cezary Wodziński, *Šv. Idiotas: Apofatinės antropologijos projektas*, iš lenkų kalbos vertė Vytautas Dekšnys, Vilnius: Aidai, 2007, p. 41-70.

¹⁶ Čia galima dar kartą pabrėžti, kad, krikščionišku požiūriu, tiesa apie pasaulį yra tik viena; žmogui sunku ją pažinti ir jos laikytis dėl savo nuodėmingumo (t. y. nebuvimo Dievo akivaizdoje) bei dėl gudravimų ir intelektualinių pinklių, kurias rezga „melo tėvas“ – velnias. Maždaug iš tokios perspektyvos reikia suvokti Augustino požiūrį į pagonis ir jų filosofiją, kurią šventasis gerai išmanė ir vertino.

¹⁷ Kai jie susiduria, velnias visada priverstas trauktis. Tai yra egzorcizmo pagrindas.

¹⁸ Tokia klasta žmonėms įprasta, suvokiama ir lengvai atpažįstama. Daug sunkiau, tik paviršutiniškai įmanoma suprasti tai, kad: 1) Jėzaus mirtis ir prisikėlimas buvo neišvengiami įvykiai ir įvyko taip, kaip turėjo įvykti, bet 2) kiekvieno juose dalyvavusio žmogaus (Judo, Piloto, žydų) indėlis atsirado iš jo laisvos valios, asmeninio apsisprendimo ir todėl užtraukė asmeninę atsakomybę. Kad jo kančios kaltininkai nėra vien nesąmoningos galingesnių jėgų manipuliacijų aukos (arba, kaip pasakytų KGB karininkai, „panaudoti v *tiomnuju*), Jėzus itin aiškiai pabrėžia Judo atveju: „Žmogaus Sūnus, tiesa, eina savo keliu, kaip apie jį parašyta, bet vargas tam žmogui, kuris išduos Žmogaus Sūnų. Geriau jam būtų buvę negimti“ (Mt 26, 24).

¹⁹ Kaip ne kartą pažymi Laurentinas (*op. cit.*), tokia velnio padėtis jį stumia į tam tikrą „užburtą ratą“. Desperacija skatina vis labiau priešintis ir ieškoti saviapgaulės (jis nuolat trokšta būti garbinamas kaip Dievas), o kiekviena klasta dar labiau didina kalbę ir vis giliau klampina.

²⁰ Plačiau apie Franco žr. Stanley G. Payne, *A History of Spain and Portugal*, University of Wisconsin Press, 1973; Antony Beevor, *The Battle for Spain: The Spanish Civil War 1936–1939*, Penguin Books, 2006.

²¹ Puikus pavyzdys – Lenkijos ir Lietuvos 1863–1864 m. sukilimas. Katalikams jame nebuvo uždrausta dalyvauti, o kai kurie dvasininkai aktyviai rėmė sukilėlius, tačiau tai nebuvo Bažnyčios kova; žr. *Dvasininkija ir 1863 m. sukilimas buvusios Abiejų Tautų Respublikos žemėse*: Straipsnių rinkinys, sudarė Aldona Prašmantaitė, Vilnius: Lietuvos istorijos instituto leidykla, Lietuvių katalikų mokslo akademija, 2009.

²² Carl Schmitt, *Roman Catholicism and Political Form*, Westport: Greenwood Press, 1996.

²³ *Ibid.*, p. 4.

²⁴ Vieną iš gražiausių pasaulietišku šios paslapties aprašymų žr. Juan Donoso-Cortes, *Essays on Catholicism, Liberalism and Socialism*, General Books, 2010.

²⁵ Būtent čia išsiskiria katalikybė ir reformacija. Mintį, kad Bažnyčia gali klysti, katalikams tenka vadinti apmaudžiausia Liuterio klaida.

²⁶ Leszek Kołakowski, „Politika ir šėtonas“, in: *Proskyna*, 1991, Nr. 9 (18), p. 536.

²⁷ Žr. Robin Lane Fox, *Pagonys ir krikščionys: Viduržemio pasaulyje nuo antro amžiaus iki Konstantino atsivertimo*, iš anglų kalbos vertė Mantas Adomėnas, Vilnius: Aidai, 2006.

²⁸ Renñ Laurentin, *op. cit.*, p. 155.

²⁹ Robin Lane Fox, *op. cit.*, p. 349–417.

³⁰ Leszek Kołakowski, *op. cit.*, p. 538.

³¹ Plačiau apie tai: Jean Paul Roux, *Karalius: Mitai ir simboliai*, iš prancūzų kalbos vertė Jūratė Žalgaitė-Kaya, Vilnius: Aidai, Vilniaus universiteto Tarptautinių santykių ir

politikos mokslų institutas, 2007.

³² Paul Johnson, *Heroes: From Alexander the Great and Julius Ceasar to Churchill and de Gaule*, London: Harper Collins, 2007, p. 99-100.

³³ Leszek Kołakowski, *op. cit.*, p. 537.

³⁴ Priešingai populiariam įsitikinimui, tai nebūtinai reiškia pasmerkimą. Sūnaus palaidūno palyginimas gal net labiau tinka atsimetėliui krikščioniui negu tikram pagoniui.