

ԽՈՍՔ ԹԱՐԳՄԱՆՉԻ

Հռոմեակաթոլիկ եկեղեցու նշանավոր աստվածաբան ու կարդինալ Վալտեր Կասպերն այսօր անձանոթ մեկը չէ, մանավանդ ժամանակակից էկումենիկ աստվածաբանության ծիրից ներս: Շուրջ ինը տարի ծառայելով իբրև Կաթոլիկ եկեղեցու *Քրիստոնեական միության քահանայապետական հանձնախմբի* նախագահ (2001-2010 թթ.)՝ կարդինալ Կասպերն իր մեծ ավանդը ներդրեց նաև միջեկեղեցական շարժման առջև ծառացած հիմնահարցերի վերհանման ու լուծման գործում:

Վալտեր Կասպերը ծնվել է 1933 թ. Գերմանիայի Հայդենհայմ ան դեր Բրենց (Handenheim an der Brenz) փոքրիկ քաղաքում: Նախնական դպրոցական ու մասնագիտական կրթությունից հետո նա 1957 թ. ձեռնադրվում է քահանա՝ իր հովվական ծառայությունն սկսելով Շուտտգարտում: Շուտով Վալտեր Կասպերը Թյուրինգենի համալսարանում հաջողությամբ պաշտպանում է դոկտորական ատենախոսություն աստվածաբանությունից՝ շուրջ երեք տարի դասավանդելով նույն համալսարանում, այնպիսի նշանավոր աստվածաբանների հետ, ինչպիսիք էին պահպանողական Leo Scheffczyk-ը և ազատական Hans Küng-ը: 1964-1970 թթ. երիտասարդ ու հետանկարային աստվածաբանն արդեն Մյունստերի Վեստֆալյան համալսարանի (1969 թ.), ապա նաև Թյուրինգենի համալսարանի աստվածաբանության ֆակուլտետի դեկանն էր (1970 թ.): 1989 թ. Կասպերը ձեռնադրվում է Ռոտտենբուրգ-Շուտտգարտի եպիսկոպոս, իսկ 2001 թ. Հովհաննես-Պողոս Բ. պապի ձեռամբ ստանում Կաթոլիկ եկեղեցու կարդինալի տիտղոս:

Մեծ է եղել Կասպերի դերն ու նշանակությունը Գերմանիայի և հետագայում ողջ Կաթոլիկ եկեղեցու կյանքում, հատկապես Ի. դարավերջին: Աստվածաբանական իր նրբամտությամբ և փայլուն պատրաստվածությամբ Կասպերը, Կաթոլիկ եկեղեցու ազատական-լիբերալ թևին պատկանող մյուս եպիսկոպոսների հետ միասին, հանդես է եկել Կաթոլիկ եկեղեցու կյանքում աստվածաբանական-հովվական մի շարք հիմնահարցերի վերանայման պահանջով: Օրինակ՝ 1993 թ., առանց Հովհաննես-Պողոս Բ.-ի և կարդինալ Յոզեֆ Ռատցինգերի (հետագայում՝ Բենեդիկտոս ԺԶ.) համաձայնության, Վալտեր Կասպերն ու գերման կաթոլիկ մի քանի եպիսկոպոսներ ստորագրում են մի շրջաբերական, որով ամուսնալուծված և միայն քաղաքացիական ամուսնությամբ ապրող կաթոլիկ հավատացյալներին արտոնվում էր մասնակից դառնալ Եկեղեցու սրբազան խորհուրդներին: Հայտնի է նաև Կասպերի քննադատական վերաբերմունքը *Հալապի վարդապետության քահանայապետական հանձնախմբի* կողմից 2000 թ. լույս ընծայված “Dominus Iesus” փաստաթղթի նկատմամբ, որը վիրավորական որոշակի ակնարկներ ու արտահայտություններ էր պարունակում հրեա ազգի նկատմամբ: 2003 թ., Եվրոպայում Հրեական օրվա առիթով, Կասպերը հրատարակում է “Antisemitism: A Wound to be healed” խորագրով գրքույկը, որտեղ համակարգված ներկայացնում էր “Dominus Iesus” փաստաթղթի հանդեպ իր վերապահումները:

Կարդինալ Վալտեր Կասպերը, դեռևս Ռոտտենբուրգ-Շտուտգարտի եպիսկոպոս եղած տարիներից, ներգրավված էր Էկումենիկ շարժման մեջ: 1994 թ. նա նշանակվում է Լյուբեքական-Կաթոլիկ միջեկեղեցական աստվածաբանական երկխոսության հանձնախմբի համաատենապետ, իսկ 2001 թ., արդեն իբրև *Քրիստոնեական միության քահանայապետական հանձնախմբի* նախագահ, դառնում Կաթոլիկ-Արևելյան ուղղափառ միջեկեղեցական երկխոսության միջազգային աստվածաբանական միացյալ հանձնախմբի համաատենապետ: Սակայն միջեկեղեցական ասպարեզում Կասպերը հատկապես հայտնի դարձավ Անգլիկան եկեղեցում կանանց քահանայության և եպիսկոպոսության երևույթի դեմ իր խիստ քննադատությամբ: Իր գաղափարները նա նախ արտահայտեց Անգլիկանի եկեղեցու եպիսկոպոսաց հավաքի ժամանակ՝ 2006 թ. հունիսի 5-ին, ապա և Լամբեթ կոնֆերանսում (Lambeth Conference, Անգլիկան եկեղեցու ժողովական գերագույն մարմին)՝ 2008 թ.:

2013 թ. մարտի 17-ի իր քարոզում Հռոմի քահանայապետ Ֆրանցիսկոսը կարդինալ Վալտեր Կասպերին որակեց «խելացի և լավ աստվածաբան» տիտղոսով:

Վալտեր Կասպերը, ի թիվս հարյուրավոր հոդվածների, հեղինակել է շուրջ 15 գիրք ու մենագրություն, որոնցից առավել կարևորներն են՝

ա. “Glaube und Geschichte” (1970) - «Հավատ և պատմություն».

բ. “Einführung in den Glauben” (1972) - «Ներածություն հավատի».

գ. “Der Gott Jesu Christi” (1982) - «Հիսուս Քրիստոսի Աստվածը».

դ. “Theologie und Kirche” (2 vol., 1987, 1999) - «Աստվածաբանություն և Եկեղեցի», Բ հատորով:

Ինչպես արդեն նշվեց, կարդինալ Կասպերը հարում է կաթոլիկ աստվածաբանության ազատական-լիբերալ թևին: Ստորև ներկայացվող այս ծավալուն հոդվածը, ըստ էության, վարդապետական աստվածաբանության մեթոդաբանության մասին նրա ազատական-լիբերալ հայացքների խտացումն է: Վալտեր Կասպերն ի սկզբանե այն կարդացել է իբրև զեկույց-դասախոսություն՝ 1967 թ. հունվարին Մյունստերում կայացած վարդապետական աստվածաբանության մասնագետների համաժողովի ընթացքում: Այն ստորև ներկայացվում է գերմաներեն և անգլերեն հրատարակություններից կատարված թարգմանությամբ: Կասպերն ինքը, գերմաներեն հրատարակությունից հետո (*Die Methoden der Dogmatik-Einheit und Vielheit (Վարդապետական աստվածաբանության մեթոդները. միություն և բազմազանություն)*, Kösel Verlag, Munich, 1967), անգլերեն հրատարակության թարգմանչի հետ (John Drury) միասին հեղինակային վերատեսության է ենթարկել գրքույկի անգլերեն թարգմանությունը (*The Methods of Dogmatic Theology*, Paulist Press Deus Books, 1969): Հետևաբար՝ թե՛ գերմաներեն քնագիրը և թե՛ անգլերեն թարգմանությունը որոշակի ընդհանրություններ ունեն հեղինակային վերատեսության ու լրամշակվածության առումով, ուստի և նպատակահարմար նկատեցինք թարգմանությունն իրականացնել այդ երկու հրատարակությունների հիման վրա: Մեր խորին շնորհակալությունն ենք հայտնում նաև «Էջմիածին» ամսագրի խմբագիր Ա. Չանթիկյանին՝ տեքստի համակարգչային և ուղղագրական վերանայման համար, ինչպես նաև Ա. Սահակյանին՝ լեզվաոճական խմբագրման ու անհրաժեշտ դիտողությունների համար:

ՀաՀե Ծ. վրդ. Անանյան

ԿԱՐԴԻՆԱԼ ՎԱԼՏԵՐ ԿԱՍՊԵՐ

ՎԱՐԴԱՊԵՏԱԿԱՆ ԱՍՏՎԱԾԱԲԱՆՈՒԹՅԱՆ ՄԵԹՈԴՆԵՐԸ

Առաջարան

Այս փոքրիկ հատորը ներկայացնում է մեր կողմից Վատիկան Բ.-ի հետժողովական՝ վարդապետական աստվածաբանության մասնագետների Ա. գիտաժողովին ընթերցված զեկուլյցը (Մյունխեն, 2-5 հունվարի, 1967 թ.): Բազմաթիվ խնդրանքներից հետո ստորև ներկայացնում ենք այդ զեկուլյցը՝ գրեթե առանց փոփոխության և լիահույս, որ այն օգտակար կլինի ընթերցող լայն շրջանակներին:

Սույն զեկուլյցն ավելին է, քան մի նախնական դիտարկում: Այդպիսի գիտաժողովին ներկայացվող դասախոսությունը, անշուշտ, առաջին հերթին պետք է լինի մի պարզ և հստակ ուղիվագիծ: Աստվածաբանական հայտնի ճշմարտություններն ու գիտելիքներն ըստ այսմ պետք է ի սկզբանե ներկայացվեն ամփոփ ու հպանցիկ: Ահա այս պատճառով հենց սկզբից ազատ ընտրությամբ ենք շեշտադրել այն բոլոր նոր ասպեկտները, որոնք, լիահույս ենք, ապագայի համար նոր ճանապարհ կբացեն: Ստորև նշվող գաղափարները կարիք ունեն հետագայում լրացվելու և զարգացվելու ամենատարբեր տեսանկյուններից: Միայն այդ դեպքում դրանք կարող են Վատիկան Բ.-ի մատնանշած վարդապետական նորոգությանը ծառայել ըստ պատշաճի ու կարիքի: Հուսով եմ՝ այս գրքույկը կնպաստի քարոզչության, վարդապետական աստվածաբանության և հավատքի կյանքի մեջ ներկեցվողական վերանորոգության գործընթացին, ինչպես նաև կզարգացնի ու կստեղծի աստվածաբանական նոր երկխոսություն:

Ա. Ներկա ճգնաժամը

Ժամանակակից աստվածաբանության մեջ մեթոդաբանությունն այնքան էլ քննարկված թեմա է: Կարելի է նույնիսկ կարծել, որ մեթոդաբանության վերացական, ակադեմիական քննարկումները պետք է ստորադասվեն ավելի հապշտապ լուծում պահանջող հիմնախնդիրներին, որոնք ուղղակիորեն կապված են ներկա ժամանակաշրջանի հավատի ճգնաժամի ու Եկեղեցու անմիջական կարիքների հետ: Բայց փաստն այն է, որ խնդրո

առարկա են ոչ թե այս կամ այն դոգման կամ բարեկարգումը, այլ՝ հավատի հիմնարար սկզբունքներն ու Աստծո մասին ասվելիք ցանկացած հնարավոր խոսք:

Աստվածաբանությունն այս իրավիճակից կարող է դուրս գալ միայն հիմնարար սկզբունքներին ևս մեկ անգամ մանրամասնորեն անդրադառնալով և դրանք ինքն իր համար «հստակեցնելով»: Հնարավոր է դեռ աստվածաբանության համար խոսել Աստծո մասին, ինչպե՞ս և ի՞նչ միջոցներով: Աստվածաբանությունը պետք է նոր հայացքով մոտենա իր մեթոդներին: Եվ նույնիսկ աստվածաբանության արդի վիճակն այլ բան չի թելադրում, քան վերաբեկումը [այդ մեթոդները]: Մեթոդների բաժանման աստիճանական աճ է առաջանում նույնիսկ միևնույն գիտությունում և այս կամ այն աստվածաբանի երկերում: Վարդապետական աստվածաբանության մասնագետը մի կողմից կարող է և պետք է օգտագործի մեկնողական, պատմական ու փիլիսոփայական փաստարկները, մյուս կողմից՝ նրա մոտեցումը պետք է հարմարվի հովվական, մարդաբանական կամ ընկերվարական տեսակետներին: Բայց եթե վարդապետական աստվածաբանությունը պետք է խուսափի գիլետանտիզմից և մնա գիտական համատեքստում, ուրեմն, անհրաժեշտաբար պետք է փնտրի և որդեգրի մեկ միասնական մեթոդ:

Վատիկան Բ.-ի բազմաթիվ հայտարարություններ առաջադրել են այս հիմնահարցը, քանի որ ժողովը նպատակ ուներ անելու ավելին, քան միայն ձևակերպել մասնավոր թեմաներ. դրանք կարող էին իրենց լուծումը գտնել նաև ավանդական մեթոդներից ու դասական համատեքստերից ներս: Ընդհանուր առմամբ Վատիկան Բ.-ը կոչ էր անում նոր աստվածաբանության և հրամանական մեթոդաբանության¹, որոնք ավելիով ուղղորդված կլինեին աստվածաշնչյան ու հովվական մոտեցումներով²:

Բայց ո՞րն է «հովվական»-ի իմաստը... Իհարկե, դա չի նշանակում, որ աստվածաբանությունը պետք է դառնա պակաս խստապահանջ իր մեթոդներով, և նրա կիրառած մեթոդները պետք է հարմարեցվեն՝ առանց իմաստային ու նպատակային վերանայման և կիրառության: Զի նշանակում նաև, որ պետք է բացառել աստվածաբանական եզրերով մտածելը՝ տեղի տալով աղքատիկ գիտությունների սիրողական նմանակմանը: Եթե

¹ «Բահանայության պատրաստման մասին դեկրետը» (թ. 17)՝ «Optatam Totius Ecclesiae», քաջահայտ խոսում է աստվածաբանության դասավանդման մեթոդների վերանայման օգտին:

² Անդ, թ. 16. հմմտ. «Աստվածային հայտնության մասին հիմնականկարգ սահմանադրումը»՝ «Dei Verbum n. 24t»: «Բահանայագործության և քահանայից կենցաղի մասին դեկրետը»՝ «Presbyterorum Ordinis n. 19»: «Եկեղեցին արդի աշխարհում, հովվական սահմանադրություն»՝ «Gaudium et Spes n. 44-62»: «Դեկրետ Եկեղեցու առաքելության վերաբերյալ»՝ «Ad Gentes Divinitus, n. 39»:

ժողովական այս որոշումները որևէ բան նշանակում են, ուրեմն դրանք նախևառաջ պահանջում են մեթոդաբանական, գիտական հայացք աստվածաբանություն մեջ առկա հովվական տարրերին, որոնք, բառի լավագույն իմաստով, գործնական ու կիրառական լինելով, ճշմարտություն մասնիկ և միջուկ ունեն:

Ժողովը, աստվածաբանական մեթոդաբանությունն արված սակավաթիվ հղումներից ավելի, նոր շունչ է բերում իր հաստատումներով և հայտարարություններով: Վարդապետական աստվածաբանությունը՝ իբրև ամբողջական համակարգ, ներկայացվում է որպես առավել դինամիկ, կաթոլիկ, դեպի աշխարհն ու ապագան ուղղորդված երևույթ: Ավելին՝ շատ առումներով այն ուրվագծված է իբրև մինչ այժմ հասակություններին ավելի քիչ կարևորություն տվող:

Ներկայումս իրական ճգնաժամը կապված է աստվածաբանության հիմքերի հետ: Անցյալում այս աշխարհի հետ գրեթե կապ չունեցող աստվածաբանության արդարացված քննադատությունն այսօր արդեն հակվում է մեկ այլ ծայրահեղ մոտեցման՝ ծնունդ տալով աշխարհիկ (*secular*) աստվածաբանությանը՝ առանց որևէ իրական ավանդության³: Եվ այլևս անհնար է խուսափել աստվածաբանական փաստարկման սկզբունքներն ու հիմնական ձևաչափը քննարկելուց: Արդ, աստվածաբանության հիմունքների մեթոդաբանական քննարկումը հետժողովական աստվածաբանության կարևորագույն խնդիրներից է:

Մեթոդաբանության հանդեպ այս ուշադրությունն անհրաժեշտորեն հակադրություն մեջ է մտնում ժամանակակից գիտության կողմից արված մեթոդաբանական հստակությունների վերաբերյալ հայտարարությունների հետ: Իրականության և ճշմարտության մասին իր ընկալման մեջ մեր դարաշրջանը մեծապես ազդված է գիտությունից և տեխնոլոգիայից: Գիտությունը փնտրում է գիտության որոշակի ու մասնավոր որևէ նյութ՝ հետևելով համակարգված և արդեն պատրաստի մի ճանապարհի, որն այդ ողջ ընթացքում տրամադրում է անհրաժեշտ նյութ խորհրդածության ու վերաբերման համար: Խոսքն առկա տեղեկություն ընտրության և վերացարկման արվեստի մասին է՝ որոշարկված հարցադրման գործընթացն ավարտելուց հետո:

Մեթոդաբանության նկատմամբ այս ուշադրությունն ստեղծել է ճգնաժամային մի իրավիճակ, որը հատուկ է ոչ միայն աստվածաբանությանը, այլ նաև բոլոր գիտություններին, քանզի թե՛ աստվածաբանության և թե՛ փիլիսոփայության համար վերահիշյալ մեթոդաբանությունը հետևեն անհնար է: Վերջին երկուսի հետազոտության իրական առարկան հաճախադեպ և որոշարկված չէ: Նրանք նաև չեն ստեղծվում ամբողջ-

³ Stiu J. Ratzinger, in Herder-Korrespondenz, 1966, 20:491:

ջական իրականություն խստորեն սահմանափակված մի մասի հետ, ինչպես դա անում են արդի գիտությունները:

Ավելի ճիշտ արտահայտվելով՝ կարելի է նշել, որ աստվածաբանությունն օգտագործում է որոշ հատուկ մեթոդներ նույնպես՝ պատմական, բանասիրական և այլն, առանց որոնց աստվածաբանությունը չի համարձակվում որևէ քայլ անել: Այնուամենայնիվ, իր իմաստը չկորցնելու համար աստվածաբանությունը պետք է «որևէ բան» ասի Աստծո և նրա Բանի՝ Խոսքի վերաբերյալ: Օգտագործելով պատմաբանասիրական քննություն մեթոդները՝ կարող ենք նշել, որ պատմության մեջ Աստված աստ և անդ խոսել ու գործել է այսպես կամ այնպես, և ոչ այլ կերպ:

Ահա այսչափ կարելի է առաջ շարժվել այս մեթոդներով, ինչը, սակայն, դեռևս աստվածաբանություն չէ:

Աստվածաբանությունը պատկանում է մի իրողության, որը սովորաբար ավանդությունը համառոտում է «sapientia»՝ «իմաստություն» բառով: Նրա միջոցով ճաշակում ենք (*sapere*), գիտակցում «Աստծո փառքի գիտություն լույսը, որ ճառագայթում է Հիսուս Բրիստոսի դեմքից» (Հմմտ. Բ. Կորնթ. Դ. 6): Նման փորձառությունը բնորոշ է միայն աստվածաբանությանը, և ճշմարտության հանդեպ մերօրյա շեշտադրումը պահանջում է, որ այս փորձառությունը տրվի մեթոդաբանական նոր, առավել շարունակական ինքնագնահատում: Եվ չնայած որ աստվածաբանությունը չի կարող պարզապես վերցնել ու որդեգրել այս կամ այն գիտական մեթոդը, սակայն այն սոսկ քմահաճ ու ինքնահոսի տրված մի գործընթաց էլ չէ: Աստվածաբանությունը ևս կարիք ունի լրջության ու խստապահանջության. այն նույնպես պետք է հանգի հիմնավորված եզրակացությունների՝ առաջադրելով և հստակությամբ ձևակերպելով հարցադրումները: Արդ, աստվածաբանությունը ևս ունի իր մեթոդները:

Հեգելից ու Հայդեգերից էլ շատ առաջ Արիստոտելը գիտակցում էր, որ մեթոդաբանությունն ավելին է, քան վերացականորեն կիրառվող գիտական հմտություն. այն ավելին է, քան համակարգված, մեթոդական ճանապարհով իրականության մասին ամբողջական, հիմնարար դատողությունների հասնելու որևէ միջոց: Քանզի դեպի ճշմարտություն տանող ճանապարհը (*methodos*) հենց ինքը ճշմարտությունն է: Եվ նույնիսկ ճշմարտության փնտրտուքի իր ճանապարհին փնտրողը պետք է լուսավորված լինի ճշմարտությամբ:

Այսպիսով, մեթոդաբանության հարցերը միշտ հարցեր են իր՝ սուբյեկտի մասին: Արիստոտելն այս միտքը բացատրում է «Մետաֆիզիկայի» հենց սկզբում. «Եթե մտածողներն այս կերպ են դատում, սուբյեկտն ինք-

նին նրանց ճիշտ ճանապարհի վրա է բերում՝ առաջնորդելով փնտրտուքի մեջ... Նրանք, այդպիսով, տարվում են միայն ու միայն ճշմարտություն»⁴:

Մեթոդը, ըստ այսմ, ճշմարտության ճանապարհին ուղենիշ և առաջնորդող է, իսկ այդ հատկությունը նրան տրվում է հենց ճշմարտության կողմից: Դեպի ճշմարտություն տանող ճանապարհին, իբրև ուղենիշ, գիտակցականը վերհիշում է մեթոդաբանությունը, որը հնարավորություն է ընձեռում խոզարկելու և գտնելու այն ճանապարհը, դեպի որը մեզ առաջնորդում է ճշմարտությունը:

Ինչպես նկատում է Արիստոտելը, ճշմարտությունը ծառայում է իբրև ուղենիշ՝ ցույց տալով այն շեղումներն ու սխալները, որոնք տեղ են գտել նախկին ուսումնասիրողների կողմից՝ և հնարավորություն տալով քննադատաբար մոտենալու անցյալում իրականացված հետազոտության պատմությանը: Միայն իշխող դիրք ունեցող ճշմարտությունը կարող է մեզ ցույց տալ այն ճանապարհը, որով իրականացվում է ճշմարտության փնտրտուքը:

Ոչ ոք չի սկսում ծրագրային ուրվագծից: Ավանդության թողած ժառանգությունը մեզ բերում է ճշմարտության որոշակի հորիզոնի առջև: Ավանդությունը բացահայտում է ճշմարտությունը, ձեռք մեկնում ճշմարտության փնտրտուքին՝ միևնույն ժամանակ, սակայն, թաքցնելով ճշմարտությունը: Ավանդության տված պատասխանները երբեք ամբողջությամբ չեն սպառում իր իսկ կողմից բարձրացված հարցադրումները: Ավելին՝ այդ պատասխանները հաճախ ավելի են բարդացնում հարցադրումները՝ կարծես շարունակ խեղդամահ անելով դրանք⁵:

⁴ Aristotle, *Metaphysics*, 984 b. նշյալ հատվածը համեմատել և թարգմանել ենք ըստ հետևյալ հրատարակության՝ “Aristotle’s *Metaphysics*”, ed. W. D. Ross. Oxford, 1924 (ծանոթ. թարգմ.):

⁵ Անդ, 995 a-b:

⁶ Այս դիտարկումներն արդյունք են այն եզրակացությունների, որոնք մարդու պատմական և լեզվաբանական բնույթի առնչությամբ զարգացվել են Հայդեգերի փիլիսոփայության մեջ: Ըստ այսմ՝ մարդկային իմացությունը կամ գիտելիքը ներառվում է պատմության միջով ստեղծված լեզվաբանական յուրահատուկ հորիզոնի մեջ: Վերջինս ցանկացած պահի համար տրամադրում է կեցության վերաբերյալ յուրահատուկ ընկալում՝ բացառելով մեկնության հնարավոր ցանկացած այլ տարբերակ: Կեցությունն ինքնին պատմական է, այսինքն՝ ժամանակի ցանկացած պահի այն լեզվաբանորեն բացատրվում է տարբեր նրբերանգների՝ «տոնայնությունների» և «գույների» միջոցով: Այս տարբերակիչ տեսականով ժամանակակից մոտեցումը դառնում է անցաթուղթ անդրանցական և էկզիստենցիալ վերլուծության համար: Ստորև առաջադրվող «պատմականություն» հասկացությունը բովանդակում է ավելին, քան մարդուն բնորոշ ենթակայական (սուբյեկտիվ) պատմականությունը՝ ներառելով իրականությունն ու կեցությունն իբրև այդպիսին: Այդպիսով, այն ընդգրկում է հասարակությունը, համակարգերն ու աշխարհը: Այնուամենայնիվ, մարդկային պատմականությունը այն վայրն է, որտեղ առաջնակարգ տեղում է կեցության պատմությունը: Վերջինիս մասին առավել մանրամասն տեսն O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen, 1963, էջ 135-142, 280-299.

Անցյալի հարցերին վերադարձնելով պատմական անդրադարձը անխուսափելիորեն մղում է ճշմարտությունը հասկանալու նոր և ավելի արմատական հնարավորությունների հետագա ուսումնասիրության: Ավանդությունը մեզ ուղղորդում է ճշմարտությունը փնտրելու ճանապարհին՝ այդպիսով նոր հեռանկարներ բացելով ապագայի աստվածաբանության համար: Արդ, աստվածաբանության մեթոդների անկողմնակալ քննությունը պետք է անհրաժեշտաբար լինի քննադատական վերանայում այն բոլոր ուղիների, որոնք աստվածաբանությունը կառուցել է մինչ օրս:

Ներկայիս ճգնաժամի ուղղվածության պատճառով ավելի կարիքն ունենք, քան միայն կենտրոնանալ վերջին տասնամյակներին զարգացող աստվածաբանական մեթոդաբանության քննության վրա: Ի. դարի 20-ական թվականներին կարևոր մի թեմա էր աստվածաբանության բնույթը՝ իբրև գիտություն, 30-ականներին ավելի զարգանում էր կեռիգմատիկ աստվածաբանությունը⁷: Այս հարցերն արդեն երկրորդ անգամ առաջադրվեցին՝ առավել փոփոխված՝ հովվական աստվածաբանության ոլորտների փնտրտուքի ճանապարհին: Պետք է սահմանափակվենք այս հարցի հիմնարար կողմով՝ քննելով այն բոլոր կենսական հարցերը, որոնք առաջացել են ժամանակակից աստվածաբանության պատմության ընթացքում, երբ ձևավորվում էր ներկայիս մեթոդաբանությունը: Պատմական այս անդրադարձի ճանապարհին առկա են բազմաթիվ դժվարություններ, քանի որ կաթոլիկ ժամանակակից աստվածաբանության պատմությունը մեծավաճառք մնում է չուսումնասիրված: 70-80-ական թվականներին աստվածաբանական գիտական ուղղություններն այս կամ այն չափով պարզ են ամենքիս: ԺԹ.-Ի. դարի աստվածաբանությունն իր գլխավոր վերաբերմունքով համակարգված է կամ արդեն համակարգվում է:

Այս ուսումնասիրության ուրվագծին պարզ հայացք նետելով՝ ստիպված ենք եզրակացնել, որ ոչ միայն աստվածաբանական մասնավոր ոլորտներն ու աստվածաբանները կարիք ունեն հիմնարար ուսումնասիրության, այլ իրականում պետք է ծայրից ծայր վերաշարադրել ժամանակակից աստվածաբանության ողջ պատմությունը: J. Scheeben-ի և M. Grabmann-ի արժեքավոր ու հիմնարար ուսումնասիրությունը, այս իմաստով, նեոսխոլաստիցիզմի պատմության վերաբերյալ մի հիմնարար ներածություն է:

M. Müller, Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart, Heidelberg, 1964³, էջ 32-52, 174-177. B. Weite, Ein Vorschlag zur Methode der Theologie heute, in Auf der Spur des Ewigen, Freiburg, 1965, էջ 416-419:

⁷ Kerygmatic theology՝ «կեղիզմատիկ աստվածաբանություն» արտահայտությունը ծագում է հուն. kerigma՝ քարոզել, հոգակել բառից: Աստվածաբանության այս ոլորտի հիմնական նպատակն էր որդեգրել քարոզչության երևույթն ինքնին՝ իբրև Հիսուս Քրիստոսի հանդեպ հիմնարար հավատի ձև: Այս աստվածաբանական ուղղության նշանավոր ներկայացուցիչներից են Rudolf Bultmann-ը, Karl Barth-ը և այլք (ծանոթ. թարգմ.):

Ըստ այդմ, նեոսխոլաստիցիզմն ավելի ու ավելի է դիտարկվում իբրև հերթական դրվագ և ժամանակաշրջան, ոչ թե ժամանակակից զարգացումների հիմնական նպատակ: Հետևաբար՝ չափազանց կարևոր ու ցանկալի է դառնում նաև ժամանակակից մտածողություն մեջ տարբեր հոսանքների աստվածաբանական վերանայումը: Արդի աստվածաբանությունն օբյեկտիվ (առարկայական) ներկայացումը պահանջում է, որ աստվածաբանությունն ինքը վերանայի ներկա ժամանակներում մտակեցվածքների պատմության հանդեպ իր դիրքորոշումը:

Վերոնշյալ դժվարությունների պատճառով ներկայացվող դիտարկումներն ու եզրահանգումները պետք է հստակեցվեն և ճշտվեն տարբեր առումներով: Ընդ որում, շատ բան դեռ մնալու է նախնական ու հիպոթետիկ վիճակում, իսկ դիտարկությունն այստեղ ինքնանպատակ պատմություն ներկայացնելը է: Անհրաժեշտ է պատմության լույսի ներքո ներկայացնել մեր հետազոտությունների ներկա վիճակը: Առավելագույնն այս առումով, որ կարող ենք անել, մի քանի հիմնական գծեր ներկայացնելն է, որոնք կօգնեն առավել հստակ պատկերացնելու աստվածաբանության արդի վիճակը: Այս գեկույցը, հետևաբար, հիմնականում առաջին քայլն է՝ զարգացնելու և ներկայացնելու որոշ տեսակետներ: Մյուսները դեռ պետք է ժամանակ ու ջանքեր ներդնեն այս իմաստով՝ ամբողջապես նոր հայացք և մոտեցում զարգացնելու համար: Ուրեմն, սկսենք այս հիմնական գաղափարների քննությունը, որոնք առիթ են հանդիսացել վարդապետական աստվածաբանության մեջ ներկա մեթոդաբանության առաջացման համար:

Բ. Պատմական հենք

Վարդապետական աստվածաբանության ներկայիս մեթոդաբանությունը ներառում է հաջորդական երեք քայլեր՝ ա. Եկեղեցու ուսմունքի ներկայացում, բ. Աստվածաշնչի և Ավանդության տվյալները՝ Եկեղեցու ուսմունքը հիմնավորելու համար, գ. այս ամենի սպեկուլյատիվ⁸ վերլուծություն⁹: Այսպիսով, այստեղ առնվազն երկու կամ երեք տարբեր գործընթացներ են ընդգրկված:

Այսօր, հնարավորին չափ նկատի առնելով այս եռամասնյա մեթոդաբանությունը, մոռանում ենք, որ այն համեմատաբար վերջերս է հայտնվել աստվածաբանության մեջ, համեմատյալ դեպս ոչ վաղ, քան ԺԸ. դարում¹⁰: Միայն այդ շրջանում են ձևավորվում նեոսխոլաստիկ դրույթները նա-

⁸ Բառն այստեղ կիրառվում է speculative, այսինքն՝ անալիտիկ, քննական իմաստով (ծանոթ. թարգմ.).

⁹ Այս գործընթացի մանրամասն նկարագրությունը տես B. Durst, “Zur theologischen Methode”, in Theologische Revue, 1927, 26:297-313, 361-372:

¹⁰ Y. Congar, “Théologie”, in Dictionnaire de Théologie Catholique XVII, 432 f.

խասխոլաստիկ *lectio scripturae*-ից, *quaestio*-ից (ներառված *lectio*-ի մեջ) և բարոկկյան սխոլաստիցիզմի *disputatio*-ից: Մանկավարժական և հիշողական ինչպիսի առավելություններ էլ ունենա այս մոտեցումը, այն, վստահաբար, չի ներկայացնում վարդապետական քննության համար համընդգրկուն պաշտոնական մեթոդաբանությունն իր վերջնական ձևի մեջ: Եվ նույնիսկ եթե տրամադրում է միություն կամ ամբողջություն, ապա զուտ նյութական, արտաքին իմաստով:

Ինչպե՞ս է ուրեմն առաջացել այս եռամասնյա գործընթացը: Սկզբից ուսումնասիրողները վարդապետական աստվածաբանության մեթոդաբանության մեջ նկատում էին էական երկու տարրեր՝ հավատ ու բանականություն կամ իշխանություն և բանականություն. այս երկու տարրերն աստիճանաբար միաձուլվել են մեկ ընդհանուրի մեջ¹¹: Հավատը երբեք հանդես չի գալիս իբրև հավատալիքի պարզ հաստատում: Իբրև մարդկային արարք՝ այն հասկացված ու ընդունված մի բան է, այն արդեն նախասկզբնավորված աստվածաբանություն է¹²: «*Ratio theologica*»-ն այլ բան չէ, քան հավատի անմիջական գործադրություն և կիրառում, ներքին տրամաբանության բացահայտում¹³:

Միասին վերցրած՝ հավատն ու բանականությունն աստվածաբանության զույգ աչքերն են (J. Döllinger) դառնալով մեկ ու միասնական: Աստվածաբանությունը Խոսքի խորհրդածական դիտարկումն ու խորհրդածական ունկնդրումն է՝ նպատակ ունենալով ինքն իրեն և իր հույսի մասին հարցնող յուրաքանչյուրի հարցին պատասխանելու (հմտ. Ա. Պետ. Գ. 15): Աստվածաբանությունը համակարգված կերպով զարգացած «*intellectus fidei*» է (հավատո բանականություն), «*fides quaerens intellectum*» (բանականություն փնտրող հավատ. Անսելմ Քենթրբերյացի): «*Fides*» և «*intellectus*», «*auctoritas*» և «*ratio*» մեկ ամբողջություն են կազմում՝ ընդհուպ մինչև զարգացած ուշ միջնադարը: Գիտելիքի մասին արիստոտելյան հղացքն է, որ սեպ է խրոմ այս երկուսի միջև¹⁴ մինչև ուշ միջնադարի նոմինալիզմը¹⁵: Աստիճանաբար սկսում է նաև ձևավորվել ժամանակակից աշխարհայացքը. ավանդության եզրերը միայն իբրև «*nomina*» են հանդես գալիս՝ առանց որևէ իշխանության: Այս աշխարհայացքի համաձայն՝ բանականությունն

¹¹ M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, I, Freiburg, 1909, S. 32 ff. J. Beumer, *Theologie als Glaubensverständnis*, Würzburg, 1953.

¹² K. Rahner, "Theologie im Neuen Testament", in *Schriften zur Theologie*, V, Einsiedeln, 1962, 38 f. B. Weite, *Heilsverständnis. Philosophische Untersuchung einiger Voraussetzungen zum Verständnis des Christentums*, Freiburg, 1966, S. 27-62.

¹³ B. Welte, "Die Wesensstruktur der Theologie als Wissenschaft", in *Auf der Spur des Ewigen*, Freiburg, 1965, S. 353-358. H. Fries, "Theologie", in *Handbuch theologischer Grundbegriffe* II, 644 f, G 48 f. J. B. Metz, "Theologie", in *Das Lexikon für Theologie und Kirche*, 1965, X 67 f.

¹⁴ Տե՛ս J. Beumer, նշվ. աշխ., էջ 80-93:

¹⁵ Տե՛ս Y. Congar, նշվ. աշխ., էջ 406 ff:

ինքը իրականություն նկատմամբ սեփական և անմիջական մոտեցումն է որդեգրում՝ այդ գործընթացում քննադատելով ավանդությունը: Իշխանությունն ու բանականությունն ավելի են հեռանում միմյանցից՝ մինչև վերջնական բաժանում:

Այս աշխարհայացքը, կարծես, հանգեցնում է մի կողմից առանց նախապայմանի, ռացիոնալ, մաթեմատիկական-գիտական մեթոդի, իսկ մյուս կողմից՝ ֆիդելիզմի, բիբլիցիզմի և ինտուիտիվ խորհրդածություն: Իշխանության և բանականության բաժանումն անհրաժեշտաբար ազդում է նաև աստվածաբանության վրա՝ հանգեցնելով նրա էական երկու տարրերի տարանջատմանը: Այս փոխադարձ ճնշումն ավելի բարդացավ ու զարգացավ պատմական գիտությունների և սխոլաստիկ մտքի միջև առկա բախման պատճառով՝ իր ցանցի մեջ առնելով նաև աստվածաբանությունը:

Ժամանակակից աստվածաբանության ակունքներում ընկած են երկու ուղղություններ, որոնք, իրար բավական նման լինելով, հաճախ ամենատարբեր առումներով հակասում են միմյանց: Այս երկու շարժումները՝ Հոմանիզմ և ռեֆորմացիա, խորապես ազդել են ժամանակակից աստվածաբանության ձևավորման վրա: Չնայած այս երկուսի միջև առկա տարբերություններին ու հակասություններին՝ դրանք մի շատ կարևոր հարցում կիսում են նույն մոտեցումը, ինչն էական է այսօրվա քննարկման համար: Երկուսն էլ հակադրվել էին աստվածաբանության մեջ սխոլաստիցիզմի կողմից ռացիոնալ փաստարկմանը և առհասարակ սխոլաստիկ մեթոդաբանությունը: Հոմանիզմի այս հակադրումը բխում է ճշմարտության հանդեպ նրա ունեցած պատմական աշխարհայացքից: Բարեկարգման հակադրումը հիմնված էր աստվածաբանական հենքի վրա. այն հավատի ու բանականության հարաբերությունը սահմանում էր բացարձակ նոր կերպով՝ հղելով միայն Սուրբ Գիրքը:

Աստվածաբանական առկա մեթոդաբանության հանդեպ այսպիսի երկակի հակադրումը, բնականաբար, պետք է մեծ ազդեցություն գործեր ժամանակակից կաթոլիկ աստվածաբանության վրա, ինչպես արդեն նշել է J. E. Kuhn-ը մեկ դար առաջ¹⁶:

Եվս մեկ անգամ կաթոլիկ աստվածաբանությունը փորձեց հասկանալ Հոմանիզմի հեղափոխական հասկացությունները: Այս քայլն արտահայտված է արդեն ԺԵ.-ԺԶ. դդ. Ֆրանցիսկո դե Վիտտորիայի (Francisco de Vittoria) և Մելխիոր Կանոյի (Melchior Cano), Ֆրանսիական բարեպաշտական Հոմանիզմի (humanisme dévot) ներկայացուցիչ կարդինալ Բեռուլլի (Cardinal Bérulle), ինչպես նաև ԺԸ. դարի Ֆրանսիական աստվածաբանական դպրոցի (մասնավորապես՝ D. Petavius-ի երկը) աշխատություններում: Նույն այս մոտեցումը որդեգրվեց նաև Լուսավորության շրջանի աստվածաբանու-

¹⁶ Stü J. E. Kuhn, *Katholische Dogmatik*, I, Tübingen, 1859², էջ 438-489:

թյան և J. M. Sailer-ի կողմից: Արդեն ԺԹ. դարասկզբին դրա արձագանքները լսելի էին Թյուրինգենի դպրոցում և ռեֆորմացիայի ոգով տոգորված աստվածաբանության մեջ:

Բարենորոգության համար խթանիչ ուժն այդպես էլ ի հայտ չեկավ: Կրկին ու կրկին այն սահմանափակվեց ջատագովների կարիքներով, մինչդեռ անհրաժեշտ էր հերքել Բողոքականության՝ սխոլաստիցիզմի դեմ առաջ քաշած փաստարկները: Արդեն վաղ շրջանում Մելխոր Կանոյի երկում առկա է հոլմանիստների ու ռեֆորմիստների դեմ արտահայտված փաստարկը. «Սխոլաստիցիզմի հանդեպ արհամարհանքը և հերետիկոսության հանդեպ հակումն իսկապես փոխկապակցված են: Դրանք միշտ փոխկապակցված են եղել դեռևս սխոլաստիցիզմի ձևավորման շրջանից»¹⁷: J. Kleutgen, իբրև նեոսխոլաստիցիզմի եռանդուն ջատագով, փաստարկում է նույն տրամաբանությամբ: Նրա կարծիքով՝ սխոլաստիկ մեթոդը պետք է պահպանվի ի շահ հավատի ու եկեղեցու¹⁸:

Այս առումով կաթոլիկ ուղղափառությունն ու սխոլաստիկ մեթոդաբանությունը թվում են նույնական: Մյուս կողմից՝ ժամանակակից պատմական մտածողությունը և կաթոլիկ հավատը կարծես բնածին հակադիրներ են: Այդպիսով, ճշմարտության պատմական բնույթի և ռեֆորմացիայի կողմից առաջադրված աստվածաբանության եկեղեցական բնույթի խնդրի միջև ստեղծվեց աղերսաբեր մի կամուրջ:

Ողբերգական այս բախումը, որն առաջացել էր ռեֆորմացիոն հերձվածի հետևանքով, առիթ տվեց անիմաստ ու սխալ բազմաթիվ քննարկումների ինչպես եկեղեցու ներսում, այնպես և դրսում: Արդյունքում ի հայտ եկավ ջատագովական աստվածաբանությունը, որին պակասում էր պատմական մոտեցումը՝ հաճախ հանգեցնելով սխալ դիրքորոշումների: Այն հաճախ անկարող էր տարբերակել սխոլաստիկ փիլիսոփայությունը եկեղեցու վարդապետութունից՝ չկարողանալով արժեքներ և, որ նրա նպատակը կարող էր իրագործվել նաև հայեցակարգային այլ համատեքստում:

Անցյալ դարում մասնավորապես առկա էր աստվածաբանական տարբեր դպրոցների միջև բախում (օրինակ՝ գերմանական ընդդեմ հռոմեականի):

Հավանաբար, բախում էր առաջանում նաև վարդապետական աստվածաբանության մեթոդաբանության ներսում՝ բաժանվելով երկու ճյուղի՝ պատմական-պոզիտիվիստական մոտեցումն ընդդեմ սխոլաստիկ-սպեկուլյատիվի: Այս ամենի արդյունքում առաջ եկավ ժամանակակից աստվածա-

¹⁷ M. Cano, Loci theologici, VIII. A. Long, in Die loci theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises (Munich Studies in Historical Theology, vol. 6), München, 1925, S. 155, ծանոթ. 4:

¹⁸ J. Kleutgen, Die Theologie der Vorzeit, I, Münster, 1867, S. 36 ff.

բանություն հիմնախնդիրը, որի տարբեր դրսևորումներն այսօր ենք միայն փորձում հաղթահարել: Այս խնդրի լուծումը դեռևս այդքան էլ հստակ չէ և, ուրեմն, ինչպե՞ս պետք է սահմանել պատմական ճշմարտության և համընդհանուր վավերական սկզբունքների միջև փոխհարաբերությունը:

Ժամանակակից պատմական աշխարհայացքի և սխոլաստիցիզմի միջև առկա լարվածությունը պատասխանատու էր նաև ժամանակակից աստվածաբանության մեթոդաբանության մեջ երրորդ ուղղության ծագման համար, որ է՝ վարդապետական աստվածաբանության առանձնահատուկ՝ հրամանական և եկեղեցական բնույթը: Անմիջապես և փութանակի դիմելով սխոլաստիկ մեթոդաբանությանը՝ աստվածաբանության հայեցակարգն ու մեթոդաբանությունն ավելի ու ավելի էին հեռանում ժամանակի գիտական մտքի հիմնական հոսանքներից ու զարգացումներից: Աստվածաբանությունն ավելի ու ավելի էր ինքն իրեն դիտարկում իբրև գիտության այլ ճյուղերի դեմ պայքարող իրողություն, ինչն այլևս թույլատրելի չէր:

Այդպիսի ճյուղերից մեկն էր եկեղեցական պատմագիտությունը: Երբ այն ներկայացվում էր պատմաքննական լույսի ներքո, հաճախ ավելի էր դժվարանում դրա համատեղումն աստվածաբանության հետ: Բողոքական-բարեկարգյալ աստվածաբանության աշխարհայացքն ու հայեցակարգը և ժամանակակից միտքը խորթ էին եկեղեցու աստվածաբաններին: Այս նոր իրավիճակում աստվածաբանությունն ստիպված էր պաշտպանել և ներկայացնել համընդհանուր ճշմարտությունը, երբ այդ փորձն իրականում արդեն չափազանց նեղացրել էր իր իմաստային սահմանները: Եվ ահա, իբրև արդյունք, աստվածաբանությունը նոր կերպ ու ձև առավ՝ իր բնույթով դառնալով չափազանց հրամանական:

Ինչպես ցույց են տվել E. Rathaker-ն ու H. G. Gadamer-ը¹⁹, վարդապետական աստվածաբանության այս կաստան, առանձնացված խավը համեմատաբար նոր երևույթ էր: Տվյալ դիրքորոշումը դառնում է հրամանական (dogmatic) իր բնույթով, երբ հակադարձվում է մեկ այլ տեսակետի կողմից՝ այդպիսով պարտադրված հռչակելով նոր, բացարձակ ու համընդհանուր ճշմարտություն՝ արդեն հրամանական (dogmatic) ճանապարհով: Ահա թե ինչու «theologia dogmatica» արտահայտությունն սկսում է շրջանառվել միայն ԺԷ. դարից սկսած: Իսկ դոգմայի եկեղեցական այս նոր բնույթի վրա շեշտադրումն սպառնում է հեշտությամբ ծնունդ տալ վարդապետական կղերականության և «magisterium»-ի (ուսուցանող իշխանություն) հանդեպ ծավալուն հղումների: Միաժամանակ այն ստեղծում է գետոյին բնորոշ աշխարհայացք՝ դրանով իսկ անհնարին դարձնելով երկխոսու-

¹⁹ E. Rothaker, Die dogmatische Denkform in den Geisteswissenschaften und das Problem des Historismus (AAMz., vol. 6), Mainz, 1954. H. G. Gadamer, Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen, 1965², S. 487 ff.

Թյունը թե՛ Եկեղեցու ներսում և թե՛ նրանից դուրս: Դոգմատիզմի հանդեպ ձգտումը և այլ տեսակետների նկատմամբ կասկածամտությունը մի պարզ փաստ է, որը չի կարելի անտեսել: Այսպիսով, պատմականություն և եկեղեցական մտակեցվածքի հիմնախնդիրն ամբողջությամբ լրացնում է ժԹ. դարի և Ի. դարասկզբի ողջ աստվածաբանությունը խնդրակարգը: Ժամանակակից աստվածաբանության հիմքում ընկած ճկուն և առաձգական նյութն այսօր արդեն բաց է: ԺԹ. դարի առաջին կեսին Թյուբինգենի, Մյունստերի, Մյունխենի և Վիեննայի աստվածաբանները ձգտում էին զարգացնել այնպիսի աստվածաբանություն, որը ե՛լ եկեղեցական էր (բառի ամենալայն իմաստով), ե՛լ կառուցված էր աստվածաբանական առողջ ազատականության վրա: Այդ աստվածաբանությունն ստեղծվել էր յուրահատուկ մտքերի կողմից, որոնք քաջածանոթ էին իրենց ժամանակի մտավոր-գիտական հոսանքներին: Möhler-ի և Döllinger-ի նման մարդիկ Եկեղեցու ջատագովներն էին, բայց և լայնախոհ էին ու հարգված իրենց ժամանակի գիտնականների կողմից:

ԺԹ. դարակեսին տեղի ունեցան մի շարք որոշիչ իրադարձություններ և զարգացումներ: Հակադիր կողմերի միջև լարվածության գիծն ավելի հստակեցվեց, և ի հայտ եկավ կղերական մտակեցվածքի մի նոր ձև: Այն պատմությունը դիտարկում էր իբրև վտանգավոր և տեղայնացման ոչ ենթակա մի բան: «Ժամանակակից» աշխարհը դիտարկվում էր իբրև տարաշեղման մի հանգրվան²⁰: Եվ նույնիսկ այս նոր իրավիճակում ի հայտ են գալիս առանցքային կերպարներ՝ Franzelin, Scheeben, Billot. պետք է նաև նշել, որ Scheeben-ի երկն իրական առաջնայնությունն ստացավ 1930-ական թվականներից սկսած: Սրանից առաջ արդեն ի հայտ էր եկել մոդեռնիզմի դեմ հակակրանքը: Newman-ի, Schell-ի, Hügel-ի, Adam-ի նման անհատներին նայում էին կասկածանքով և առավել կամ նվազ չափով գրաքննության աչքով: Այժմ արդեն հակասության այս պարզ դրսևորումները դարձել են անիմաստ և մեծավ մասամբ չափազանցված: Վատիկան Բ.-ն աստվածաբանության ոլորտից ներս պատմական հեռանկարների լայն դաշտ բացեց²¹: Զգուշությամբ և համառորեն, բայց և պարզորոշ ու անսխալ կերպով այն բացեց դռները ժամանակակից մտքի առջև²²: Եվ ինչն ամենակարևորն է՝ ժողովն ավելի մեծ տեղ հատկացրեց Եկեղեցու ներսում ազատությունը՝ հստակ ամրագրելով աստվածաբանության մեջ բազմազանության հնարավորությունն ու ազատությունը²³: Նման զարգացումներ տեղի

²⁰ Այս նոր զաղափարի մասին մանրամասն տես B. Welte, "Zum Strukturwandel der katholischen Theologie im 19. Jahrhundert", in Auf der Spur des Eivigen, Freiburg, 1965, էջ 380-409:

²¹ Տե՛ս "Dei Verbum", թ. 12, 15, 19. "Optatam Totus Ecclesiae", թ. 16:

²² Տե՛ս "Gaudium et Spes", թ. 4-10, մասնավորապես՝ թ. 11, 42, 44. "Dignitatis Humanae", թ. 1 f:

²³ Տե՛ս "Lumen Gentium", թ. 54. «Որոշում էկումենիզմի մասին», թ. 4. «Եկեղեցու միասնականության գործունեության մասին որոշում»՝ "Ad Gentes Divinitus", թ. 22:

ունեցան նաև եկեղեցական գիտությունների այլ ոլորտներում: Սխոլաստիցիզմն առավել մեծ պատմական խորություն հասավ G. Baumer-ի և M. Grabmann-ի դպրոցում: J. Maréchal-ի ջանքերով նոր թափ առավ սպեկուլյատիվ փիլիսոփայությունը: Այժմ արդեն պարզ է, որ ժամանակակից աշխարհայացքի էական տարրերը կարող են օրինավորապես ներառվել սխոլաստիցիզմում: Այս զարգացումների շնորհիվ աստվածաբանական վերածնունդը կարիք չունի անհրաժեշտաբար հակասխոլաստիկ լինելու: Ընդհակառակը, այն այժմ կարող է երախտագիտություն մը հայացք նետել անցյալին՝ վաղ սխոլաստիցիզմի ավանդույթին՝ նեոսխոլաստիցիզմի ոլորմոլոր բավիղները հաղթահարելու համար:

Այսպիսով, գտնվում ենք բոլորովին նոր մի իրավիճակի առջև: Այսօր արդեն հնարավոր է նոր շնչով ձեռնամուխ լինել աստվածաբանության արդի մեթոդներին և առաջ մղել դրանք՝ լուծելու համար մեր առաջ հանդ առնուծելի հարցերը: Կարծես հասել է արդեն ժամը՝ հիմնավորապես նոր շարժում սկսելու համար:

Հաջորդ գլուխներում քննելու ենք վարդապետական աստվածաբանության մեթոդաբանության առանձին աստիճանները: Դրանց հիմնախնդիրները վերլուծելու շնորհիվ կկարողանանք նաև հասնել եզակի, միասնական գիտաբանական, միայն աստվածաբանությունը բնորոշ գործընթացի: Այսպիսով, սկսենք վարդապետական աստվածաբանության՝ հրամանակարգային նկարագրով բնորոշվող եկեղեցական բնույթի հիմնահարցից:

Գ. Աստվածաբանության ելակետը

Վարդապետական աստվածաբանության հղացքի ակունքները քննելիս պետք է անդրադառնալ O. Ritschl-ի ուսումնասիրություններին²⁴: Չնայած այդ ուսումնասիրություններն ամբողջացվելու և լրամշակվելու կարիք ունեն, այնուամենայնիվ, դրանք անգնահատելի արժեք են ներկայացնում: «Վարդապետական աստվածաբանություն» (Dogmatische theologie Theologia dogmatica) հասկացությունը ծնունդ առավ ԺԷ. դարում: Այն նպատակ ուներ տարբերակելու վարդապետական աստվածաբանությունը բարոյականից (վերջինս այժմ հաստատվել է իբրև աստվածաբանական անկախ ճյուղ) և սպեկուլյատիվ սխոլաստիկ աստվածաբանությունից: Եվ միայն հետագայում վարդապետական-հրամանակարգ աստվածաբանությունն իր մոտեցման մեջ համատեղեց պոզիտիվ և սպեկուլյատիվ մեթոդները:

²⁴ O. Ritschl, "Literaturhistorische Bemerkungen über die Nomenklatur der theologischen Disziplinen im 17. Jahrhundert", in Studien zur systematischen Theologie (Theodor Haering Festschrift), Hrsg. F. Troub, Tübingen, 1918, S. 76-86: idem, "Das Wort dogmaticus in der Geschichte der Sprachgebrauchs bis zum Aufkommen des Ausdrucks theologia dogmatica", in Festgabe für J. Kaftan, Tübingen, 1920, S. 266-272.

Վարդապետական աստվածաբանությունը շուտով նաև համադրվեց իր ժամանակի նոր, մտաբանական աշխարհայացքի հետ: Մերժելով բարոկկյան ժամանակաշրջանի աշխարհայացքը՝ նեոդասականությունը ևս մեկ անգամ շեշտեց պարզությունն ու անկեղծ գնահատման զգացումը:

Հասարակ մարդիկ արդեն հոգնել էին աստվածաբանական բանավեճերից, ուստիև սկսեցին հղել Եկեղեցու պաշտոնական վարդապետությունը, դոգմային և հավատո բանաձևերին: Տարբեր դպրոցների միջև ծավալված բանավեճերն իրենց հերթին մի կողմ դրվեցին՝ իբրև աստվածաբանական տեսակետներ: Եվ արդյունքում սկսեց ավելի շեշտադրվել Եկեղեցին կամ վարդապետական ուսմունքը (*magisterium*) հավատի հարցերում իր ունեցած կանոնական իշխանությամբ:

«*Theologia Wireburgensis*»-ը ներկայացնում էր Եկեղեցին՝ իբրև հավատի անմիջական և ուղղակի կանոն՝ նախադասելով այն նույնիսկ հավատի երկու կարևորագույն կանոններից՝ Աստվածաշնչից ու Ավանդությունից²⁵: Այդպիսով, Եկեղեցու վարդապետական իշխանությունն էր դառնում աստվածաբանության ուղղակի աղբյուրը՝ արդյունքում մարդկանց հեռացնելով ու խորթացնելով անխառն և հիմնական աղբյուրներից²⁶: Այս մոտեցումն անմասն ու խորթ էր հայրաբանական և վաղ միջնադարյան աստվածաբանության ոգուն, որը սրբազան վարդապետությունը դիտարկում էր իբրև «*sacra scriptura*» (Սրբազան գրվածքներ) և «*sacra pagina*» (Սրբազան ավանդություն)²⁷:

Ինչպիսի առավելություններ էլ որ ունենալ այս նոր մոտեցումը, այն հանգեցրեց վարդապետական իշխանության (*magisterium*) մեջ արմատացած պոզիտիվիստական աստվածաբանությանը: Դա Denzinger-ի հրատարակած կոնդակների ու քաղվածքների վրա հիմնված աստվածաբանություն էր: Այն շուտով վերածվեց ուղղափառ հավատի խիստ ու ծայրահեղ հղացքի, քանի որ այլևս ուղղակիորեն կապված չէր իր անմիջական ու կենսական աղբյուրներին՝ Աստվածաշնչին և Ավանդությանը: Իսկ եկեղեցական կղերից բաղկացած կաթոլիկ կառույցն կամ խավը, կարծես, չէր էլ կամենում նկատել այդ աղբյուրները:

Արդ, Վատիկան Բ.-ն տրամադրեց Եկեղեցու և եկեղեցականության մասին մի նոր աշխարհայացք, որն ավելի ազատամիտ էր, ավելի կեն-

²⁵ Sñu W. Kasper, Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule (Die Überlieferung in der neueren Theologie, vol. 5), Freiburg, 1962, էջ 40-47:

²⁶ Pius XII, Encyclical Humani Generis (August 12, 1950), DS 3886. «Վերանորոգիչ ուժերը շարունակաբար ներթափանցում են աստվածաբանության մեջ նրա սրբազան աղբյուրներից: Մյուս կողմից, սակայն, հավատի ավանդարանը գննելու առաքելությունն անտեսող վերլուծությունը, ինչպես մեզ ցույց է տալիս փորձառությունը, դառնում է անպտուղ»:

²⁷ J. D. Ghellinck, Pagina et Sacra Pagina: Histoire d'un mot et transformation de l'objet primitivement désigné, in Mélanges Auguste Pelzer, Louvain, 1947, S. 23-59.

սունակ և ավելի կաթոլիկ: Այս նոր մոտեցումն անհրաժեշտաբար պետք է նոր, ավելի խորը հետևանքներ ունենար վարդապետական աստվածաբանություն մեթոդաբանության համար: Դոգմայի և վարդապետական աստվածաբանության մեր ընկալումը, ըստ այսմ, պետք է հենվի այս նոր իրողության վրա, որի համաձայն՝ եկեղեցին վախճանաբանական ամբողջություն է, դեռևս շարունակվող-ձևավորվող իրականություն (գերմ.՝ *im Werden*), դեռևս չիրականացած խոստում, ծառայության գործիք, և ոչ թե ինքնանպատակ մի երևույթ²⁸: Այս լույսի ներքո դիտարկելով՝ դոգման կարող է ընկալվել միայն իբրև հարաբերական, զուտ գործնական նշանակության պատմական իրողություն: Այն հարաբերական է այնքանով, որքանով ծառայում և ուղենշում է Աստծո անխառն՝ մաքուր *Խոսքը*²⁹, այնքանով, որքանով կապված է տվյալ ժամանակաշրջանի հիմնահարցերի լուծման գործընթացին՝ նպաստելով Ավետարանի ընկալմանը ամբողջապես հստակ իրավիճակներում: Դոգման ինքը և վարդապետական աստվածաբանություն վերլուծությունը պետք է դիտարկվեն իրենցից վեր գտնվող այս երկու հաստատումների շրջագծից ներս:

Այս դեպքում արդեն վարդապետական աստվածաբանությունը դառնում է մեկնաբանական, թարգմանական գործողություն և գործընթաց՝ զետեղվելով երկու բեկոնների՝ Աստվածաշնչի մեջ առկա Բանի հայտնության և քրիստոնեական քարոզչության ներկայիս վիճակի միջև: Վարդապետական աստվածաբանությունը ծառայում է Աստծո *Խոսքի* տարածման մեր այսօրվա պատասխանատվությանը, *Խոսք*, որն ասվել ու գրվել է մեկանգամընդամիշտ: Վարդապետական աստվածաբանության հիմնական առաքելությունն է ցույց տալ, որ այդ *Խոսքը* կարող է ընկալվել, դառնալ շարժուն և իրականանալ արդեն այսօր: Մեթոդաբանորեն խոսելով՝ վարդապետական աստվածաբանությունն իբրև երկեստ ունի մեկնությունը (մեկնողական արվեստը), իսկ վերջնանպատակ՝ առաքելությունը (քարոզչություն)³⁰:

Այսպիսով, կարելի է եզրակացնել, որ դոգման վարդապետական աստվածաբանության ո՛չ ելակետն է, ո՛չ էլ՝ վերջնակետը: Վարդապետական աստվածաբանությունը դոգմաների պարզ մեկնությունն է և ոչ էլ *Denzinger-ից* քաղված մեջբերումների պարզաբանում, առավել ևս՝ այն պարզ ջա-

²⁸ “Lumen Gentium”, n. 6, 8 շրնկ., 14 շրնկ., 48-51. տե՛ս նաև K. Rahner, “Kirche und Parusie Christi”, in Schriften zur Theologie, VI, Einsiedeln, 1965, էջ 348-367:

²⁹ Pius XII, Encyclical Humani Generis (August 12, 1950), DS 3886. «Վերանորոգիչ ուժերը շարունակաբար ներթափանցում են աստվածաբանության մեջ նրա սրբազան աղբյուրներից: Մյուս կողմից, սակայն, հավատի ավանդարանը զննելու առաքելությունն անտեսող վերլուծությունը, ինչպես մեզ ցույց է տալիս փորձառությունը, դառնում է անպտուղ»:

³⁰ K. Rahner, “Biblische Theologie”, in Das Lexikon für Theologie und Kirche II, 1958, S. 449-451. E. Schillefseeckx, Offenbarung und Theologie, Mainz, 1965, S. 136-156. L. Scheffszyk, “Die Auslegung der hl. Schrift als dogmatische Aufgabe”, in Münchener Theologisch Zeitschrift, 1964, 15: 190-204. W. Kasper, “Exegete, Dogmatik, Verkündigung” in Diakonia, 1966, I: 3-12.

տագովություն չէ: Վարդապետական աստվածաբանությունը Եկեղեցու գործառույթն է, և այն մշտապես նորոգում է վարդապետական գիտելիքը Հավատի մասին իր խել աղբյուրներից՝ դարձնելով կենդանի փորձառություն իր այսօրվա առաքելության համար: Արդ, եթե դոգման ու վարդապետական աստվածաբանությունը նպատակաուղղված են այս միջնորդական գործառույթներն իրականացնելուն, կարող ենք, ուրեմն, մեթոդաբանական երկու անհրաժեշտություն առանձնացնել, որոնք ժողովական փաստաթղթերի տառին ու ոգուն կատարելապես համապատասխանում են:

Առաջինը վերաբերում է Աստվածաշնչի ունեցած նախադաս դերին: Վատիկան Բ.-ը, բացառապես գործառութային դերակատարություն վերադրելով Եկեղեցուն և նրա վարդապետական իշխանությանը, պահանջում է նաև նախադաս տեղ ու դեր հատկացնել Աստվածաշնչին: Աստվածաշունչը մասնակցում է Հայտնության միանգամընդմիջ տրված պատմական դերակատարությանը: Իբրև կանոն՝ այն Աստծո խոսքի վավերական ու կանոնական վկայությունն է: Ժամանակի ու հեղինակության առումով այն հավատի մնացած բոլոր վկայություններից նախամեծար է՝ իբրև «norma normans non normata» (կանոն կանոնաց, ի բաց առեալ մնացեալ կանոնս):

Ժողովական բնագրերն այնուհետև պնդում են, որ Աստվածաշունչը պետք է լինի աստվածաբանության ոգին³¹: Այն պետք է դառնա աստվածաբանության պաշտոնական, կենսատու սկզբունքը (*hegemonikon*): Ավելին՝ աստվածաբանական բոլոր նախաձեռնություններն ու հարցադրումների գործընթացները պետք է սկսվեն Աստվածաշնչից, և պետք չէ նախօրոք ձևակերպված դրույթների ու հայեցակարգերի համար միայն Աստվածաշնչից քաղել համապատասխան փաստարկներ³²: Աստվածաշնչի ճիշտ մեկնության դեպքում դոգման կարող է օգտակար լինել՝ ճշգրիտ շեշտադրումներ կատարելով և հատկեցնելով թյուրիմացությունները: Բայց պետք չէ Աստվածաշունչն օգտագործել Եկեղեցու ուսմունքի համատեքստում, ընդհակառակը, Եկեղեցու ուսմունքը պետք է ներկայացվի ըստ աստվածաշնչյան վկայության: Սա չի նշանակում, որ միայն Աստվա-

³¹ Leo XII, Providentissimus Deus, November 18, 1893, EnchB, n. 114. Benedict XV, Spiritus Paraclitus, September 15, 1920, EnchB, n. 483. “Dei Verbum”, n. 24. “Optatam Totius Ecclesiae”, n. 16.

³² “Optatam Totius Ecclesiae” կոնդակը հստակ արտահայտում է այս միտքը թ. 16-ում. «Պետք է այնպես համակարգել վարդապետական աստվածաբանությունը, որ աստվածաշնչյան թեմաների քննարկումը լինի առաջին տեղում: Այնուհետև ուսանողներին պետք է ներկայացնել, դոգմայի պատմության հետ մեկտեղ, Արևելյան ու Արևմտյան եկեղեցու հայրերի ներդրումը հայտնության ճշմարտության և հարազատ փոխանցման գործընթացում՝ անհրաժեշտ ուշադրություն դարձնելով նաև Ընդհանուր եկեղեցական պատմության հետ դրանց փոխհարաբերություններին»:

ծառնչի մեկնությունից հետո պետք է անցնել դոգմային, այլ նաև դոգմային մեկնությունը պետք է բխի Աստվածաշնչից³³:

Եթե ընդունենք, որ Աստվածաշունչը պետք է լինի աստվածաբանության ոգին, պետք է, ուրեմն, մեկզի թողնենք վերջին երկու հարյուր տարիներին զարգացած հրամանակարգ մոտեցումը: Պետք է քննական հայացքով մոտենանք վերը նշված եռամասնյա մոտեցմանը, վերադառնանք Եկեղեցու հայրերի և վաղ միջնադարյան ավանդությանը: Այս իրավիճակում առաջացող հարցերն այստեղ չեն կարող անտեսվել:

Կաթոլիկ ուսմունքի համաձայն՝ Եկեղեցու և Աստվածաշնչի հակադրումը կամ փոխհավասարակշռումը չի կարող լինել բացարձակ, այլ միայն՝ հարաբերական: Աստվածաշունչը պետք է ընթերցվի իբրև Եկեղեցու գիրք³⁴: Արդեն իսկ ժողովական վավերագրերի տառի ու ոգու համաձայն՝ Աստվածաշնչի մեկնության եկեղեցական բնույթի, կողմնորոշման պարագայում անհրաժեշտ է որդեգրել մեթոդական նոր մոտեցում: Այս միտքը հանգեցնում է մեթոդաբանական երկրորդ անհրաժեշտության, որը հիմնված է հրամանակարգ (դոգմատիկ) հաստատումների ծառայական դերակատարության վրա: Ժողովական եկեղեցին ինքն իրեն ընկալում է իբրև առաքելության Եկեղեցի³⁵: Նրա դոգմաներն ու աստվածաշնչյան մեկնությունը, ուրեմն, ինքնանպատակ չեն, այլ պետք է նախևառաջ ծառայեն աշխարհասփյուռ Եկեղեցու առաքելությանը: Սա նշանակում է, որ Եկեղեցին պետք է անի ավելին, քան պահպանելը իր ուսմունքի անադարտությունը չորս պատերից ներս (intra mures)՝ բնավ չանհանգստանալով դրսի անհավատությանը: Առբերելով հավատի վկայությունը՝ այն պետք է ծառայի մարդկային հասարակությանը և փորձի պատասխանել մարդկությանը հոգող հարցերին³⁶: Աստվածաբանությունը չի կարող լինել դոգմատիկ և աստվածաշնչյան մեկնության ներփակ մի վարժություն, այլ իբրև այդպիսին՝ այն պետք է դառնա էզոթերիկ լեզվով խոսող ծանոթ ձայն արդի աշխարհում:

Միով բանիվ՝ աստվածաբանության մեկնակետն է աստվածաշնչյան վկայությունը, որն ընթերցվում և մեկնաբանվում է ժամանակակիցների կողմից տրված հարցերի եզրերով³⁷: Իր այս առանձնահատուկ պատաս-

³³ M. Löhrer, “Überlegungen zur Interpretation lehramtlicher Aussagen als Frage des ökumenischen Gesprächs”, in Gott in Welt (Festgabe for Karl Rahner) II, Freiburg, 1964, S. 499-523.

³⁴ Stiu DS: 1507, 3007, 3281, 3884, 3886 և շարուն., “Lumen Gentium”, թ. 8-10, 12.

³⁵ “Lumen Gentium”, թ. 16 շարուն., Եկեղեցու առաքելության մասին՝ թ. 35 շարուն.:

³⁶ “Gaudium et Spes”, թ. 40, 58, 76, 89 և շարուն.:

³⁷ “Gaudium et Spes”-ը ոչ միայն նշում է, որ Եկեղեցին պետք է ըստ Աստվածաշնչի պատասխանի ժամանակակից հարցերին (թ. 3, 10, 22, 40, 42 և շարուն.), այլև շեշտում է այն հերմենևտիկ դերը, որ ժամանակակից հարցերը կարող են խաղալ Ավետարանի նշանակությունը լուսարանելիս (40, 44, 62). տես նաև «Բահանայության պատրաստության մասին», թ. 16, «Բահանայագործության և քահանայական կյանքի մասին», թ. 19: «Ժամանակի նշաններ» հասկացության հերմենևտիկ գործառնության չափորոշիչային զարգա-

խանատվության լույսի ներքո դիտարկվելով՝ տեսական աստվածաբանությունն Աստվածաշունչը վերլուծելիս պատմաքննական մեկնությունից տարբեր մի տեսակետ պետք է ունենա:

Անշուշտ, տեսական աստվածաբանությունը կարիք ունի մեկնության, քանի որ պետք է հասկանալ սուրբգրային վկայության աշխարհայացքը, նպատակն ու տեսանկյունը՝ խոսափելու համար անվավեր մեկնաբանություններից: Իսկ տեսական աստվածաբանության իրական հարցերն այսօր Եկեղեցու կողմից և Եկեղեցուն առաջադրված արդիական հիմնախնդիրներն են: Այլ խոսքով՝ պետք է առնչվենք այն հարցերին, որոնք այսօր առաջադրված են, և ոչ թե պարզապես մտահոգվենք մեր մասնագիտական ոլորտի համատեքստում ձևակերպված հիմնահարցերով: Եվ իրականում հաճախ պատասխանում ենք չառաջադրված հարցերին՝ այդպես էլ չիմանալով մեզ ուղղված իրական հարցերին տրվելիք պատասխանները: Աստվածաբանությունն իրական, եկեղեցական բնույթ չունի, եթե պարզապես հավատարիմ է հավատացյալ համայնքում ձևակերպված դրույթների համամասնությանը: Իհարկե, դա անհրաժեշտ նախապայման է, բայց ոչ վերջնանպատակ: Աստվածաբանությունը ճշմարտապես եկեղեցական բնույթ ունի միայն այն դեպքում, եթե դիտարկում է իր համամասնությունը նաև ոչ հավատացյալների հետ, եթե քննում է վերջիններիս կողմից առաջադրված հարցերը՝ իբրև հավատին ուղղված հիմնահարցեր³⁸: Աստվածաբանությունն եկեղեցաբնույթ և առաքելական ճշմարիտ պատասխանատվությունը պահանջում է խոսանալով փորձնական ու ռիսկային գոտում:

Եվ երբ արդեն գիտակցում ենք, որ վարդապետական աստվածաբանության իրական եկեղեցական ու հրամանակարգ բնույթը ներառում է այս երկու փոխհարաբերությունները (Աստվածաշնչի և ժամանակակից հիմնահարցերի հետ միասին), ուրեմն կարող ենք ասել, որ վարդապետական աստվածաբանությունը կարող է և պետք է օրինական քննական գործառույթ իրականացնի Եկեղեցուց ներս: Եվ այն անհրաժեշտաբար կարիք չունի արդարացնելու Եկեղեցում առկա փաստացի ամեն բան. այն կարող է նաև ծառայել իբրև սրբագրող գործոն³⁹:

Ամփոփենք վերն ասվածները.

1. Աստվածաբանության համար ելակետը Եկեղեցու հավատն է: Իր սահմանամբ իսկ այս հավատն առնչակցվում է Աստվածաշնչի կանոնա-

ցումը մեծապես ցանկալի է նոր դոգմատիկ-վարդապետական աստվածաբանության համար: Ավանդական «logi theologici»-ն (տեղիք աստվածաբանության) այս իմաստով նույնպես զարգացման խիստ անհրաժեշտություն է զգում:

³⁸ J. B. Metz, Kirche für die Ungläubigen, in Umkehr und Erneuerung in Kirche nach dem Konzil, Hrsg. Th. Filthout, Mainz, 1966, S. 312-329.

³⁹ H. Fries, "Theologie", in HThG, II 646. H. Küng, "Theologie und Kirche", in Theologische Meditationen, III, Einsiedeln, 1964.

կան վկայություն հետ և պետք է ներառվի քրիստոնեական ժամանակակից քարոզչության գործընթացում: Վարդապետական աստվածաբանությունը ծառայում է այս մեկնաբանական գործընթացին:

2. Մեկնաբանական գործառնություն իմաստով՝ վարդապետական աստվածաբանությունը «*fides quaerens intellectum*» է (հավատից բարձրացող բանականություն): Նրա ելակետն ու հիմնականությունը «*quaestio*»-ն է (հիմնահարց, հարցադրում), հարցադրման կենդանի գործընթացը, որը կրում է հավատն ի հարաբերություն այս աշխարհի: Այն «*thesis*» (դրույթ) չէ, որն ավելի շատ համապատասխանում է հաղթարշավի երազանքներով լցված և արդարացման կարոտ եկեղեցուն⁴⁰:

Մեր հաջորդ քայլն է հետևել դոգմայի գործադրման մեթոդաբանական գործընթացին: Քննարկելու ենք աստվածաբանության մեջ պատմությունների և ճշմարտության ու պատմության փոխհարաբերությունը:

Դ. Պատմություն և աստվածաբանություն

Աստվածաբանությունը հիմնված է պոզիտիվ, պատմական հայտնության վրա, որը հասանելի է (իհարկե, տարբեր ճանապարհով) միայն առաքելական և հետառաքելական եկեղեցու վկայության միջոցով: Այսպիսով, եկեղեցական իշխանության առումով պատմական փաստարկն էական նշանակություն ունի աստվածաբանության համար, ինչը, սակայն, ճիշտ չէ փիլիսոփայության պարագայում: Այնուամենայնիվ, այս փաստարկի հստակ ձևը, դրան տրված կշիռը, դրա մասին արտահայտված կարծիքներն ու տեսակետները տարբեր են եղել դարերի ընթացքում: Միջնադարում գիտական ցանկացած ոլորտում էական տարր էր կազմում «*auctoritates* - հեղինակություններ» հասկացությունը: Միջնադարյան մշակույթը, ըստ էության, զարգացել է այս ավանդության ընդունումով և միաձուլմամբ: Իսկ ահա զարգացած միջնադարի մեծ աստվածաբանները բավական իմաստուն կերպով տարբերակում էին զանազան ավանդություն-հեղինակությունները (*auctoritates*՝ Աստվածաշունչ, եկեղեցու հայրեր, ժողովներ և այլն) Տիրոջ միակ իշխանություն-ավանդությունից, որն առկա ու կենդանի է աստվածաշնչյան վկայությամբ հիմնված եկեղեցում: Ratzinger-ն այս պնդումն ապացուցել է Ս. Բոնավենտուրայի⁴¹, իսկ

⁴⁰ Սա բոլորովին չի նշանակում և չի էլ կարող նշանակել, որ ի դեմս այս ամենի՝ ունենք միայն հարցադրումներով առաջնորդվող եկեղեցի: «*Quaestio*»-ն միջնադարյան զարգացած աստվածաբանության տիպիկ ձևն է: Բայց «*quaestio*»-ի էական մասն է «*respondeo dicendum*»-ը, որը դրույթն է: Վերջինս, սակայն, պետք է լինի մարդու կողմից տրված իրական հարցի պատասխան, և միայն այդ դեպքում այն կարող է հասկացվել ու ընկալվել:

⁴¹ J. Ratzinger, *Wesen und Weisen der auctoritas im Werk des hl. Bonaventura, in Die Kirche und ihre Aemter und Stände* (Festgabe für Cardinal Frings), Köln, 1960, S. 58-72.

Y. Congar-ը⁴², E. Schillebeeckx-ը⁴³ և շատ ուրիշներ⁴⁴ թուվմա Աքվինացու պարագայում: Ավանդությունների այս համասփյուռն ունի մեկ հիմնական առաջադրանք՝ ներկայացնել ու պարզաբանել միակ, իրական ավանդությունը: Եվ դրանք չպետք է թյուրիմացաբար համեմատվեն մեր այսօրվա՝ «Աստվածաշնչից ու ավանդությունից քաղված հիմքերի» հետ: Միջնադարյան քրիստոնյան կարիք չունենր այդպիսի հիմքերի՝ ի բաց առյալ որոշ միջանցիկ թեմաներ, ինչպես օրինակ՝ պատկերամարտությունն ու աղքատությունը: Միջնադարյան քրիստոնեությունն իր ավանդությունն ապրում էր առանց այդ հիմքերի:

Այս մեթոդում առկա վտանգը դանդաղորեն ջրի երես դուրս եկավ ուշ միջնադարի տարբեր ժամանակներում, երբ ավանդությունն այլևս հանդես չէր գալիս իբրև ելակետային հենք: Աստվածաբանությունն աստիճանաբար հեռանում էր աստվածաշնչյան ու պատմական իր արմատներից, և ուշ միջնադարյան աստվածաբանության անառիկ ամրոցի հիմքերն սկսել էին խարխուլվել⁴⁵: Արդյունքում հոլմանիզմի կողմից դեպի սկզբնաղբյուրները (*fontes*) վերադառնալու կոչն առավել քան արդարացված էր, իսկ Ռեֆորմացիայի բանավեճում առկա՝ Աստվածաշնչին ու վաղ շրջանի ավանդությանը վերադառնալու կարիքի մասին տեսակետն ունենր ամբողջական զարգացման բնույթ: Այս նոր մտասեռման հիմքերն արդեն տրված էին ավանդության, հոլմանիստական բարեկարգության և ժամանակակից բարեպաշտական (*devotio moderna*) ոգեկանության կողմից: Բայցևայնպես, հոլմանիզմն ու Ռեֆորմացիան մարտահրավերներ էին ստեղծում ավանդությունների այդ համասփյուռնի համար, որի ուժը ժամանակին հիմնարար արժեք ունենր ի դեմս մեկ և միակ ավանդության: Հոլմանիզմն այդ մարտահրավերն արտահայտեց՝ համատեքստից կտրված պատմաքննադատությամբ ու բանավոր ավանդության հանդեպ պատմական մոտեցմամբ: Ռեֆորմացիայի կողմնակիցները նույնն արեցին Ավետարանի պարագայում:

Ավանդության ինքնաբերաբար ընկալումը, որ գործում էր մինչ այդ, կորավեց մեկընդմիջտ: Այժմ միջնադարյան ավանդությունները դարձան «*loci theologici*» (տեղիք աստուածաբանութեան), ինչպես դասակարգել էր դրանք Cano-ն՝ ըստ հոլմանիզմի ընկալյալ ավանդության⁴⁶: Կաթոլիկ աստվածաբանության բազմաթիվ ներկայացուցիչներ (*Cano, de Vittoria,*

⁴² Y. Congar, "Traditio und Sacra doctrina bei Thomas von Aquin", in Kirche und Ueberlieferung (Festschrift for Joseph R. Geiselman), Hrsg. J. Betz und H. Fries, Freiburg, 1960, S. 170-210.

⁴³ E. Schillebeeckx, Offenbarung und Theologie, Mainz, 1905, S. 178-191.

⁴⁴ J. de Ghellinck, "Patristique et argument de tradition au bas moyen âge", in Aus der Geisteswelt des Mittelalters (Festschrift for M. Grabmann), I, Münster, 1935, S. 403-426. M. D. Chenu, "Authentica et Magistralia", in La théologie au XII siècle, Paris, 1957, p. 351-365.

⁴⁵ Տե՛ս Y. Congar, "Théologie", in Dictionnaire de théologie catholique, XV/I, 406 շարուն.:

⁴⁶ A. Long, Die "loci theologici" des Melchior Cano (Munich Studies in Historical Theology, vol. 6), München, 1925, S. 55-73.

Petavius) սուր քննադատություն էնթարկեցին իրենց ճանաչած սխոլաստիկ աստվածաբանությունը: Այսպիսի պայմաններում Թովմա Աքվինացուն արված հղումը, բնականաբար, մի քայլ առաջ կարելի է դիտարկել: Բայց նույնիսկ Թովմա Աքվինացու մեթոդաբանությունն ամբողջովին չընդունվեց: Այս իմաստով՝ ԺԶ.-ԺԷ. դդ. Բարոկկյան սխոլաստիցիզմն աստվածաբանական նոր մեթոդաբանություն էր ներկայացնում: Պատմական փաստարկները շղթայաբար կցված էին միմյանց, և հետագայի գրողները դրանք օգտագործում էին համառոտագրված, օրինակ՝ «Այսպես է ասում Սուրբերեսը, 50 այլ [հեղինակներ] հետ»: Այդ ժամանակ հիմնական նպատակն էր հաստատել «Հավատի մշտամնայությունը» (*perpetuité de la foi*, Bossuet)⁴⁷ ի հակադրություն հերետիկոսական նորաձևությունների ու պատմաքննադատության: ԺԸ. դարից սկսած՝ կաթոլիկ աստվածաբանությունն ստեղծեց պատմական բազմաթիվ երկեր, որոնք բոլորն էլ մեծ ճանաչում ունեին այլ գիտություններում⁴⁸: Սակայն խոշոր հաշվով ժամանակակից աստվածաբանության պատմական այս վիթխարի գործը մնաց անպտուղ: Դա կապված էր այդ երկի վրա աշխատած մարդկանց հետ (օրինակ՝ Denifle, Ehrle, Baeumker, Grabmann, Funk), պարզապես ճիշտ չէր ընտրված պատմություն հարմար պահ: Չնայած որ նրանց կատարած աշխատանքն ուներ նորություններ ու հավելումներ, բայց անհրաժեշտ և ջատագովական միակողմանի միջավայրը դրանք դարձրեց անպտուղ: Այս ժամանակաշրջանի պոզիտիվ աստվածաբանությունը, չնայած իր ունեցած մեծ ներդրումին, ամբողջությամբ կարելի է բնութագրել դեպի անցյալն ունեցած իր կողմնորոշմամբ: Պատմական բնույթի բազմաթիվ մենագրություններ նպատակ ունեին միայն վերհանելու արդեն անցյալում ձևակերպված դրույթները⁴⁹: Մասնագետները, այդպիսով, փորձում էին հակադիր տեսակետները խեղդել անցյալի վկայությունների հեղեղով:

Ջատագովների կողմից պատմական այս մեթոդի չարաչափումն ստիպեց, որ այն դավաճանի իր իսկ նպատակին. այն արդեն կիրառում էր պատմական փաստարկները՝ ոչ պատմականորեն փաստարկելու համար: Իր բնույթով պատմական մտածողությունն էականորեն քննական է⁴⁹: Այն նպատակ ունի հասկանալու կատարվածի «ինչպե՞ս»-ը, խնամքով տարբերակելու հետագայի հավելումները բնագրից, ուշադրություն դարձնելու խնդրո առարկա գործընթացի մեջ տեղի ունեցած փոփոխություններին,

⁴⁷ Stü M. Grabmann, Die Geschichte der Katholischen Theologie seit dem Ausgang der Weltzeit, Freiburg, 1933, էջ 185-192, 203. Y. Congar, "Théologie", in Dictionnaire de théologie catholique XV/1, 426 շարուն.:

⁴⁸ K. Rahner, Ueber den Versuch eines Aufrisses einer Dogmatik, in Schriften zur Theologie, I, Einsiedeln, 1954, S. 16-23.

⁴⁹ Stü H. G. Fritzche, Die Strukturtypen der Theologie: Eine kritische Einführung in die Theologie, Göttingen, 1961, էջ 81-167:

բառերի նշանակությունը՝ դրանով իսկ հույս ունենալով իր ժամանակակիցներին տրամադրել մարդու՝ իր մասին և աշխարհի ընկալման ավելի լավ հնարավորություններ:

Ըստ էության, պատմաքննադատությունը միշտ ներազդման մեջ է ժամանակակից թեմաների հետ: Այն արդիական, ժամանակակից, սկզբից մինչև վերջ ձգվող քննադատություն է՝ «*sensus communis*»-ի (ընդհանրական նշանակություն) վերաբերյալ բարձրաձայնող հարցադրումներով: Եվ եթե, մի կողմից, այն չարաչափում է ջատագովական նպատակներով, անհրաժեշտաբար ծնունդ է տալիս պատմական ու վարդապետական աստվածաբանությունից միջև բախման, քանի որ այս դեպքում պատմությունը միշտ գտնվելու է աստվածաբանության ծանր լծի տակ: Ահա թե ինչու, դարասկզբին պատմության և հավատի հիմնահարցն սկսեց դիտարկվել այդքան համատարած:

Իմ հարցը հետևյալն է. արդյո՞ք ճգնաժամն առաջացել է մեծավ մասամբ այն պատճառով, որ մարդիկ փորձել են պատմական հետազոտությունը ծանրաբեռնել վարդապետական հիմնավորումների լծով, ինչը պատմական հետազոտության համար անկարելի է՝ իբրև առաքելություն: Պատմական մեթոդաբանությունը չի կարող ընդունել, ի միջի այլ հեղինակությունների, մեկ, միակ ու վերջնական հեղինակության գոյությունը. միայն աստվածաբանությանն է տրված, հավատի աչքերով, իր վրա առնելու այդ պատասխանատվությունը: Ավելին՝ շատ հաճախ պատմական մոտեցումը զուտ ջատագովական նպատակներով չարաչափել է աստվածաբանության կողմից: Բայց այն, հիմնականում աստվածաբանական հիմնահարց լուծելու ճանապարհին, ձախողվում է՝ փորձելով լուսաբանել «*quod erat demonstratum*» (quod erat demonstratum) և ոչինչ չտալով իրական աստվածաբանական թեմաների պարզաբանման իմաստով:

Այս իմաստով պետք է որդեգրել բոլորովին նոր մոտեցում՝ հարգելով պատմության ընթացքում լաբիրինթոսի նման բազմաբալիղ դարձած ավանդությունը: Եվ պետք է պատմության տարափոխումներն ու տարբերակումները դիտարկել իբրև դրական ուժ: Միայն այս կերպ կարող ենք հնարավորություն ստեղծել՝ ներկայումս սահմանափակված ու մեռյալ կետի հասած հավատի մեր ընկալումն ամբողջական համակարգի մեջ ներառելու համար: Այդկերպ ավանդության պատմության ծիրից ներս կբացահայտենք նաև սրբազերծման (*demythologization*) և մեկնաբանման աշխատունակ մի ողջ գործընթաց: Հնից դեպի Նոր կտակարան, Աստվածաշնչից դեպի եկեղեցական ավանդություն, միջնադարյանից դեպի ժամանակակից աշխարհայացք անցումների մեջ կբացահայտենք նաև Հայտնությունը՝ իբրև ինքնին մեկնաբանվող իրողություն⁵⁰: Եթե ուշադրություն դարձ-

⁵⁰ J. Ratzinger, “Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs”, in (Rahner and Ratzinger) Offen-

նենք նաև պատմական, հղացքային և գոյաբանական այն բոլոր հեռանկարներին, որոնցից ելնելով էին անցյալում առաջանում վարդապետական հաստատումները, ապա կկարողանանք մեր «*sensus fidei*»-ին (հավատի ընկալումը) տարբերակել երկրորդական բազմաթիվ հիմնախնդիրներից: Այսպիսով, հնարավոր է դառնում նաև հավաքել տարբեր ավանդություններ ու հեղինակություններ՝ ստեղծելով դրանք բոլորը հիմնավորող մեկ անփոփոխ ու պարզ ավանդություն: Բազմաբնույթ վկայությունները, հղացքները, գաղափարական ուրվագծերն ու դարձվածքները բոլորն էլ պետք է ընկալվեն իրենց աստվածաբանական դիտավորություն և իրական նպատակի լույսի ներքո: Դոգմայի պատմությունը մեծապես կշահի հեռավոր անցյալում մեկնություն մաս դարձած մեթոդներից: Ավանդական ուսմունքների հստակ ու չոր կրկնության փոխարեն կկարողանանք նաև ուսումնասիրել այդ պատմության վայրիվերումները և եզրագծերը, բանավեճի նյութ դարձած հասկացություններն ու կիսատ արտահայտված գաղափարները՝ նոր հնարավորություններ բացելով հավատի մեր ներկա և ապագա ընկալման համար⁵¹:

Արդյունքում պատմական մեթոդն իրական և պտղաբեր դեր կարող է խաղալ աստվածաբանության համար: Պատմական աստվածաբանությունը ոչ միայն դրականորեն կազդի «*fides credenda*»-ի (վարդապետական հավատ) վրա, այլ նաև կծառայի «*intellectus fidei*»-ին (հավատի բանականություն): Պատմական աստվածաբանությունն այդպիսով կարող է դառնալ տեսական աստվածաբանության ուսումնասիրման իրական պատկերը: Պատմության մեջ Հայտնության՝ ինքնին մեկնաբանման գործընթացի բացահայտման համար ջանքեր գործադրելով՝ այն կարող է նաև մատնանշել «խորհրդի առանցքը» (*nexus mysteriorum*, DS 3016): Այս ամենի համար, այնուամենայնիվ, պոզիտիվ աստվածաբանությունը պետք է դառնա ավելին, քան մի պարզ հավաքչաբանություն: Այն պետք է օգտագործի աստվածաբանական նուրբ միտքն ու բարձր ոճը: Հաշվի առնելով մեր խոսքի վերջնամասին մոտենալու փաստը՝ չենք կարող այստեղ տալ դրա չափանիշների օրինակներ:

Պատմական դիալեկտիկայի այս մեթոդը մշակվել է B. Paschal-ի, J. E. Kuhn-ի, մասնավորապես J. H. Newman-ի, և բոլորովին վերջերս՝ H. G. Gadamer-ի կողմից: Այն ավելի շատ փոխառնչակցվում է H. G. Gadamer-ի կողմից մասնավորեցված ժամանակակից հերմենևտիկայի մոտեցման հետ: Այստեղ պատմական ներքին բովանդակությունը չի իրականացվում արդի հիմնահարցերից ամբողջապես վերացարկվելու և լիարժեք կերպով

barung und Ueberlieferung (Quaestiones Disputatae, vol. 25), Freiburg, 1965, S. 40-46.

⁵¹ Stiu B. Welte, "Die Wesensstruktur der Theologie als Wissenschaft", in Auf der Spur des Ewigen, Freiburg, 1965, էջ 359-362. "Ein Vorschlag zur Methode der Theologie heute", Freiburg, 1965, էջ 410-426:

պատմական հեղինակի ստեղծագործական գործընթացի մեջ խորասուզվելու միջոցով: Ընդհակառակը, այն ուղղորդվում է առարկայի հանդեպ արդի հետաքրքրությունը, որին ներշնչում է ու իր հերթին պահպանում պատմական հետազոտությունը⁵²:

Արդ, աստվածաբանական մեր արդի հարցերը պատմական հետազոտության համար ունեն հարցաքննական (*maieutic*) գործառույթ: Պատմական բազմաթիվ ուսումնասիրությունների ոչ գոհացուցիչ բնույթը կապված է դրանց հեղինակների՝ աստվածաբանական խնդիրների չիմացության հետ: Բայց սա դեռ չի նշանակում, որ հեղինակը կարող է մտնել զուտ անձնական բնույթի մեկնաբանության մեջ: Այնպես, ինչպես պատմական հետազոտությունը արդյունավետ է աստվածաբանության համար միայն այն դեպքում, եթե արվում է աստվածաբանորեն, այդպես էլ աստվածաբանական վերլուծությունը կարիք ունի պատմական առողջ ուսումնասիրությունների: Եվ միայն այս դեպքում այն կարող է վերհանել իրական նշանախեցերը, սովորել նորանոր բաներ, ուղղել և համակարգել հնագույն հավատալիքները՝ փոխանակ հիմնականում վերահաստատելու հնացած դրույթները:

Այս ոլորտում, այսինքն՝ պատմական ուսումնասիրությունների մեջ, աստվածաբանության առաջընթացի հնարավորությունը վերջնականապես պայմանավորված է այն փաստով, որ «anamnesis»-ը (հիշատակություն), «memoria»-ն (հիշողություն) և հիշատակումը կազմում են մարդկային ոգու (*psyche*) էական մասը⁵³: Կեցության բացարձակ խորհրդի հանդեպ մարդու անդրանցական բացվածությունն ինքնին դատարկ մի վերացարկում է, և այն դառնում է որոշակի ու իրական միայն այն ժամանակ, երբ մարդը ներկայից շարժվում է դեպի անցյալի նոր, անճանաչելի աշխարհը: Մարդու կողմից իր՝ նախկինում անճանաչելի անցյալի բացահայտումը, փոխում է նրա ներկան՝ տրամադրելով նոր հնարավորություններով լեցուն ապագա: Նույն կերպ

⁵² Տե՛ս H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, 1965², էջ 250-360. R. Bultmann, “Das Problem der Hermeneutik” in *Glauben und Verstehen*, II, Tübingen, 1952, էջ 211-235. Նույն հեղինակի՝ “Ist voraussetzungslose Exegese möglich”, III, Tübingen, 1960, էջ 42-50:

⁵³ Պլատոնյան-օգոստինոսյան այս գաղափարը մեծապես մշակվել ու զարգացել է գերմանական իդեալիզմի ջանքերով: Այն հանկարծակի կրկին հայտնվում է Հայդեգերի “Andenken”-ի (հուշ) մեջ: Այստեղ վերհուշի գաղափարը ներառում է երկու կարևոր բան՝ ա. Հոգին ինքն իրեն է վերադառնում միայն ավանդությանը հանդիպելով: Միայն վերջինս է բացում հոգու համար ճանապարհը դեպի ճշմարտություն. բ. Պատմության հետ այս հանդիպման մեջ է տեղի ունենում վերհուշը: Արտաքին ավանդությունը գործուն կերպով ներքինացվում է՝ դառնալով սեփական ավանդություն: Միայն բոլորովին նոր պատմական մեկնաբանությունը կարող է ավանդությանը տալ շարունակականություն և ինքնություն: Ավանդության այսպիսի ընկալումը ոչինչ չունի անելու թանգարանական ավանդականության հետ, քանի որ այն միայն հայում է առաջ՝ դեպի ապագան:

նաև մարդն ապագայի վերաբերյալ իր հարցերին պատասխան կգտնի միայն, եթե գտնի բաց՝ մինչ այժմ դեռ չիրականացված ու չպեղծված որևէ բան:

Այս լույսի ներքո դիտարկելով՝ պատմական վերհուշը ոչ մի կապ չունի թանգարանանման պատմություն հետ: Այն ուղղորդվում է մարդկային հոգու՝ նորի հանդեպ ծարավով և ինքն իրենից դուրս մնալու (*ek-statis*) ուժով, ինչը և լուծում է պատմական հիմնահարցերը: Արդ, ոչ միայն մարդկային միտքն է դառնում պատմական հիշողություն՝ մեզ առաջնորդելով դեպի ապագա, այլ նաև *kerygma*-ն, որը ծառայում է աստվածաբանությունը և, ըստ էության, վերհուշի ու վախճանաբանության բնույթ ունի՝ իբրև կանխատեսող խոստում⁵⁴: Աստվածաբանական վերհուշը չի առնչվում միայն պարզ փաստի (*bruta facta*) ու «գրեալ է ի գիրա»-ի (*dicta probantia*) հետ, այլ այն բացառիկ իրադարձությունների, որոնք միանգամընդմիջտ հաստատել են վավերական խոստումը: Սա ճիշտ է ինչպես փրկչական իրողությունների, այնպես և վարդապետական-հրամանակարգ սահմանումների պարագայում: Վերջինս չի կարող փակել մեր առաջ գտնվող ճշմարտության ճանապարհը. նրա հիմնական նպատակն է բաց պահել այդ ճանապարհը՝ ընդդեմ դրա դեմ մարտնչող բոլոր մեկնաբանությունների: Աստվածաբանական վերհուշը պետք է շարունակաբար փնտրի իր առարկան, օբյեկտն այն խոստման մեջ, որը նա պահում է իբրև փրկագործության մասին ժամանակակից մարդու հարցերի [պատասխան]:

Ամփոփենք աստվածաբանության մեջ պատմության ունեցած դերի մասին վերն ասվածը.

1. Իբրև մեկնաբաններ-հետազոտողներ՝ աստվածաբանները պետք է ընտրեն այսօր այն ճանապարհը, որն սկիզբ է առնում միանգամընդմիջտ հուշակված քրիստոնեական հայտնության քարոզչությունից՝ պատմական վերհուշի միջոցով: Այս ճամփորդությունը շարժման մեջ է՝ քրիստոնեական քարոզչության ապագայի մասին մեզ տրված հարցի շնորհիվ:

2. Վերհուշի այս գործընթացը պարզապես պատմական փաստարկ կամ ապացույց չէ: Իբրև պատմական հարցադրում՝ այն նաև պետք է դիտարկվի իբրև աստվածաբանական թեմա: Այսպիսով այն մեծապես կնպաստի աստվածաբանական հարցադրման գործընթացի օբյեկտիվ լուսաբանմանը:

Այժմ կարող ենք անցնել աստվածաբանական մեթոդի երրորդ էական տարրին՝ «*ratio theologica*» (աստվածաբանական նշանակություն): Սա մեզ բերում է աստվածաբանական հասկացողության, իրական խնդրի ընկալման և աստվածաբանական մեթոդաբանության նպատակի առջև, որ է՝ հավատի մեր արդի ըմբռնումը:

⁵⁴ W. Kasper, "Schrift, Tradition, Verkündigung", in *Umkehr und Erneuerung*, Hrsg. Th. Filthaut, Mainz, 1966, S. 21-41.

Ե. Մեթոդաբանության նպատակը

Արդ, այստեղ է, որ բախվում ենք մերօրյա մեթոդաբանության ամենանուրբ ու ամենաբարդ, թեր և դեմ կարծիքներին: Այսօր արդեն սպեկուլյատիվ աստվածաբանությունն այդքան էլ տարածված չէ: Գործնական միտքն այն դիտարկում է իբրև անօգուտ ու վերացական, տեսաբանն իր հերթին այն ընկալում է որպես ժամանակավրեպ մետաֆիզիկայի աստվածաբանական վերամշակում և հավատի բռնազավթում հունական փիլիսոփայության եզրերի միջոցով:

Հասկանալի է, որ ընթերցողն արդեն որոշակի ծանոթություն ունի աստվածաբանության պատմության ուրվագծի հետ: J. Beumer-ը⁵⁵ արդեն ցույց է տվել, որ իմացության (ճանաչողության) մասին Արիստոտելի տեսության ընդունումը աստվածաբաններին հայրաբանական ու միջնադարյան շրջանի «intellectus fidei»-ից մղել է դրույթային աստվածաբանության (այսինքն՝ նախաբան+եզրակացություն) «ratio theologica»-ի: Վերաձևակերպենք՝ դրույթային աստվածաբանությունը մարդկանց հավատի մեջ խորամուխ լինելու հնարավորություն չի տալիս: Փոխարենը այն անդրանցնում է հավատը՝ փորձելով հանգել տրամաբանական փաստարկների և եզրակացությունների:

Նոր ուղղությունը կարելի է գտնել հենց իր՝ Թովմա Աքվինացու երկում, ինչն առիթ տվեց ունենալու աշխատանքի համար ոչ պիտանի «scientia subalternata» (այլընտրանք հունեցող գիտություն): Ավելի օրինական կլիներ շեշտել «ratio theologica»-ի ժամանակակից այս ընկալումը, բայց այն աղքատիկ մի ձեռնարկ էր՝ համադրելու համար հավատո հոգվածները պատմաբանության իր գործընթացի հետ: Չունենալով անհրաժեշտ պատմագիտական կատեգորիաներ՝ աստվածաբանները ձգտում էին իրականացնել այն արհեստական եզրահանգումների դեդուկտիվ մեթոդով:

Ի վերջո, այս ամենը մղեց «Եսավի աստվածաբանության», ինչպես այն անվանել էր արդեն G. Söhngen-ը՝ աստվածաբանության անդրանիկածին օբյեկտը (հավատի աստվածային ճշմարտությունները) մեկդիթողնվեց՝ հօգուտ արիստոտելյան նորեկ և եկամուտ «scientia conclusionum»-ի (եզրահանգման գիտություն)⁵⁶: Այս զարգացման ետնահենքին ընկած էր «ratio»-ի բնույթի վերաբերյալ համեմատաբար նոր ընկալումը:

Այսքանից հետո գտնվում ենք պատմականորեն բավական խախուռ ետնագծի վրա: Բարոկկյան սխոլաստիկայի մտավոր ետնահենքը՝ Վոլֆա-

⁵⁵ Säu J. Beumer, Theologie als Glaubensverständnis, Würzburg, 1953, էջ 57-93. G. Söhngen, “Die Einheit der Theologie in Anselms Proslogion”, in Die Einheit in der Theologie, München, 1952, էջ 24-62:

⁵⁶ Säu G. Söhngen, Philosophische Einübung in die Theologie, Freiburg-München, 1955, էջ 125 շարուն.:

կանոնության, Կարտեզիականության և ավելի ուշ շրջանի ռացիոնալիզմի ու իդեալիզմի հետ ունեցած իր կապերով, դեռևս ամենայն մանրամասնությամբ ուսումնասիրված չէ: Դժվար թե հնարավոր լինի ներկայումս ավելի առաջ գնալ, քան K. Eschweiler-ն ու G. Siewerth-ը, որոնք այս պարագայում ավելի շատ հետազոտել են ռացիոնալիզմի ու իդեալիզմի արմատները⁵⁷: Իսկ ահա M. Wundt-ի մանրակրկիտ ուսումնասիրությունը⁵⁸ հստակ մատնանշում է այս մտածողության գերազանցապես ռացիոնալ ու վերացարկված ենթահողը, հղացքային լավատեսությունը, վերլուծական և համակարգված մոտեցումը, մաթեմատիկական ճշգրտությունն ու սնահավատությունն աստիճանի հասնող համակարգի և պարզության հանդեպ նկրտումները՝ ավելի ներքին, օբյեկտիվ ամբողջականության փոխարեն:

Արժե նշել, որ Ժ. Գարուսմ «սիստեմ-համակարգ» բառը գիտական մեթոդաբանության համար դարձավ ամենակիրառելին⁵⁹: Պատահական չէ, որ բարոկկյան շրջանի սխոլաստիկ միտքը Raymond Lull-ի «ars combinatora»-ն (համահավաք արվեստ կամ համադրման արվեստ) համարում էր լիովին ընդունելի⁶⁰, իսկ ժամանակակից հիսուսյան աստվածաբանությունը որոշակի նմանություններ էր նկատում իր և Լայբնիցի «mathesis universalis»-ի միջև (ընդհանրական մաթեմատիկական գիտություն): Ըստ էության, բարոկկյան սխոլաստիցիզմն իր ժամանակաշրջանի ծնունդն էր: Եվ հենց դրա մեջ է նրա ներքին խորությունը՝ իբրև իր ժամանակի գաղափարների պամոլոգիայի լույսի ներքո դիտված երևույթ:

Նմանատիպ սպեկուլյատիվ աստվածաբանությունը քննելիս և անհրաժեշտ եզրահանգման գալիս պետք է նկատի ունենալ հետևյալ երեք կետերը՝

1. Երկար ժամանակ անտեսված մարդկային մտածողության պատմական բնույթն ընդհանրապես:

2. Աստվածաբանական վերլուծության պատմական բնույթը մասնավորապես:

3. Պատմության մեջ աստվածաբանության և փիլիսոփայության միջև առկա հարաբերությունը:

⁵⁷ Տե՛ս K. Eschweiler, Die Philosophie der spanischen Spätscholastik auf den deutschen Universitäten des 17. Jahrhunderts (Spanish Studies of the Görres Society Series I, vol. I), Münster, 1928. նույն հեղինակի՝ «Die zwei Wege der neuern Theologie», Augsburg, 1926, էջ 29-80. G. Siewerth, Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger, Einsiedeln, 1959, էջ 119-195:

⁵⁸ Տե՛ս M. Wundt, Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts, Tübingen, 1939. Y. Congar, «Théologie» in Dictionnaire de théologie catholique, XV/I, 417 շարուն.:

⁵⁹ Տե՛ս O. Ritschl, System und systematische Methode in der Geschichte des wissenschaftlichen Sprachgebrauchs und der philosophischen Methodologie, Bonn, 1906:

⁶⁰ Տե՛ս F. Stegmüller, «Barokscholastik», in Das Lexikon für Theologie und Kirche, 1957, I: 1269 շարուն.:

Իր ռացիոնալ և վերացական մոտեցման պատճառով սպեկուլյատիվ աստվածաբանությունը չուտով դուրս մղվեց Եկեղեցու կյանքից ու մարդու հիմնահարցերի շրջանակից: Այժմ ավելի արդյունավետ աստվածաբանություն կարելի է գտնել ժամանակակից միստիկների, քան առանձին դպրոցների պաշտոնական աստվածաբանության մեջ: Արդեն իսկ ԺԷ.-ԺԸ. դարերում, երբ բարոկկյան սխոլաստիկան արդեն սկսել էր մեծավ մասամբ անկում ապրել, առանձին եպիսկոպոսներ ու վանահայրեր⁶¹ խստորեն քննադատում էին աստվածաբանությունը՝ իր հովվական ամբողջական ու հոգևոր աղքատ բովանդակության համար:

Լուսավորության շրջանի ուտիլիտարիստական շեշտադրումն այսօր մեզ կարող է ավելի շատ անօգուտ թվալ. բայց դրա հտեում ընկած է դեպի ճշմարտության որոշակի, պատմական բնույթն ուղղված խորքային մոտեցումը: Լուսավորությունը, հետևաբար, չի կարող դիտվել իբրև օգտակար մտաբանական վարժանք, այլ՝ որոշակի հրամայական ունեցող ձեռնարկ⁶²:

Այս ժամանակաշրջանում հոմանիստական ավանդույթի բովանդակային արտահայտումները մարդկանց մտքի վրա թողնում են որոշակի ազդեցություն: Հոմանիզմը, իբրև բարբարոսական նկատված սխոլաստիկ տրամաբանության ու դիալեկտիկայի դեմ հանդես գալով, ընդունում էր, որ ճշմարտությունը միշտ կարիք ունի սոցիոլոգիական և անթրոպոլոգիական որոշակի պայմաններում իր «Sitz im Leben»-ի (կենցաղակեցվածք, կենցաղակերպ): Մարդիկ աստիճանաբար սկսեցին բացահայտել ճշմարտության պրագմատիկ, գործնական-գոյաբանական բնույթը:

Հետաքրքիր է նշել, որ շատերն սկսեցին վերստին ուշադրության արժանացնել Յիցերոնի ճարտասանական ժառանգությունը, մինչդեռ սխոլաստիկները, թեև մեկնաբանած լինելով Արիստոտելի տրամաբանական երկերը, չէին անդրադարձել նրա ճարտասանական-բանաստեղծական տեսություններին (ի դեպ, Ստագիրացին ինքն իր այս վերջին երկերը նույնպես ընդունում էր իբրև ճշմարտության հնարավոր «կեցավայրեր»): Հոմանիզմի ընկալումներն իրենց փիլիսոփայական արտահայտումներն են գտնում Vico-ի, Herder-ի և Humboldt-ի երկերում՝ վերջնականապես ու խորությամբ ներթափանցելով փիլիսոփայական արդի լեզվամտածողության մեջ⁶³:

Լեզվի փիլիսոփայության մեջ զարգացում ապրած հասկացություններն արդի աստվածաբանության մեջ լայն արձագանք չեն գտել. բացա-

⁶¹ Slu S. Merkle, Die Kirchliche Aufklärung im Katholischen Deutschland, Berlin, 1910, էջ 47-72:

⁶² Slu “Die Aufklärung”, Ausgewählte Texte mit Einführung von G. Funke, Stuttgart, 1963, էջ 4 շարուն.:

⁶³ Slu K. O. Apel, Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico (Archiv für Begriffsgeschichte, Bd. 8), Bonn, 1963:

ռուլթյունն է, իհարկե, G. Söhngen-ի գործը⁶⁴: Իրավիճակն այլ է բողոքական աստվածաբանության դաշտում, մասնավորապես Բուլտմանի դպրոցում⁶⁵, որտեղ ուսումնասիրողները վաղուց ընդունել են աստվածաբանական ճշմարտության կեռիգմատիկ՝ քարոզչական-առաքելական բնույթը: Իր ճշմարիտ բնույթին ու նպատակին գիտակից և փրկագործության պատմության շուրջ կենտրոնացած Հովվական կողմնորոշմամբ աստվածաբանությունը մեծապես կարող է շահել այս գաղափարների հետ շփումից:

Պատմական հեռանկարի իմաստով՝ «ratio theologica»-ն զարգացնելու մի փորձ է նաև J. E. Kuhn-ի երկը: Սպեկուլյատիվ աստվածաբանությունը Kuhn-ի կողմից գիտարկվում է իբրև պոզիտիվ, պատմական աստվածաբանության իրական ու մշտական շարժման արդյունք: Իրականում Kuhn-ը պատմական այս գիտելիքի գիտարկում է միակողմանի մտաբանական դիրքորոշումից: Իր հեռանկարային ապագայի լուսի ներքո, այսինքն՝ Եկեղեցու և մարդկային տեսակի ժամանակակից իրավիճակում, իր մտաբանականությամբ և կիրառելիությամբ, սպեկուլյատիվ աստվածաբանությունը նույնպես կարող է ընկալվել իբրև հավատի պատմական անցյալի մասին խորհրդածություն:

Տեսականն ու գործնականն իրականում անբաժանելի են: Կիրառելիությունն ինքնին ճշմարտության հիմնարար տարրն է (H. G. Gadamer), և ճշմարտությունն իր հերթին իմաստավորվում է ոչ միայն աշխարհը մեկնելու, այլ այն փոխելու նպատակով (K. Marx): Աստվածաբանությունը, մեծամտաբար խոսսափելով բոլոր որոշակի, գործնական հարցերից, չի դառնում առավել գիտական:

Դա նույնպես չի նշանակում, որ մշուշոտ ու վերացական մտածողությունը պետք է անտեսվի ու վարկաբեկվի: Հակառակը, միայն առողջ քննադատությամբ այն կարող է գտնել իր ճիշտ տեղը: Սխոլաստիկ աստվածաբանության ընդհանրական ուսուցումը, ըստ էության, այն է, որ վերացական հղացքներն իրենց նշանակությունը գտնում են «*conversio ad phantasma*»-ի մեջ (դարձ յերևութականէն)⁶⁶, այսինքն՝ կրկին կապվելով մասնավոր, որոշակի որևէ օբյեկտի հետ: Եվ եթե դրանք մնում են առանց որոշակի օբյեկտների՝ դառնալով ու թաղվելով վերացական սպեկուլյացիայի մեջ, կորցնում են իրենց յուրահատուկ «*Sitz im Leben*»-ը և դառնում իրականության ենթակայություն (*substitute*): Պետք է նշել, որ աստվածաբանությանը հաճախ չի հաջողվել խոսսափել այդ վտանգից:

⁶⁴ Söhngen G., Analogie und Metaphor: Kleine Philosophie und Theologie der Sprache, Freiburg-München, 1926:

⁶⁵ Տես մասնավորապես E. Fuchs-ի և G. Ebeling-ի երկերը, իսկ համապատկերի համար՝ H. Noack, Sprache und Offenbarung, Gütersloth, 1960. H. R. Schwefe, Die Sprache und das Wort, Hamburg, 1961:

⁶⁶ Söhngen K. Rahner, Geist in Welt, München, 1957², էջ 236-331:

Հեղափոխական այս օրերին պետք է պարզապես խորությամբ վերաբերվենք մեր աստվածաբանական հղացքները և հարցնենք, թե որքան իմաստալից ու վավերական են դրանք այսօրվա մեր հավատի որոշակի կիրառություն համար: Եվ նույնիսկ աստվածաբանության գլխավոր գաղափարները՝ շնորհ, փրկություն, մեղք, Աստված, մեծավ մասամբ վերածվել են դատարկ բառերի: Դրանք մարդուն ոչինչ չասող հասկացություններ են՝ որևէ հիմք չունենալով նաև իրական փորձառության մեջ: Շատ հաճախ դրանք ներկայացնում են արժեքների մի համակարգ, որը, սակայն, անհնար է փորձառաբար բացահայտել քրիստոնեական կյանքի հավատի պատմության էջերում:

Ներկա ժամանակներում ճշմարտության աստվածաշնչյան ընկալումն ու փրկիսոփայական մեկնարկեստը (*hermeneutics*) ընդհանրական բովանդակային եզրեր են, քանի որ երկուսն էլ հաշվի են առնում ճշմարտության պատմական բնույթը: Այսու գալիս ենք մեր երկրորդ կետին՝ ճշմարտության համար աստվածաբանության փնտրտուքի պատմական բնույթին:

Ճշմարտության մասին Աստվածաշնչի աշխարհայացքը նշանավորված է հատկանշական համոզմամբ. ճշմարտությունը պարզ մի բան է, որի մասին կարելի է խոսել և իմանալ: Այն պետք է իրականություն դարձնել մեր առօրյայում: Ըստ այսմ, ճշմարտությունն ու հավատարմությունը սերտորեն փոխկապակցված են: Որևէ բան ճիշտ է, եթե այն իրականում հայտնվում է իբրև այնպիսին, ինչպիսին ենթադրվում էր, որ պետք է լիներ: Դարձյալ՝ որևէ բան ճիշտ է, եթե ունի մշտամնայություն և կայունություն՝ դիմակայելով ժամանակի քննությանը: Այսպիսով, ճշմարտության աստվածաշնչյան ընկալումը բնութագրվում է ժամանակայնության իր ուղղվածությամբ: Այն առնչվում է բոլոր այն իրերին ու երևույթներին, որոնք տեղի են ունեցել կամ դեռ պետք է տեղի ունենան, և ոչ թե այն իրերին, որոնք այդպիսին են իրենց բնության համաձայն: Աստվածաշնչյան տեսանկյունից՝ ճշմարտությունը պատմական բնեղություն է (*phenomenon*), հետևաբար՝ նաև վախճանաբանական խոստում⁶⁷:

Արդ, ի՞նչ ասենք աստվածաշնչյան այն հասկացության բովանդակության մասին, որի ընդհանուր աշխարհայացքին անդրադարձանք վերը: Տեսանք, որ դրա բովանդակությունը նույնպես շաղկապված է պատմությանը: Ո՞րն է, ուրեմն, հավատի բովանդակությունը, սպեկուլյատիվ աստվածաբանության օբյեկտը: Այն ընդհանուր սկզբունքների և համընդհանուր ճշմարտությունների խառնիխուռն լցված շտեմարան է, այլ ավելի շուտ պատմական իրադարձությունների ու փրկչական դեպքերի մի շարք, որոնք դարձել են իրականություն՝ բոլորն էլ մատնանշելով վերջնական ու որոշիչ կիրառություն:

⁶⁷ Stiu W. Kasper, *Dogma unter dem Wort Gottes*, Mainz, 1965, էջ 65-84:

Եթե մտավոր ուսումնասիրությունը ներառում է տարբեր ճշմարտությունները հակադրելու միջոցով և դրանք միմյանց համապատասխանեցնելու ճանապարհով համադրման գործընթաց, ապա սպեկուլյատիվ աստվածաբանությունը պետք է ընդգրկի հավատի առանձին բոլոր հոգևածներն Աստծո վախճանաբանական խորհրդում, որն էլ իր հերթին ամփոփվում է պատմության մեջ⁶⁸: Քրիստոսաբանական ու վախճանաբանական այս շեշտադրումն ավելի կարևոր ու անհրաժեշտ է թվում, քան դրույթներն ու եզրակացություններն շարունակական զարգացումը, որն առկա է այսօր: Եթե աստվածաբանական մեր բոլոր հաստատումները դիտարկվեն իբրև Քրիստոսի փրկագործության պատմական բացատրություններ և մեկնություններ, մարդիկ հնարավորություն կունենան կրկին հասկանալու և ըմբռնելու հավատի ճշմարտությունը:

Աստվածաշնչյան ճշմարտության պատմական բնույթը ենթադրում է սպեկուլյատիվ մոտեցում, ինչն էլ դիտարկում է պատմությունն իբրև ճշմարտության բարձրագույն պատմանդան: Սպեկուլյատիվ աստվածաբանության կողմից այս աշխարհայացքը որդեգրելու պարագայում այն ավելի կմերձենա ներկա դարի փիլիսոփայությանը՝ դիտարկելով ժամանակն իբրև կեցություն և կեցությունը՝ իբրև ժամանակ⁶⁹: Այնուամենայնիվ, ժամանակակից մտածողության մեջ այս հեղափոխական «ժամանակային» աշխարհայացքը կարող է որոշակի վտանգ ներկայացնել աստվածաբանության համար՝ վերջինիս առաջարկելով նաև նորանոր հնարավորություններ, որոնք ավելի են համապատասխանում ճշմարտության և իրականության մասին սուրբգրային աշխարհայացքին, քան բնության ստատիկ փիլիսոփայությունն ու հարափոփոխ էությունները:

Իհարկե, ներկա պահին չենք կարող մտածել այս նոր, հեղափոխական մոտեցման ամբողջական կիրառության մասին, դեռ նոր ճանապարհի վրա ենք՝ միաժամանակ զգալով երկունքի ցավերն ու նոր ծնունդի գալիք հրճվանքը:

Արդեն ունենք կեցության վերաբերյալ նոր աշխարհայացք, որը վեր է տիեզերքի և բնության կատեգորիաներից՝ ավելի շատ առնչակցվելով ազատությանը, ժամանակին ու պատմությանը՝ իբրև ամենահասկանալի

⁶⁸ Տե՛ս “Optatam Totius...” փաստաթուղթը պնդում է, որ աստվածաբանական բոլոր գիտությունները (թ. 16) «պետք է նորոգության փորձառություն ապրեն՝ Քրիստոսի խորհրդի և փրկության պատմության հետ ավելի կենսական կապի մեջ լինելով»։ Թ. 14-ում նշվում է, որ եկեղեցական դասընթացները պետք է բացեն ուսանողների մտքերը «ավելի ու ավելի շատ Քրիստոսի խորհրդի հանդեպ, որն ազդում է մարդկության պատմական ողջ ընթացքի վրա»:

⁶⁹ Տե՛ս M. Müller, Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart, Heidelberg, 1964³, էջ 37-62, 160-183. J. B. Mets, “Theologie” in Das Lexikon für Theologie und Kirche, 1965, 10: 66 շարուն.:

չըջանակ⁷⁰: Այս աշխարհայացքում արդեն գործ ունենք ոչ թե էությունների հարափոփոխ համակարգի առիթական փոփոխությունների հետ, այլ ընդհակառակը, բնությունն ու կեցությունն իրականություն են դառնում միայն պատմություն համընդգրկուն ընթացքի մեջ:

Այսպիսով, աստվածաբանը կարող է հայել պատմության մեջ ներփակված շնորհարար ազատությունը՝ իբրև ամենայն իրականության հիմք ու խորք:

Այստեղ առաջանում է ևս մեկ հարց: Հնարավո՞ր է արդյոք պատմականորեն ուղղորդված սպեկուլյատիվ այսպիսի մոտեցում: Հետևաբար, մոտենում ենք մեր երրորդ կետին՝ պատմության մեջ աստվածաբանության և փիլիսոփայության փոխհարաբերությանը: Եվ կրկին անդրադառնում ենք ամենասկզբում մեր կողմից բարձրացված ճշմարտության և պատմության փոխհարաբերության հարցին: Ժամանակակից աստվածաբանության զարգացման ընթացքը մեզ է թողել չլուծված բազմաթիվ խնդիրներ, որոնք կարիք ունեն նորովի վերարծարծվելու:

Հարցը շատ ավելի հրատապ է, քանզի բախվում ենք գոյությունն արմատականորեն պատմականացնելու փորձին՝ այն աստիճան ամբողջական կերպով, որ այլևս չեն մնալու նույնիսկ արագընթաց ու հարափոփոխ մետաֆիզիկական նորմերը: Արդյո՞ք աստվածաբանությունը կլուծվի պատմական այս ապուրի մեջ: Պատմականորեն ուղղորդված աստվածաբանությունը չի՞ բարձրացնի արդյոք հարցեր՝ հավատի համընդհանուր արժեքի ու դրա վարդապետական սահմանումների դեմ: Եվ քանի որ մարդկային մտքի ու կյանքի պատմականացումը հաճախ նկարագրվել է իբրև «մետաֆիզիկայի վախճան»⁷¹, ուրեմն՝ այն հարցեր է առաջացնում աստվածաբանության փիլիսոփայության հետ ունեցած փոխհարաբերության, մասնավորապես Արևմտքի մետաֆիզիկական ավանդույթի մասին: Այս առումով ո՞րն է մեր որոշումն աստվածաբանության պատմության համար:

Մետաֆիզիկայի վախճանի մասին խոսույթը նոր չէ և արդեն բավական բազմիմաստ է դարձել: Արդյոք դա նշանակո՞ւմ է, որ մետաֆիզիկական մահվան մահճում է, թե՞ պարզապես, որ հին աշխարհայացքը զիջում և տրվում է նորին, իսկ վերջինս էլ ավելի խորությամբ է ներքաշվում հին հարցերի մեջ: «Մետաֆիզիկայի վախճան» նշանակում է, որ

⁷⁰ Տե՛ս “Gaudium et Spes” փաստաթուղթը հաստատում է, որ «մարդկային տեսակն ընդգրկված է պատմության նոր պարբերաշրջանի մեջ» (թ. 4) և որ «մարդկային տեսակն արդեն անցել է իրականության անշարժ հղացքից դեպի ավելի դինամիկի ու էվոլյուցիոնիստականի» (թ. 5):

⁷¹ Այս գաղափարը շոշափվել է մտածողության տարբեր դպրոցների կողմից՝ տարբեր պատճառներով՝ նեո-կոնտականների կողմից, հոգեբանական և սոցիոլոգիական տեսություններով և Հայդեգերի փիլիսոփայությամբ: Այս հարցի վերաբերյալ առավել մանրամասն տե՛ս M. Müller, “Ende der Metaphysik” in Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart, Heidelberg, 1964³, էջ 184-259:

ազատագրում ենք մետաֆիզիկական մտքի ներքին պատմականությունը «philosophia perennis»-ի և «theologia perennis»-ի կեղծ ծուղակից:

Իրական պատմական աշխարհայացքը չի կարող զարգանալ մետաֆիզիկական կատեգորիաներով: Իր վերջին վերլուծությունների մեջ Շելլինգը հրաժարվեց հեգելյան այս մոտեցումից, որի համաձայն՝ ամեն էական բան ձուլվում էր դիալեկտիկայի լարծուն հիմնահենքի մեջ: Շելլինգն ընդունում էր, որ այդպիսի աշխարհայացքը մնում է անհրաժեշտորեն բազմիմաստ՝ վերջանալով մեկ այլ ծայրահեղությամբ՝ իբրև ոչ պատմական աշխարհայացք զարգացնելով հավերժական վերադարձի ու վերագտնումի միֆը⁷²:

Ինչպես վերջերս ցույց է տվել G. Krüger-ը⁷³, պատմությունը ենթադրում է մի բան, որ ձևավորվելու գործընթացում է և չի կարող պարզապես կտրվել այն ամենից, ինչ որ էր և ինչ որ պիտի դառնա: Այս վերջին վերլուծության համաձայն՝ պատմությունն ինքնին կարող է ընկալվել միայն անսահմանի ու սահմանափակի միջև լարվածության միջոցով, կեցության և գոյանալու օնթոլոգիական տարբերությամբ, ազատության և մշտանայության խաղով՝ ավանդության միջով, և ի վերջո՝ անհատի ու հասարակության միջև փոխհարաբերությամբ⁷⁴: Մարդը պետք է միշտ արժարժի իր գոյության նպատակի և ամբողջական կեցության մասին մետաֆիզիկական հիմնարար այս հարցերը, նույնիսկ եթե դրանք պատմության ընթացքում առաջադրվել են այլ կերպ⁷⁵:

Սա նշանակում է, որ իրական պատմական աշխարհայացքը ոչ մի կապ չունի ռեկատիվիզմի ու սկեպտիցիզմի հետ: Պատմությունը չի ղեկավարում ավանդությունը, սոցիալ-հասարակական կապերը և մետաֆիզիկական հիմնարար կառույցները, այլ ներառում է այդ տարրերը, նույնիսկ եթե այդ ամենը տեղի է ունենում ավելի շատ պատմական, քան թե ստատիկ շրջանակում⁷⁶:

Աստվածաբանությունը չի կարող զարգանալ ընդհանրական արժեք ունեցող մետաֆիզիկական կատեգորիաներով: Ոչ էլ նույնը կարող է անել փիլիսոփայությունը: Աստվածաբանությունն ամեն բան դիտարկում է ընդհանրական, փախճանաբանական խոստման շրջանակից ներս: Արդ, իր գոյավորումից իսկ այն ծայրեծայր պատմական իրողություն է: Սակայն եթե փրկագործական այս պատմության ընդհանրականությունը պարզապես նկատի չունի այն, որ մասնավոր ճշմարտությունը ապոգիկտիկ կերպով տարածվում է իբրև ընդհանրական ու վավերական ճշմարտություն, այդ դեպքում պետք

⁷² Տե՛ս W. Kasper, Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings, Mainz, 1965:

⁷³ Տե՛ս G. Krüger, “Die Geschichte im Denken der Gegenwart”, Freiburg-München, 1958, էջ 97:

⁷⁴ Տե՛ս A. Darlap, “Geschichtlichkeit ” in Das Lexikon für Theologie und Kirche , 1960, 4: 781:

⁷⁵ Տե՛ս “Gaudium et Spes”, թ. 10 :

⁷⁶ Տե՛ս J. B. Lotz, “Von der Geschichtlichkeit der Wahrheit”, in Scholastik, 1952, 27: 481-503:

է ի մտի ունենանք նաև այս խոստման ընդհանրական ընդլայնումը: Եթե աստվածաբանությունը չի կամենում իր ազատ ընտրությունները առանձնանալ ու կղզիանալ, ապա պետք է ցույց տա, որ իր հաստատումները մասնավորեցնում, գերազանցում ու լրացնում են յուրաքանչյուր պատմության հիմնարար տարրերի մեջ առկա կանխահայտ ու սպասվող երևույթները:

Եթե աստվածաբանությունը կամենում է ցույց տալ, որ Քրիստոս ճշմարտապես «concretum universale» է («ընդհանրական»-ի մասնավորեցում), ուրեմն նրա հաստատումները պետք է լինեն բովանդակային⁷⁷: Օրինակ՝ այն կարող է ցույց տալ, որ Քրիստոսի խաչը հիմնարար կերպով նախորինակված էր մարդկության պատմության զարգացման մեջ, այսինքն՝ իբրև հաղթանակ պարգևող զոհաբերություն: Արդ, քրիստոնեական հավատի համաձայն՝ մերկ, դատարկ խաչն իմաստավորվում է Քրիստոսով: Ուստիև խաչն այլևս չի ներկայացնում մարդու խաչելությունը, այլ՝ նրա փառաբանումը⁷⁸: Այն նոր, շնորհառատ պատմական հնարավորություն է՝ հասկանալու և կիրառելու համար մարդկային գոյության իմաստը: Նույն կերպ Աստծո գոյության ապացույցները ներկայացնում են Աստծո մասին աստվածաշնչյան պատգամի համընդհանուր կերպով հասկանալի հենք⁷⁹: Աստվածաբանությունը կարող է պահպանել իր ինքնությունը միայն այն դեպքում, եթե քաջություն ունենա մխրճվելու փրկսոփայության նմանատիպ իրականության մեջ՝ ոչ թե ինքնասպանության կամ կրոնի փրկսոփայության վերածվելու նպատակով, այլ ինքն իրեն վերագտնելու համար: Այդպիսով ինքն իրեն մի պահ մոռանալով՝ աստվածաբանությունը կարող է ցույց տալ, որ հավատը հաղթում է աշխարհին (Ա. Հովհ. Ե. 4): Այլ խոսքով՝ աստվածաբանությունը ի գործ է առնող անդրադարձվելու մարդկային մտքի ընդհանրական ժառանգության մեջ այնքան ժամանակ, քանի դեռ վանում է այն իրենից հնարավորին չափ հեռու:

Այսպիսով, փրկսոփայության ու աստվածաբանության փոխհարաբերությունն ու փոխազդեցությունը միանգամընդմիջ ֆիքսված, հաստատված իրողություն չեն, այլ՝ պատմության ընթացում պարբերաբար վերափոխվող իրականություն: Եվ սա նույնպես պատմական գործընթաց է: Այնուամենայնիվ, աստվածաբանությունը քանակապես կարիք ունի մետաֆիզիկական կատեգորիաների, որովհետև ինքնին այն չի կա-

⁷⁷ Słw W. Kamiah, *Christentum und Geschichtlichkeit*, Stuttgart, 1951², էջ 85-11. H. Urs von Balthasar, "Christlicher Universalismus" in *Verbum Cano: Skizzen zur Theologie*, I Einsiedeln, 1960, էջ 260-275. Idem, *Herrlichkeit: Eine theologische Aesthetik*, vol. 3/1, Einsiedeln, 1965, էջ 943-983:

⁷⁸ Słw Theilhard de Chardin, *Der göttliche Bereich*, Olten, 1962, էջ 109-113. J. Ratzinger, "Gratia supponit naturam: Erwägungen über Sinn und Grenze eines scholastischen Axioms" in *Einsicht und Glaube*, Hrsg. J. Ratzinger and H. Fries, Freiburg, 1962, էջ 147-149:

⁷⁹ Słw G. Ebeling, "Existenz zwischen Gott und Gott" in *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 1965, 62: 91 շարուն.:

րող կապվել առանձին, մասնահատուկ մետաֆիզիկայի, եթե կամենում է պահպանել իր ճշմարիտ ինքնությունը:

Ավանդական աստվածաբանությունյան քննադատության ժամանակ պարզապես չենք կարող այն դիտարկել իբրև փիլիսոփայական առանձին մի խավ՝ իբրև քրիստոնեական հավատալիքների անօրինական հելլենիզացում: Հելլենիստական հասկացությունների կիրառությունը պատմական այդ ժամանակաշրջանում ուներ անհրաժեշտ, հերմենևտիկ նշանակություն: Ժ.Գ. դարում աստվածաբանության և փիլիսոփայության փոխադրեցությունը նույնպես պատմական ձեռքբերում էր, չնայած հնարավոր է էթոլյ տալ, որ գործընթացը դիտարկվի միայն այդ ժամանակաշրջանում: Երկու դաշտերում էլ այս իրողությունը ծնունդ է տալիս արմատապես նոր ինքնագիտակցության՝ այսօր արդեն երկուստեք հարցերն առաջադրելով տարբեր տեսանկյուններից:

Նույնն է պարագան նաև ԺԸ. դարի նոր աստվածաբանության համար: Բարոկկյան սխոլաստիցիզմը ոչ միայն վերանորոգեց վաղ շրջանի սխոլաստիցիզմը, այլև երկխոսության մեջ մտավ Վոլֆի, Դեկարտի ու Լայբնիցի հետ: Կանտի գաղափարները ողջունեցին Վյուրցբուրգի ու Զալցբուրգի դպրոցներում: Իսկ Շելլինգի և Հեգելի հայացքներն արդեն պատրաստի ունենում էին դառնալ թյուրինգենյան դպրոցում: Միայն համեմատաբար վերջին ժամանակներում է, որ այս կառուցողական փոխհարաբերությունը ծածկվեց կասկածի մթին ամպերով, քանի որ մտածողները չկարողացան գնահատել մետաֆիզիկայի պատմական բնույթը և փիլիսոփայության ու աստվածաբանության միջև առկա փոխհարաբերությունը: Ոչ պատմական այս աշխարհայացքի միջոցով աստվածաբանությունը հրաժարվեց իր ժամանակի մտավորական շարժումների հետ հարաբերությունից՝ այլևս կարող չլինելով իրականացնել իր հիմնական առաքելությունը:

Հիսուս Բրիստոս պատմության ընդհանրական էություն միակ ու անգերազանցելի մասնավորեցումն է. Նրանով են լուսաբանվում պատմությունյան մյուս՝ երկիմաստ կանգառները: Այս իրավիճակում աստվածաբանը պետք է իրեն զգա ինչպես ձուկը ջրում՝ ժամանակակից մտավորական շարժումների մեջ, քանզի դրանք նույնպես ամբողջությամբ և հեշտությամբ տարրալուծվում են միմյանց մեջ⁸⁰: Աստվածաբանը կարող է առաջ քաշել մետաֆիզիկական հարցեր՝ ժամանակակից միտքը բաց և ընկալունակ պահելու համար:

Հավատի դեմ առաջ քաշվող առարկություններն իրենց ժամանակի պատվո առաքելությունն էին սպեկուլյատիվ աստվածաբանության համար: Բայց պետք է նկատի ունենալ, որ դա ոչ միայն հիմնականում հավատի պաշտպանության, այլև ավելի շատ մարդկային հասարակու-

⁸⁰ Stiu J. B. Metz, "Theologie" in Das Lexikon für Theologie und Kirche, 1965, 10: 69:

Թյանը ծառայելու համար արված քայլ էր: Հավատի պաշտպանությունը (apologetics՝ ջատագովություն) նշանակում է մարդու և նրա ազատության պաշտպանություն⁸¹: Հավատը հաստատում է իր նպատակի արդարացիությունը՝ միաժամանակ ապացուցելով իր ոգեկան ուժը, երբ առերեսվում է մարդկային ցեղի հստակ հարցադրումներին: Պատմական ուղղվածություն ունեցող աստվածաբանությունը ծառայում է մարդկությանն ու նրա փրկությանը:

Ամփոփենք վարդապետական աստվածաբանության սպեկուլյատիվ մեթոդաբանության վերաբերյալ մեր դիտարկումները՝ առնչելով դրանք Վատիկան Ա. ժողովից առնված մեջբերումներին: Վերջիններս, բնականաբար, քաղված են պատմական տեսանկյունից ելնելով:

Սպեկուլյատիվ աստվածաբանության նպատակն է հասկանալ, ընկալել հավատի ընդհանրական արժեքները մասնավոր մտաբանական իրավիճակում: Սա իրականանում է հետևյալ ձևերով.

1. Հավատի հանգանակի մասերը հանդես են գալիս իբրև պատմության հարցերի ընդհանրական, մասնավոր մարմնացում և լրացում: Դրանք ընկալվում են իբրև «ex eorum quae naturaliter cognoscit analogia՝ ինքնըստինքյան և բնականաբար ճանաչելի համանմանություններ»:

2. Հավատի հանգանակի մասերն ապացուցում են իրենց կարողությունը՝ պաշտպանելու մարդու ազատությունը և պատասխանելու նրա կյանքի նշանակության մասին տրված հարցերին: Ըստ այսմ՝ դրանք ընկալվում են իբրև «e nexu cum fine hominis ultimo՝ մարդու վերջնական նպատակի հետ կապ»:

3. Հավատը ներքնապես ընկալելի է դառնում «reductio in mysterium»-ի (խորհրդի մեջ կենտրոնացմամբ) միջոցով: Նրա անհատական բոլոր հաստատումներն իրենց լուծումն են գտնում, քրիստոսաբանական և վախճանաբանական տեսանկյունից, Աստծո միակ ու բացառիկ խորհրդի մեջ: Հավատն ընկալվում է իբրև «mysteriorum nexu inter se՝ ինքն իր մեջ խորհրդի հետ կապված» (DS 3016):

Ավարտում ենք մեր ուսումնասիրությունը՝ մի քանի ամփոփում կատարելով: Վարդապետական աստվածաբանության պատմական ու սպեկուլյատիվ մեթոդները մեկ ու միակ պատմական-հերմենևտիկ գործընթացի երկու դրսևորումներն են: Առողջ ու արդյունավետ լինելու համար պատմական քննությունը աստվածաբանության մեջ պետք է լինի նաև աստվածաբանորեն ներշնչված: Սպեկուլյատիվ միտքը պետք է դիտարկվի իբրև մասնավոր, պատմական մտածողություն: Աստվածաբանության

⁸¹ Տե՛ս «Gaudium et Spes», թ. 76. «Եկեղեցին... մարդկային անձի անդրանցական բնույթի նշանն ու միաժամանակ պահպանն է... Ավետարանի ճշմարտությունները քարոզելով և մարդկային ջանքերի բոլոր ոլորտներում բերելով իր վարդապետության լույսն ու քրիստոնեական վկայությունը՝ Եկեղեցին հարգում և չի անտեսում քաղաքացիների քաղաքական ազդեցությունը և պարտականությունները»:

մեջ դուալիզմը, այսինքն՝ պատմական մեթոդն ընդդեմ սպեկուլյատիվի, էությունն ընդդեմ գոյություն, չունի մշտական ճանաչում, քանի որ արդեն իսկ հնարավոր է անդրանցնել այն:

Վարդապետական աստվածաբանությունը չի առաջանում պարզապես պատմական, պոզիտիվ հարցադրումներ առաջադրելով, որից հետո անցում է կատարում պարզապես սպեկուլյատիվ, փիլիսոփայական հարցերի: Վարդապետական աստվածաբանությունն ունի իր կանոնական ավանդույթը, որով և այն տարբերակվում է փիլիսոփայական սպեկուլյացիայից: Այն ունի նաև իր պաշտոնական օբյեկտը, որով տարբերակվում է գոտ պատմական քննադատությունից: Վարդապետական աստվածաբանությունը, ըստ J. S. Drey-ի, «հավատի փոխանցումն է դեպի մշտապես ու մշտամնա ներկա»:

Այսօր իրական ու կենսական ավանդության դերը հատկապես կարևոր է: Արդի աշխարհի հետ հավատի բախման մեջ վարդապետական աստվածաբանությունը պետք է դառնա ավելի շատ հարցադրում (*questio*), քան թե դրույթ (*thesis*): Այն համարձակություն պետք է ունենա առաջադրելու ավելի խորն ու ավելի սուր հարցեր, նույնիսկ եթե դրանց պատասխանները դեռևս ակնհայտ չեն: Այն պետք է անցում կատարի արդեն պատրաստի տեսքով դրսևորվող հղացքներից դեպի իրականության շեշտադրում՝ դառնալով ճշմարտության մեջ «բանականություն փնտրող հավատ» (*fides quaerens intellectum*):

Հավատի հրաշքն էլ հենց այն է, որ նրա «*certitudo super omnia*»-ն (վստահությունն ամեն ինչից վեր է) թույլ է տալիս և նույնիսկ մղում է նմանատիպ հարցադրման: Առասպելների աշխարհը մեկդի է թողնվում լոգոսի՝ խոսքի սուր քննության ներքո: Dabar Yahweh (Տիրոջ խոսքը) աստվածաշնչյան հասկացությունը ոչ մի հակասություն կամ անպատեհություն չի զգում՝ բանականության լույսի ներքո հայտնվելիս:

Հավատի մեջ զորավոր և Եկեղեցու կողմից հովանավորյալ աստվածաբանն ազատ է ցանկացած հարց առաջադրելու, քանի որ նրա հումորի զգացումն ազատ է, ինչպես որ էր, և նա կարող է ճաշակել ամեն բան հարցադրման ենթարկելու հաճությամբ: Պատահական չէ, ուրեմն, որ արևմտյան աստվածաբանության մեջ հայտնի ամենամեծ մեթոդաբանը՝ Անսելմ Բենեթրեբրացին, իր «*Proslogion*»-ն ավարտում է այդ ուրախության մասին դիտողությամբ:

Ներկա ուսումնասիրության մեջ շատ խոսվեց արդի մեթոդաբանության մասին՝ քննարկելով այն ամենատարբեր դիտանկյուններից: Բայց ամենասուր քննադատությունն այն է, որ աստվածաբանությունը դարձել է այնքան սառնասիրտ ու անվստահելի, մոայլ ու անզգացմունքային...

Թարգմանությունը՝
ՀաՀե Ծ. վրդ. Անանյանի

