

Національна Академія Наук України
Інститут філософії імені Г.С. Сковороди
Відділення релігієзнавства

ШЕПЕТЯК Олег Михайлович

**НІМЕЦЬКОМОВНА КАТОЛИЦЬКА ДУМКА
ДРУГОЇ ПОЛОВИНИ ХХ СТОЛІТТЯ**

Монографія

Київ – 2014

УДК 230.2

ББК 86.3

Ш-48

ШЕПЕТЯК Олег Михайлович. Німецькомовна католицька думка другої половини ХХ століття. Монографія – Київ: УАР, 2014. – 346с.

ISBN 978-966-02-7250-7

У монографії проведений аналіз релігійної думки в німецькомовних країнах II половини ХХ століття; акцентовано на розрізненні незмінного змісту віровчення та змінних форм його вираження, які шляхом засвоєння здобутків цивілізації роблять зміст віровчення доступним для людей свого часу. На прикладі доробку німецькомовних католицьких мислителів автор здійснив спробу віднайти основні риси, характерні для християнської думки після Другого Ватиканського Собору. В праці інноваційними аспектами богослов'я вказаного періоду визначено: соборність, антропологічність, екуменічність, неконфесійність, нова раціональність, відкритість, соціальність, постмодернічність.

Науковий редактор: д.філос.н., проф. П.Яроцький

Рецензенти: д.філос.н., проф. Л.Филипович
д.філос.н., проф. В.Шевченко
д.філос.н., с.н.с. П.Павленко
к. філос.н., с.н.с. О.Недавнія

Рекомендовано до друку рішенням Вченої ради Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України (протокол №10 від 30.05.2014 р.)

ISBN 978-966-02-7250-7

© Шепетяк Олег Михайлович, 2014

ЗМІСТ

Вступ	5
Розділ 1. Цивілізаційні передумови релігійної думки в німецькомовних країнах	8
1.1. Науковий доробок німецькомовних католицьких богословів II половини XX століття	8
1.2. Сучасний світогляд і його впливи на богословську парадигму	38
1.3. Впливи культурних змін на розвиток богослов'я	55
1.4. Секуляризація як провідний чинник сучасної релігійності	75
1.5. Проблема людини як визначальний вектор релігійної думки	89
1.6. Наука і богослов'я: конфронтації і компроміс.....	105
Підсумки аналізу цивілізаційних передумов сучасної релігійної думки.....	117
Розділ 2. Особливості формування інноваційних аспектів сучасного богослов'я	123
2.1. Католицизм і протестантизм у богословському діалозі .	123
2.2. Роль неосхоластичної парадигми у сучасному богослов'ї	139
2.3. Другий Ватиканський Собор та його роль у розвитку релігійної думки	157
2.4. Розмаїття шкіл сучасного богослов'я в німецькомовному просторі	173
Підсумки аналізу особливостей формування інноваційних аспектів богослов'я	188
Розділ 3. Інновації в догматичному богослов'ї	196
3.1. Сучасне осмислення тринітологічної проблеми	196
3.2. Христологія і сотеріологія в новому прочитанні	212
3.3. Розуміння природи Церкви в сучасному богослов'ї	227

3.4. Вираження прагнення до єдності християн	243
Підсумки аналізу інноваційних аспектів у догматичному богослов'ї	260
Розділ 4. Соціально-політична дійсність в сучасному богослов'ї	265
4.1. Суспільство і політика в богословському переосмисленні	265
4.2. Реакція католицького богослов'я на соціальні проблеми	280
4.3. Богословський аналіз проблем економіки	297
Підсумки аналізу соціально-політичної дійсності в сучасному богослов'ї	311
Висновки	315
Список літератури	321

ВСТУП

Європейська культура пережила у ХХ столітті низку вагомих трансформацій, які не тільки видозмінили її зовнішні прояви, але й змусили переосмислити її фундаментальні основи. Історичні події, як трагічні, так і радісні, змусили європейців і все людство по-новому поглянути на свої світоглядні шаблони, цивілізаційні цінності та життєві орієнтири. Нові віяння відобразилися у всіх царинах буття і вираження суспільства загалом і кожної людини зокрема.

Не залишилася осторонь цих процесів і Церква, покликанням якої є проповідувати вічні істини віровчення за посередництвом поняттєво-термінологічного апарату культури, до якої вона промовляє. Для богослов'я з цього основоположного принципу випливає необхідність постійно перебувати в епіцентрі культурно-соціальних процесів, відчувати дух часу, щоби промовити до кожної людини доступною їй мовою. Культурні процеси ХХ століття, зважаючи на їхню інтенсивність і фундаментальну динаміку, стали імпульсом для сплеску богословських дискусій та піку креативного формування новаторських тенденцій. Богослов'я зуміло сказати своє вагоме слово у світі, який пережив метаморфозу. Минуле століття в богослов'ї відзначилося низкою спалахів творчості, серед яких найвагомішими стали: біблійні дослідження та історично-критичний метод у богослов'ї німецького протестантизму початку століття, католицька неосхоластика та переосмислення древніх традицій у світлі філософських ідей Нового часу, неопатристика у православ'ї, Другий Ватиканський Собор, що став революційним для Католицької Церкви, "нове богослов'я" у Франції, новаторські ідеї в Німеччині, соціально-богословська проблематика в "богослов'ї визволення" Латинської Америки, поживлення богословських дискусій в Північній Америці, зародження африканського католицького богослов'я. Все це та багато інших феноменів творять в історії богословської думки яскраву сторінку, яка ще не дописана до останньої крапки.

Феномен зросту активності богословської дискусії ХХ століття залишається мало вивченим. Оскільки дискусія ще не відійшла в історію богословської думки, кожен, хто намагається її проаналізувати, сам включається в неї. Ці два чинники – важливість богословської дискусії в німецькомовному середовищі для світової культури і сучасних світоглядотворних процесів та невивченість проблеми у світовій науковій літературі – надає темі особливої актуальності.

Сучасне богослов'я творить надзвичайно цікаві синтези традиційних богословських доробків та надбань сучасної філософії. Основними пунктами богословської рефлексії ХХ століття стали проблеми розуміння природи Церкви, співвідношення трансцендентності та іманентності Бога, категоріальність та надприродність Об'явлення, нове розуміння христології, яке інколи проходило на межі ересі, сприйняття іманентної та ікономічної Трійці та інше. Підняті сучасним богослов'ям проблеми творять нову інкультураційну парадигму, яка ще довго визначатиме дух християнства, а тому вимагає ґрунтовного вивчення.

У вітчизняній науці ця тема стає ще важливішою та актуальнішою. Протягом довгих десятиліть панування радянської атеїстичної філософії богословській дискусії в науці місця не було. Сьогодні в умовах активного відродження духовності та релігійності, коли традиційні Церкви не тільки відбудовують свої структури, а й формують власну ідентичність в сучасному світі, розвиток богослов'я стає нагальною проблемою подальшої самовизначеності. В цих умовах важливим стає досвід інших країн, де богослов'я могло вільно розвиватися, не перебуваючи під державним переслідуванням. Україна відкриває для себе надбання сусідніх народів та традицій. Проте ґрунтовних вивчень стану богословської дискусії бракує. Це підсилює нагальність досліджень в цьому напрямку та робить тему нашої роботи ще актуальнішою.

Метою цього дослідження є вивчення надбань богословських дискусій в Католицькій Церкві Німеччини, Австрії і Швейцарії у другій половині ХХ століття в контексті сучасних

філософських досліджень та світоглядних метаморфозів. Оскільки перед дослідженням стоїть надзвичайно широка мета, досконале виконання якої в рамках одного дослідження неможливе, ми концентруватимемося на загальній картині богословської дискусії більше, аніж на партикулярних моментах і особливостях доробку кожного окремого богослова. Тому дослідження скероване радше до основоположних і загальних фундаментальних процесів, результатом яких став феномен богослов'я німецькомовного простору другої половини ХХ століття.

Додобок німецькомовних мислителів має неабияке значення для української дійсності. Релігійна ситуація в німецькомовних країнах дуже схожа до української. Як і в Німеччині в одному народі об'єдналися різні християнські конфесії, зокрема католики і протестанти, так і в Україні релігійне середовище формується католиками, православними і протестантами. Це означає, що досвід німецькомовних країн може стати прикладом адекватного пошуку шляхів взаємопорозуміння.

Богослов'я ХХ століття вимагає низки багатосторонніх і глибоких досліджень. Одне дослідження неспроможне помістити в собі навіть поверховий огляд всього наукового доробку богословів нашої доби. Для повного вияснення теологічних розмислів, їхніх тенденцій та стрижневих ідей необхідні сотні, а то й тисячі різноманітних досліджень. Обширність феномену змушує нас обмежити це дослідження більш стислими рамками. Тому в нашому дослідженні ми встановимо хронологічні рамки: період II половини ХХ століття, або, конкретніше, від часу II Ватиканського Собору до наших днів. Географічно ми обмежимо проблематику цього дослідження лише доробком католицьких богословів німецькомовних країн (Німеччини, Австрії і Швейцарії). Однак ці межі є радше культурними, аніж географічними, оскільки в роботі вивчаються й ті німецькомовні релігійні мислителі, які довгий час свого життя мешкають і працюють поза країнами Центральної Європи.

РОЗДІЛ 1: ЦИВІЛІЗАЦІЙНІ ПЕРЕДУМОВИ РОЗВИТКУ РЕЛІГІЙНОЇ ДУМКИ В НІМЕЦЬКОМОВНИХ КРАЇНАХ

1.1. Науковий доробок німецькомовних католицьких богословів II половини XX століття

Аналіз розвитку сучасного католицького богослов'я став темою численних зарубіжних наукових праць: монографій, дисертацій і статей. Найбільший у світі бібліотечний каталог WorldCat містить тисячі праць, присвячених темі німецькомовного богослов'я. Цей каталог наводить дані, що на полицях бібліотек світу перебувають праці авторства Карла Ранера і про нього в загальній кількості 2300 книг. Папі Венедикту XVI – Йозефу Ратцінгеру присвячено 3565 томів, Гансу Урсу фон Бальтазару – 2002, Емеріху Корету – 85, Курту Коху – 450. Не менше уваги дослідників притягували й інші богослови, доробок яких розглядається або принаймні згадується в нашому дослідженні. Очевидно, що аналіз такої кількості літератури на кількох сторінках нашої роботи неможливий. Єдине, що ми спроможні досягти, – на прикладі кількох найбільш популярних і вагомих авторів, – показати загальну тенденцію в дослідженні їхньої творчості. В силу традиції науково-дослідної роботи в німецькомовних країнах, автори зазвичай обирають вузькі царини дослідження та ставлять собі за ціль якомога глибше розкрити обраний предмет.

З цією метою в Німеччині, Австрії і Швейцарії були створені наукові товариства, названі іменами видатних богословів. Ці об'єднання активно займаються перевиданням творів своїх натхненників і популяризацією їхньої творчості.

Важливе місце серед таких товариств займає Karl-Rahner-Stiftung (Фонд Карла Ранера). Найбільшим досягненням в опрацюванні творчого спадку Карла Ранера було видання повної збірки його творів. Видання цієї збірки є головним завданням Фонду Карла Ранера. Оскільки К. Ранер був

езуїтом, авторські права на всі його твори належать Товариству Ісуса (Ордену єзуїтів). Професор довгий час (до 1981 року) жив і працював у Мюнхені (Німеччина), а останні роки свого життя (до його смерті у 1984 році) мешкав в Іннсбруку (Австрія). Тому його творчий доробок залишився частково в колегіях Німецької провінції Ордену єзуїтів, а частково в Австрійській провінції цього Ордену. Після смерті К. Ранера його колеги та учні вирішили зібрати всі твори богослова. Це поклало початок формуванню Архіву Карла Ранера (Karl-Rahner-Archiv), над яким працювали німецькі та австрійські науковці. Архів став структурною одиницею інституту фундаментального богослов'я факультету католицького богослов'я Іннсбрукського університету. Особиста відповідальність лягла на керівника інституту проф. Вальтера Керна, а після його виходу на емеритуру в 1989 році – на його наступника проф. Карла Нойфельда. Сьогодні Архів перенесено до Мюнхена і з 2008 року Архівом та Фондом керує Андреас Батльогг. Особлива роль у розвитку Архіву належить професору догматики Іннсбрукського університету Роману Зібенроку, який працював в Архіві понад двадцять років і є чи не найдовголітнішим його працівником. Свої спогади про роботу в Архіві проф. Зібенрок виклав у статті "Erfahrungen im Karl-Rahner-Archiv" [290].

Щоби спростити доступ читачів до творчої спадщини К. Ранера, Фонд у 1995 році розпочав видання повної збірки його творів під назвою "Karl Rahner. Sämtliche Werke". Збірка складається з 32 томів, кожен з яких містить 500-600 друкованих сторінок. Завершення видання багатотомника заплановане на 2015 рік. Над виданням трудиться група редакторів під керівництвом Карла Кардинала Леманна (єпископа Майнцу, колишнього Голови Конференції католицьких єпископів Німеччини), Йоганна Баптіста Метца (учня К. Ранера, професора університетів Мюнстера і Відня), Альберта Раффельта (директора бібліотеки і професора догматики Університету Фрайбурга), Гербарта Форґрімлера (учня К. Ранера, декана факультету католицького богослов'я Вестфальського

університету), Андреаса Батльогга (керівника Фонду Карла Ранера). Багатотомник видається німецьким католицьким видавництвом Herder.

Богословські ідеї К. Ранера не втрачають своєї актуальності навіть через три десятиліття після його смерті. Найкращим свідченням цього є обширність тематики дисертаційних досліджень останніх років, присвячених його науковому доробку. Найбільш розпрацьованими в дисертаціях, написаних в Німеччині, Австрії та Швейцарії, є догматичні питання в богослов'ї К. Ранера. В цьому контексті варто відзначити дисертації Домініка Матушека "Конкретна догматика – Маріологія Карла Ранера" [230] (Райнський університет у Бонні, 2011/12 н.р.), Еммі Юен Мей Го-Цуй "Вчення про гріх у Карла Ранера (1904-1984)" [172] (Гайдельберзький університет, 2009/10 н.р.), Міхаеля Гаубера "Невимовне близько. Студії до виникнення і значення тринітології Карла Ранера" [164] (Фрайбургський університет, 2007/08 н.р.), Сильвії Ціхон-Брандмаєр "Ойкономічна Трійця як основа для висловлювань про іманентну Трійцю в порівнянні Карла Ранера і Ганса Урса фон Бальтазара" [127] (Авгбургський університет, 2006/07 н.р.), Йоахіма Кіттеля "Церква як явище. Дослідження основ сакраментального поняття Церкви в еклезіологічному викладі Карла Ранера" [199] (Фрайбургський університет, 2007/08 н.р.), Удо Маркуса Бенца "Сьогодні ще є Церква: Основні ідеї богослов'я церковної екзистенції у творах Карла Ранера" [114] (Фрайбургський університет, 2006/07 н.р.), Ефраїма Флоренца Монтойї "Воскресіння Ісуса як есхатологічна перемога дарів Божих у світі. За Карлом Ранером" [235] (Іннсбрукський університет, 2006/07 н.р.), Лінуса Ібекве "Універсальність спасіння в Ісусі Христі у творах Карла Ранера. Хронологічний і систематичний виклад" [174] (Райнський університет у Бонні, 2005/06 н.р.), Ренате Керн "Богослов'я як досвід Бога. Дослідження пневматології Карла Ранера" [195] (Університет Пассав, 2005/06 н.р.), Крістіана Калуци "Абсолютний носій спасіння. Фундаментально-богословська христологія" [187]

(Бамбергський університет, 2004/05 н.р.), Гаральда Фріча "Абсолютне самовираження Бога у його творінні. Есхатологія Карла Ранера і її богословські основи" [148] (Вюрцбургський університет, 2003/04 н.р.), Ніколяуса Вандангера "Гріх як основне поняття евристики для богословської антропології. Імпульси з богослов'я К. Ранера та Р. Швагера" [308] (Іннсбрукський університет, 2001/02 н.р.), Гюнтера Вассіловскі "Універсальна тайна спасіння. Еклезіологія групи німецьких богословів на II Ватиканському Соборі – історично-систематична реконструкція на основі соборних промов Карла Ранера" [309] (Фрайбурзький університет, 2000/01 н.р.), Вінфріда Вемера "Фундаментальне богослов'я Карла Ранера. Напрямки думки і парадигми" [311] (Тюбінгенський університет, 2000/01 н.р.), Карена Майнерса "Життя і Літургія. Літургійні аспекти в богослов'ї Карла Ранера" [233] (Мюнстерський університет, 2001/02 н.р.).

Порівняльному аналізу ідей К. Ранера були присвячені дисертації Марі-Терези Ігрег "Бог і людина ставши людиною. Мова про таємницю у богослов'ях Карла Ранера і Дітріха Бонгьоффера" [175] (Віденський університет, 2010/11 н.р.), Кьонг-Кон Кіма "Людина і її спасіння в сон-буддизмі і християнстві. Порівняння Бойо Хінула і Карла Ранера" [197] (Райнський університет у Бонні, 2006/07 н.р.), Бернгарда Дайстера "Антропологія в діалозі. Уявлення про людину у Карла Роджерса і Карла Ранера в міждисциплінарному діалозі між психологією і богослов'ям" [131] (Майнцький університет, 2006/07), Томаса Петера Фьоссея "Бог – поняття і таємниця. Фундаментальне богослов'я Гансюргена Фервейнеса та йому притаманна критика філософії і богослов'я Карла Ранера" [147] (Райнський університет у Бонні, 2004/05 н.р.), Юнь-Гюнга Йгі "Спасіння в Ісусі Христі у Карла Ранера і в богослов'ї визволення" [178] (Мюнхенський університет, 2004/05 н.р.), Гюнтера Босса "Розчарування в природі? Студії богословського розуміння природи Карла Ранера і Вольфгарда Панненберга" [119] (Фрібурзький університет, 2005/06 н.р.), Анре-Жака Кіаді Нкамбу "Таємниця Божа. Бог-з-нами:

Еммануїл. Дослідження поняття таємниці К. Ранера, Е. Юнгеля і Г.У. фон Бальтазара" [196] (Авгсбургський університет, 2002/03 н.р.), Штефана Зекінгера "Богослов'я як навернення. Конверсійний характер богослов'я за Бернардом Лонерганом і Карлом Ранером" [289] (Айхштеттський університет, 2002/03 н.р.), Гільде Юліане Флечер "Есхатології Карла Ранера і Пауля Шютца. Порівняння" [144] (Франкфуртський університет, 2001/02 н.р.), Карстена Кройцера "Трансцендентальне чи герменевтичне мислення. До генези релігійно-філософських ідей Карла Ранера і його сприйняття Йоганном Баптістом Метцем" [207] (Фрайбурзький університет, 2000/01 н.р.).

Основна новаторська ідея К. Ранера – надприродний екзистенціал – також став темою численних дисертаційних досліджень. Цю проблему розглянуто у дисертаціях Сільвіє Авакіяна "Інший у трансцендентальному богослов'ї Карла Ранера і в духовному богослов'ї Джорджа Корда в контексті Близького Сходу" [104] (Гайдельберзький університет, 2010/11), Катаріни Ціммербавер "Хто свою людськість приймає повністю... Хрест як екзистенціал християнського наслідництва і церковної самореалізації у Карла Ранера" [321] (Грацький університет, 2010/11), Райнгарда Цайзера "Поняття "надприродного екзистенціалу" Карла Ранера у світлі тези Віктора Франкля про "несвідомого Бога" [320] (Рур-Університет Бохум, 2003/04 н.р.). Дисертанти не оминули увагою й пастирський доробок К. Ранера. Його вивчали у дисертаціях Августа Лявмера "Карл Ранер і практичне богослов'я" [217] (Регенсбургський університет, 2009/10), Ренати Зінкевічоте "Поняття містагогії Карла Ранера і його пастирська рецепція" [322] (Філософсько-богословська академія Св. Георгія у Франкфурті на Майні, 2005/06 н.р.), Річарда Піркера "Священнича екзистенція. Розуміння служіння Карла Ранера в контексті богослов'я Собору" [252] (Грацький університет, 2005/06 н.р.), Гервайса Протайса Йомбо "Карл Ранер і анонімні християни у Макуа (Республіка Конго –Браззавіль)" [317] (Зальцбургський університет, 2005/06 н.р.). Проблема

відношення богослов'я і філософії пронизували дисертації Пауля Еппе "Карл Ранер: між філософією і богослов'ям. Прорив чи розрив" [141] (Вестфальський університет у Мюнстері, 2007/08), Мілени Маріані "Гносеологічні прагнення Карла Ранера" [229] (Іннсбрукський університет, 2006/07 н.р.), Вольфганга Гартманна "Екзистенційна етика відповідальності. Морально-богословська форма мислення як розвиток богословсько-етичних ідей Карла Ранера і Дітріха Бонгьоффера" [163] (Ерфуртський університет, 2004/05 н.р.).

21 грудня 2007 року учні Папи Венедикта XVI за узгодженням зі своїм вчителем утворили "Joseph Ratzinger Papst Benedikt XVI. – Stiftung" (Фонд Йозефа Ратцінгера – Папи Венедикта XVI). За свої статутні завдання фонд визначив: 1) продовження богослов'я в дусі Папи Венедикта XVI, особливо через гостьові професури і стипендії за напрямками підготовки біблієзнавства, патристики і фундаментального богослов'я; 2) дослідження і поширення богослов'я свого вчителя через симпозіуми, семінари та інші заходи, присвячені його богослов'ю і духовності; 3) турбота про його наукові твори і духовну спадщину; 4) презентація його богослов'я і духовності через оприлюднення через усі сучасні засоби комунікації.

Фонд об'єднав відомих сьогодні науковців. Президентом фонду сьогодні є проф. д-р Штефан Отто Горн. Фонд керується Радою фонду та Кураторієм¹.

¹ До Ради Фонду ввійшли прелат д-р Міхаель Гофманн (голова Ради), єпископ д-р Бартелемі Адукону, д-р Ахім Букенмайер, проф. д-р Міхаеля Гастеттер, проф. д-р Генрік де Норонга Галвао, проф. д-р Крістоф Оглі, д-р Корнелія Шмоль, проф. д-р Вінцент Твомі, проф. д-р Людвіг Ваймер. Кураторіум Фонду склали голова – Кардинал д-р Крістоф Шьонборн (Відень) та члени: Маріанне Ангуланца (Зальцбург), проф. д-р Вольфганг Байнер (Регенсбург), єпископ д-р Фелікс Генн (Ессен), абат д-р Максиміліан Гайм (монастир Гейлігенкройц), проф. д-р д-р Петер Кун (Мюнхен), доц. д-р ВернерНоер (Шальбах), д-р Юстінус Пех (монастир Гайлігенкройц), д-р Мартін Поссельт (Мюнхен), проф. д-р д-р Клеменс Седмак (Зальцбург, Лондон), проф. Жак Сервас (Рим), д-р Тео Штаудер

Стараннями Фонду видається серія праць під загальною назвою "Ratzinger-Studien" (Вивчення Ратцінгера). В цій серії видаються кращі праці про богослов'я і духовність Папи Венедикта XVI, а також матеріали конференцій і симпозіумів присвячених цій тематиці. Дана серія видається Фондом спільно з Інститутом Папи Венедикта XVI у Регенсбурзі. В рамках цього проекту було опубліковано шість томів. Перший – "Der Logos-gemäße Gottesdienst" ("Богослужіння, відповідне до Логосу") – опублікований під редакцією Рудольфа Фодергольцера у 2009 році як збірник статей і досліджень різних богословів на тему Літургії. Автори збірника обрали своєю темою роздуми про книгу Папи Венедикта XVI "Богослов'я Літургії". Другий том отримав назву "Gegenwart der Offenbarung" ("Сучасність Одкровення"), з'явився за редакцією Маріанни Шльоссер та Франса-Ксавера Гайбля і був присвячений аналізу викладу Й. Ратцінгером богослов'я і філософії Бонавентури. Третім томом серії стала праця Кардинала Курта Коха "Das Geheimnis des Senfkorns" ("Таємниця гірчичного зерна"), присвячена екуменічним поглядам Папи Венедикта XVI. Еклезіологічні погляди понтифіка стали також центральною темою четвертого тому – збірника праць "Kirche – Sakrament und Gemeinschaft" ("Церква – таємниця і спільнота"), що з'явився під редакцією Крістіана Шаллера. П'ятий том "Ein hörendes Herz" ("Серце, яке чує"), з'явився під редакцією Міхаели Гаштеттер і Гельмута Гопінга, вмістив у собі матеріали симпозіуму "Серце, яке чує. Введення в богослов'я і духовність Йозефа Ратцінгера / Папи Венедикта XVI", який відбувся 28 січня 2012 року у Фрайбурзі. Шостий том "Zur Mitte der Theologie im Werk von Joseph Ratzinger / Benedikt XVI" ("Про серцевину богослов'я у творах Йозефа Ратцінгера / Венедикта XVI"), під редакцією Максиміліана Гайма і Юстінуса Пеха, присвячений

(Франкфурт), проф. д-р Йозеф Струкель (Любляна), прелат д-р Ганс-Вальтер Вавровський (Зальцбург), проф. д-р Рудольф Фодергольцер (Трір, Регенсбург), проф. д-р Зігфрід Віденгофер (Франкфурт).

матеріалам конференції, яка відбувалася 16-17 листопада 2012 року у Філософсько-богословській академії імені Венедикта XVI.

Стараннями "Фонду Йозефа Ратцінгера – Папи Венедикта XVI" та Інституту Папи Венедикта XVI з'явилася шістнадцятитомна збірка "Joseph Ratzinger Gesammelte Schriften" ("Зібрані твори Йозефа Ратцінгера") під загальною редакцією регенсбургського єпископа д-ра Гергарда Людвіга Мюллера. Багатотомник почали видавати у 2011 році. До нього увійшли: том 1: "Народ і дім Божий у вченні про Церкву Августина" (дисертація Й. Ратцінгера на здобуття наукового ступеня доктора богослов'я, захищена у 1953 році), том 2: "Розуміння одкровення і богослов'я історії Бонавентури" (дисертація Й. Ратцінгера на здобуття наукового ступеня габлітованого доктора богослов'я, захищена у 1957 році), том 3: "Бог віри і Бог філософів" (монографія, присвячена проблемі відношення *fides i ratio*), том 4: "Вступ у християнство" (монографія, в якій розглядаються основи християнської віри, і яка побудована за катехитичним принципом, за основу якого обрано Апостольський символ віри), том 5: "Походження і визначення" (монографія про творіння, антропологію і маріологію), том 6: "Ісус з Назарету" (фундаментальна і найпопулярніша праця понтифіка, присвячена христології), том 7: "Про вчення Другого Ватиканського Собору" (аналіз богослов'я Собору), том 8: "Церква – знак поміж народами" (збірка творів понтифіка про Церкву і проблеми екуменізму), том 9: "Одкровення – Писання – Традиція" (монографія, в якій розглядаються проблеми герменевтики і вчення про принципи богослов'я), том 10: "Воскресіння і життя вічне" (збірка праць і виступів на тему есхатології і богослов'я надії), том 11: "Богослов'я Літургії" (спроба сакраментального обґрунтування християнського існування), том 12: "Слухач Слова і слуга вашої радості" (монографія на тему духовності різдвяного таїнства), том 13: "В розмові з часом" (збірка інтерв'ю, виступів і промов), том 14: "Проповіді до церковного року" (збірка проповідей і роздумів), том 15: "З

мого життя" (автобіографічні тексти), том 16: "Бібліографія і загальний реєстр".

Богословський доробок Й. Ратцінгера став темою численних досліджень, серед іншого й дисертаційних. Найбільш розпрацьованими у дисертаціях стали теми відношення віри і розуму та еклезіології у працях Й. Ратцінгера. Зокрема, напрацювання понтифіка у царині співвідношення віри і розуму розкрив Гайко Ньюлманн "Логос Бога і логос людини. Поняття розуму в Йозефа Ратцінгера і його імплікації для відповідальності за віру, обґрунтування моралі та міжрелігійний діалог" [245], яка була захищена на факультеті католицького богослов'я Рур-Університу Бохум у 2011/12 н.р. під науковим керівництвом Маркуса Кнаппа та за рецензування Крістіана Таппа, а також у дисертації авторства Паоло Джованні Соттоп'єтра "Спільне знання, яке походить з Хрещення. Християнський шлях з апорій самодостатнього знання у творах Йозефа Ратцінгера" [291], захищеній на богословському факультеті Католицького університету Айхштетт-Інгольштадт у 2001/02 н.р. під керівництвом Міхаеля Зейбольда та за рецензування Норберта Фішера.

Тема Церкви та міжцерковних відносин розгортається у дисертаційних дослідженнях Торстена Маасена "Розуміння екумени в Йозефа Ратцінгера" [227], яку автор готував під керівництвом Ганса-Мартіна Барта та рецензуванням Йорга Лявштера і захищена на факультеті протестантського богослов'я Марбургського університету Філіпа у 2009/10 н.р.; Ахіма Букенмаєра "Універсальна Церква на місцях. Аспекти визначення відношення універсальної Церкви і локальної Церкви на основі дебатів між Йозефом Ратцінгером і Вальтером Каспером" [120], захищену на факультеті католицького богослов'я Райнського університету Фрідріха-Вільгельма у Бонні у 2008/09 н.р. під керівництвом Міхаеля Шульца та рецензуванням Карла-Гайнца Менке, Матея-Міхая Сурда "Еклезіологія і екуменізм у Йозефа Ратцінгера. Єдність у вірі – передумова єдності християнства" [296], яка під керівництвом Гергарда Людвіга Мюллера та рецензуванням Роланда Кені

була захищена на факультеті католицького богослов'я Мюнхенського університету Людвіга-Максиміліана у 2006/07 н.р., а також у дисертації Гжегожа Янков'яка "Народ Божий з Тіла Христового. Євхаристійна картина Церкви Йозефа Ратцінгера у перспективі еклезіології ХХ століття" [176], яку автор захистив під керівництвом Вольфганга Кляуснітцера та рецензуванням Альфреда Гірольда на факультеті католицького богослов'я Бамбергського університету Отто-Фрідріха у 2003/04 н.р. автори дисертаційних досліджень показують ширину думки Й. Ратцінгера і основні ідеї його еклезіологічно-єкуменічної концепції. Дисертанти показали зв'язок еклезіології Й. Ратцінгера з ученням про Церкву св. Августина, до традиції якого належав учений і якому останній присвятив свою дисертацію. Серед дисертаційних досліджень на тему еклезіології і єкуменізму Й. Ратцінгера основна увага звернена на окремі аспекти його богословствування і, за винятком роботи Г. Янков'яка, майже не проводиться аналіз доробку відомого автора в контексті богословської дискусії сучасності.

З'являлися також поодинокі, однак цікаві й багаті на новизну дисертації, присвячені малодослідженим темам. Зокрема Войцех Морзиський у дисертації на тему "Душа. Концепція Йозефа Ратцінгера у дискусії з драматичним поглядом Раймунда Швагера" [236]. Ця дисертація була захищена на факультеті католицького богослов'я Іннсбрукського університету Леопольда-Франца, тобто на тому самому факультеті, деканом якого протягом кількох років був Р. Швагер. Захист відбувся у 2011/12 н.р., тобто кілька років після передчасної смерті Р. Швагера. Науковим керівником дисертації був Йозеф Невядомські, сьогоднішній декан, а рецензентом – Роман Зібенрок, професор цього факультету – обоє учні і продовжувачі традиції драматичного богослов'я Р. Швагера. Це, напевно, єдина праця, цілком якої є порівняти доробки Й. Ратцінгера і Р. Швагера. Цікаву і успішну спробу порівняння богословських бачень здійснив Вілько Тайфке у роботі "Одкровення і суд. Відношення одкровення і есхатології як

проблеми фундаментального богослов'я у Романо Гуардіні, Карла Ранера і Йозефа Ратцінгера" [298], яку автор підготував під керівництвом Крістофа Швюбеля і рецензуванням Айлерта Гармса та захистив на факультеті протестантського богослов'я Тюбінгенського університету Ебергарда Карла у 2012/13 н.р.

Постать ще одного геніального богослова ХХ століття спіткала схожа доля. Його учні і послідовники створили об'єднання, назване його іменем – Hans Urs von Balthasar-Stiftung (Фонд Ганса Урса фон Бальтазара), який розмістився у Люцерні (Швейцарія)².

Стараннями фонду побачили світ численні праці, в яких розкривається значення богословського доробку Г.У. фон Бальтазара. Серед них варто відзначити працю Томаса Рудольфа Кренські "Ганс Урс фон Бальтазар. Божественна драма" [206], в якій автор розглянув основну новаторську ідею швейцарського богослова – теодраматіку. Цю тему підняв також Міхаель Шульц у праці "Зустріч з Гансом Урсом фон Бальтазаром. Свідок віри" [285].

Серед дисертацій, в яких вивчаються напрацювання Г.У. фон Бальтазара, присутні численні праці, присвячені проблемам догматичного і фундаментального богослов'я. Серед таких варто відзначити роботи Сузанне Геггер "Sperare contra spem. Пекло як дар благодаті у Ганса Урса фон Бальтазара" [166] (Рур-Університет Бохум, 2011/12 н.р.), Ілкамаріні Кур "Благодать і форма. Богословська феноменологія Ганса Урса фон Бальтазара" [210] (Мюнстерський університет, 2010/11 н.р.), Єви-Марії Шпігельгальтер "Об'єкт очевидний? Сприйняття уявлення про Христа у міркуваннях Ганса Урса фон Бальтазара" [292] (Фрайбургський університет,

² Фонд керується Радою, до якої увійшли відомі науковці, зокрема проф. д-р Вольфганг Мюллер (президент), проф. д-р Альоїс Гаас (почесний президент), Корнелія Саполь (почесний член), д-р Андреас Генріці (віце-президент), ліц. Міхаель Шмід (секретар), д-р Урбан Фінк-Вагнер, д-р Роберт Губер, Антон Шмід, д-р Рето Штампфлі, ліц. Петер фон Фельтер.

2010/11 н.р.), Паволя Цагатлана "Розуміння Євхаристії в перспективі богословської естетики у Ганса Урса фон Бальтазара" [319] (Грацький університет, 2008/09), Балінта Васса "Історичне розгортання кінцевого буття у богослов'ї Ганса Урса фон Бальтазара" [304] (Мюнхенський університет, 2008/09), Альберта Левіса "Респонсорська еклезіологія. Форма відповіді і післанництво Церкви за Гансом Урсом фон Бальтазаром" [221] (Мюнстерський університет, 2006/07), Томаса Шумахера "Періхорейн. До схожості пневматології і христології у Ганса Урса фон Бальтазара та теодраматичного проекту теології" [286] (Айхштеттський університет, 2006/07), Елізабет Мюллер "Дух як могутній свідок Ісуса Христа у Церкві за Гансом Урсом фон Бальтазаром" [238] (Зальцбургський університет, 2006/07 н.р.), Петера Блеттера "Пневматологія Хреста. Хрест у логіці істини і свободи. Пневматологічний підхід до богослов'я Ганса Урса фон Бальтазара" [116] (Райнський університет у Бонні, 2003/04), Войцеха Галди "Ведений Духом. Ганс Урс фон Бальтазар до визначення суттєвості християнської екзистенції" [150] (Іннсбрукський університет, 2002/03), Ішвана Ансіна "До антропології теодраматика Ганса Урса фон Бальтазара" [97] (Мюнстерський університет, 2001/02), Штефана Ендрісса "Homo religiosus = homo aestheticus? Порівняння естетик Сьорена Кіркегора і Ганса Урса фон Бальтазара" [140] (Трірський університет, 2005/06 н.р.).

Доробок Г.У. фон Бальтазара використовували для розвитку екуменічного діалогу Дітріх Оттлер у дисертації "Закваска єдності. Теодраматика Ганса Урса фон Бальтазара в його працях до питання протестантсько-католицького екуменізму за спільним поясненням вчення про оправдання" [246] (Ерфуртський університет, 2009/10 н.р.), Констант Н'Дала в роботі "Кенозис у Ганса Урса фон Бальтазара як інструмент для міжрелігійного діалогу" [243] (Віденський університет, 2008/09 н.р.), Александр Гоффманн у дослідженні "Кенозис у творах Ганса Урса фон Бальтазара і японської школи Кіото. До діалогу релігій" [170] (Регенсбургський університет,

2006/07 н.р.), Естер-Марія Ведлер в роботі "Splendor Veritatis. "Трилогія" Ганса Урса фон Бальтазара як богословсько-естетична відповідь на наслідки модернізму. Екуменічний діалог" [310] (Ростокський університет, 2005/06 н.р.).

Оскільки огляд праць, присвячених усім німецькомовним богословам на сторінках цієї роботи, є неможливим, ми змушені зупинитися на згаданих найпопулярніших іменах. Однак вже й цього достатньо, щоби побачити загальні тенденції, які панують у німецькомовному науковому середовищі, щодо обраної нами проблеми. Найбільше праць було присвячено проблемі екуменізму, міжцерковних та міжрелігійних відносин. Серед таких праць не можна оминати увагою монографії Лаврентіуса Кляйна "Боротьба за єдність: екуменічний рух нового часу" [200], Карла Нойфельда "Вірити разом: Єдність християн, молячись і медитуючи" [244], та численні інші.

Серед чинників, які можуть бути зачисленими до визначальних для формування сучасної богословської думки в німецькомовному просторі, вагоме місце займає система вищої освіти. Безперечно, основними визначальними факторами формування світогляду є ідейні чинники, проте вони для свого розвитку повинні мати простір, в якому можуть розгорнутися і розвинутися. Простором для розвитку богослов'я є добре організований академічний терен, який давав би науковцям можливості вільного висловлювання власних думок та науково-дослідної роботи. Богослов'я в Австрії, Німеччині та Швейцарії є академічною дисципліною, акредитованою центральними федеральними органами освіти. В державних університетах діють богословські факультети. Оскільки Німеччина і Швейцарія є конфесійно роздробленими, то часто в одному і тому самому університеті можуть існувати два богословські факультети: католицький (Fakultät für Katholische Theologie) та протестантський (Fakultät für Evangelische Theologie). Дотримуючись цієї традиції, австрійські університети також називають свої богословські факультети факультетами католицького богослов'я, хоч факультетів

протестантського богослов'я в Австрії немає. Формування богословських факультетів у німецькомовних університетах є природним історичним явищем, оскільки більшість факультетів Центральної Європи створювалися Католицькою Церквою, а тому ставили наголос на вивченні богослов'я. З переходом університетів у федеральну власність богословські факультети отримали державне фінансування, але зберегли свій автономний статус в освітньому просторі.

Наявність богословських факультетів з повним державним фінансуванням та підтримкою створюють добрі умови для наукового розвитку. Богословські факультети готують переважно студентів двох фахів: семінаристів, які згодом стають священнослужителями, та вчителів релігії, які поєднують своє навчання з педагогічною підготовкою і після завершення університетського навчання працюють вчителями релігії у початкових школах і гімназіях. З причини наявності богословських факультетів у державних університетах, країни німецькомовного простору майже не мають церковних університетів і академій для вивчення богослов'я. З плином часу духовні семінарії перетворилися з навчально-формаційних інститутів у формаційні інститути: семінаристи отримують у семінаріях священничу формацію, а богословську освіту здобувають на богословських факультетах.

Богословські факультети мають специфічну систему формування професорсько-викладацького складу. Ординарні професори призначаються не лише за рішенням відповідних університетських установ, як це відбувається на небогословських факультетах, а й за обов'язковим узгодженням з церковною владою, зазвичай, якщо йдеться про професорів католицького богослов'я, за погодженням із місцевим єпископом та Конгрегацією католицької освіти Апостольського Престолу, яка надає професорам католицького богослов'я *missio canonica*, тобто спеціальний дозвіл для виконання навчальної місії. Традиційно серед професорсько-викладацького складу богословських факультетів німецькомовних країн багато священників та

монахів, переважно єзуїтів, які від часу Контрреформації відіграють провідну роль в католицькій освіті.

Ці умови створили добрий ґрунт для розвитку богословської науки. Ряди богословів щороку поповнюються новими кадрами, які отримують дипломи державного взірця освітньо-кваліфікаційного рівня "магістр", а після ініціювання Болонської реформи в освіті також ОКР "бакалавр". Також ряди науковців поповнюються кваліфікованими кадрами з науковими ступенями доктора богослов'я, що відповідає українському кандидату наук, та габілітованого доктора богослов'я, що відповідає вітчизняному доктору наук. Звільнення професора богослов'я у зв'язку з виходом на пенсію регулюється державним законодавством і відбувається строго з досягненням пенсійного віку. Однак професори-емерити не покидають наукові дослідження і мають можливість продовжувати науково-дослідну роботу на громадських засадах. Їхня праця, зважаючи на досвід і набуту компетенцію старшого покоління вчених, становить вагомий внесок у розвиток науки.

Вивчення богослов'я у вищих школах Австрії, Німеччини та Швейцарії регулюється конкордатами, тобто узгодження між Святим Престолом і урядом будь-якої держави про становище Католицької Церкви, її права і привілеї. Протягом історії природа конкордатів розумілася по-різному: в середньовіччі прихильники "теорії привілею" розглядали конкордати як церковні концесії держави, згодом "теорія легальності" вбачала в конкордатах ніщо інше, як один із документів внутрішньодержавного законодавства, сьогодні домінує думка про те, що конкордати є угодами міжнародного права, які ратифікуються парламентами. Зараз діє 191 конкордат, укладений Ватиканом з різними країнами світу або автономними утвореннями федерацій на різних континентах.

У Республіці Австрія діє досить старий конкордат, який, щоправда, змінювався в силу історичних та політичних обставин. 18 серпня 1855 року імператор Франц-Йозеф I та Папа Пій IX уклали конкордат, який серед іншого залишав за Церквою право курувати питання змісту навчання. 5 червня

1933 року Папа Пій XI та федеральний канцлер Енгельберт Долльфусс уклали Конкордат між Святим Престолом і Республікою Австрія (*Konkordat zwischen dem Heiligen Stuhle und der Republik Österreich*), в основу якого ліг Конкордат 1855 року. Цей конкордат з деякими змінами був заново ратифікований у 1957 році. Конкордат 1933 року визначав, що академічні ступені в царині святої теології, присуджені папськими вищими школами в Римі, визнаються у всій їхній церковній і державній чинності, а також призначення і допуск професорів чи доцентів до керованих державою факультетів католицького богослов'я відбувається виключно після виразної згоди відповідної церковної влади.

У Федеративній Республіці Німеччина церковно-державні відносини регулюються чотирнадцятьма конкордатами, які уклалися в різні періоди ХХ століття та діють досі. Оскільки Німеччина розділена на шістнадцять федеративних земель, то конкордати укладені з усіма ними. Деякі конкордати уклалися з історичними областями, які згодом розпалися, проте конкордати залишилися дійсними³.

За прикладом Католицької Церкви, угоди між Церквою та федеральними, земельними і місцевими урядами уклали протестанти. Оскільки Євангельська Церква Німеччини

³ Діючими сьогодні німецькими конкордатами є Баварський конкордат від 29.03.1924, Пруський конкордат від 14.06.1929, Баденський конкордат від 12.10.1932, Конкордат з Рейхом від 20.07.1933, Угода Землі Гессен з католицькими єпископствами в Гессені від 9.10.1963, Конкордат між Святим Престолом і Землею Нідерсахсен від 26.02.1965, Угода між Святим Престолом і Вільною Державою Сахсен від 2.07.1996, Угода між Святим Престолом і Вільною Державою Тюрінген від 11.06.1997, Угода між Святим Престолом і Землею Мекленбург-Форпоммерн від 15.09.1997, Угода між Святим Престолом і Землею Сахсен-Ангальт від 15.01.1998, Угода між Святим Престолом і Землею Бранденбург від 12.11.2003, Угода між Вільним містом-державою Бремен і Святим Престолом від 21.11.2003, Угода між Святим Престолом і Вільним містом-державою Гамбург від 29.11.2005, Угода між Святим Престолом і Землею Шлесвіг-Гольштайн від 12.01.2009.

(лютерани) не складає єдиного моноліту, як, до прикладу католики, а сформована як асоціація Земельних Церков, територіальні межі яких співпадають з адміністративним поділом Німеччини часу Реформації та Тридцятилітньої війни, а не сучасного поділу держави, то в Німеччині між лютеранськими спільнотами і державою було укладено 38 угод, що регулюють церковно-державні відносини.

Окрім регулювання вивчення богослов'я у вищій школі та низки інших питань, конкордати визначають і статус Церкви в дошкільній та середній освіті. "Найбільші церкви мають свої школи, які отримують державне фінансування так само, як і інші нерелігійні публічні чи приватні школи. Те саме стосується і дитячих садків. Релігійна освіта у школах – обов'язкова" [70, 111].

З урядом Швейцарської Конфедерації Святий Престіл протягом ХХ століття уклав вісім документів, які регулюють різноманітні галузі церковно-державного життя, включно з викладанням католицького богослов'я.

Найпевнішим гарантом розвитку богослов'я є наявність богословських факультетів у державних університетах. В Німеччині існують 427 вищих шкіл, серед них 108 університетів, богословську освіту сьогодні здобувають у десятках вищих шкіл Німеччини⁴.

⁴ Богослов'я в Німеччині викладається у Вестфальському університеті Вільгельма у Мюнстері, Бамберзькому університеті Отто-Фрідріха, Рейнському університеті Фрідріха-Вільгельма у Бонні, Рур-університеті у Бохумі, Академії слезіан Дона Боско, Берлінському університеті Гумбольдтів, Вільному Берлінському університеті, Католицькому університеті Айхштетт-Інгольштадт, Авгсбурзькому університеті, Ерлянгенсько-Нюрнберзькому університеті Фрідріха-Олександра, Erfurtському університеті, Університеті Йоганна Вольфгана Гьоте у Франкфурті на Майні, Фрайбурзькому університеті Альберта-Людвіга, Фрайбурзькій педагогічній академії, Гайдельберзькій педагогічній академії, Гайдельберзькому університеті Рупрехта-Карла, Ганноверзькому університеті Готтфріда Вільгельма Ляйбніца, Університеті Мартина Лютера у Галле-Віттенбергу, Гьоттінському університеті Георга-Августа, Єнському

В Австрії існують 55 вищих шкіл, серед них 33 університети. Здобувати богословську освіту можна в Зальцбурзькому університеті, Гратському університеті Карла-Франца, Католицько-богословському приватному університеті Лінц, Іннсбрукському університеті Леопольда-Франца та Віденському університеті.

У Швейцарії діють 59 вищих шкіл, серед них десять визнаних державою університетів. Богослов'я розвивається у Бернському університеті, Базельському університеті, Цюріхському університеті, Люцернському університеті та Фріборнському університеті.

Показником розвитку богослов'я в німецькомовному просторі є кількість дисертацій, захищених за спеціальністю "богослов'я". У 2001/02 навчальному році було захищено 109 габілітацій, тобто наукових праць, які відповідають

університеті Фрідріха Шиллера, Карлсруйській педагогічній академії, Університеті Дуйсбург-Ессен, Бременському університеті, Трірському університеті, Падеборнському університеті, Оснабрюкському університеті, Ляйпцігському університеті, Кьольнському університеті, Вюрцбурзькому університеті, Гамбурзькому університеті, Університеті Росток, Регенбурзькому університеті, Університеті Пассав, Університеті Сіген, Філософсько-богословській академії Societas Verbi Divini Св. Августина, Церковній академії Бетель, Університеті Білефельд, Фленсбурзькому університеті, Академії Св. Георгія у Франкфурті на Майні, Грайсвальдському університеті Ернста Морітца Арндта, Богословському факультеті Фулда, Гільдесгаймському університеті, Мюнхенському університеті Людвіга-Максиміліана, Майнцькому університеті Йоганна Гутенберга, Університеті Вехта, Тюбінгенському університеті Ебергарда Карла, Технічному університеті Брауншвайг, Технічному університеті Дортмунд, Гісенському університеті Юстіса Лібіга, Філософсько-богословській академії Валлендар, Педагогічній академії Валлендар, Кільському університеті Крістіана-Альбрехта, Кассельському університеті, Богословській академії Августіана у Нойстдеттельсав, Марбурзькому університеті Филипа I, Університеті Кобленц-Ляндав, Ольденбурзькому університеті Карла фон Оссецькі, Сарляднському університеті, Церковній академії Вуппенталь-Бетель.

докторським дисертаціям в українській системі освіти, та 328 докторатів, тобто дисертацій, які відповідають українським кандидатським дослідженням, у 2002/03 н.р. – 57 габілітацій і 313 докторатів, 2003/04 н.р. – 51 габілітація, 282 докторати, 2004/05 н.р. – 69 габілітацій і 309 докторатів, 2005/06 н.р. – 46 габілітацій і 253 докторати, у 2007/08 н.р. – 50 габілітацій і 306 докторатів, у 2008/09 н.р. – 51 габілітація і 244 докторати, у 2009/10 н.р. – 46 габілітацій і 290 докторатів, у 2010/11 н.р. – 48 габілітацій і 265 докторатів, у 2011/12 н.р. – 43 габілітації і 206 докторатів.

Кількість богословських шкіл та захищених дисертацій показує неабиякий розвиток богословської освіти у країнах німецької мови, а також свідчить про масштабну державну підтримку богослов'я як науки та навчальної дисципліни. Якщо врахувати, що богослов'я є не тільки спеціальністю у вищій школі, а й належить до програм середніх шкіл і гімназій як уроки релігії, то це дає підстави говорити про присутність богословської науки у культурі і ментальності німецькомовних народів, що дає їм можливість зберігати християнську культурну ідентичність і рівень духовного виховання населення.

Важливим показником розвитку богослов'я є наявність наукових премій, що присуджуються вченим за видатні заслуги в богослов'ї. Зокрема у 1987 році Спілка богословських видавництв встановила Премію Йоганна Тобіаса Бека (Johann-Tobias-Beck-Preis), яку щорічно присуджують протестантським богословам за визначні наукові праці⁵. У Швейцарії опозиційним богословам і церковним діячам або

⁵ Лауреатами Премії Йоганна Тобіаса Бека стали: В. Ноер (1987), К. Бокмюль (1988), Г. Буркгардт (1989), Л.Е. фон Падберг (1990), Г. Маер (1991), Р. Гілле (1992), К.-Г. Міхель (1993), А. Баум (1994), Р. Різнер (1995), О. Фьоллер (1996), К. Лемкюлер (1997), В. Гавбек і Г. фон Зібенталь (1998), Р. Дайнез (1999), Е. Ган (2000), Й. Вальддорф (2001), Т. Котманн (2002), Е. Шнабель (2003), Г. Гемпельманн (2004), Ю. Бухеггер (2005), М. Цендер (2006), Ю. Штайнберг (2007), Ш. Швеєр і М. Абрагам (2008), М.К. Раухгольц (2009), А. Ган (2010), Б. Вебер (2011), Д. Кельнер (2012) та Г. Бальтес (2013).

групам осіб присуджують Премію Герберта Гаага за вільне висловлювання думок і старанну працю у християнстві⁶. Спілка Євангельських Церков встановила Премію Карла Барта (Karl-Barth-Preis) для богословів, яка присуджується кожні два роки⁷. Кілька популярних премій були засновані Баварською католицькою академією. Серед них Премія Романо Гуардіні (Romano-Guardini-Preis), якої удостоїлися кращі богослови і гуманітарії Європи⁸. Митрополит і Архієпископ Мюнхенсько-Фрайзінзький Фрідріх Кардинал Веттер заснував у 2008 році з нагоди свого виходу на емеритуру премію власного імені

⁶ Лауреатами премії Герберта Гаага стали О. Древерманн (1992), Е. Гюссманн, Е. Мольтманн-Вендель, австрійська церковна ініціатива "Wir sind Kirche" (1997), часопис "Kirche IN" (1999), Лю Марінеллі та Д. Відеркер (2000), Швейцарська католицька жіноча спілка в Люцерні, Е. Ценгер (2001), Т. Бергер, Ш. Пфюртнер (2003), Й. Імбах, Синод римо-католицької помісної Церкви кантону Люцерн, С. Ріденер (2005), Д. Бавер, М. Дробінські, М. Маєр, Г. Шульц, католицька парафія Рьошенц (2006), Bethlehem Mission Immensee, Дж. Фернатдес, Кс. Пфістер (2007), Г. Герінг, Л. Каррер, Г. Най (2009), Б. Айхманн-Льойтенеггер, Т. Гюрліманн, К.-Й. Кушель (2010), Підпільна Церква Чехословаччини, В. Кірхшлегер (2011), Ініціатива парохів Австрії, М. Гунгербюлер, М. Шмід, Ч. Венк (2012), Leadership Conference of Women Religious (2013).

⁷ Лауреатами Премії Карла Барта стали Е. Юндель (1986), Г. Сімон (1988), Г. Форк (1990), Г. Кюнг (1992), Кардинал Карл Леманн (1994), Р. Генкіс (1996), Б. МакКормак (1998), Дж.В. де Гручі (2000), К. Марті (2002), Й. Рау (2004), М. Чунг (2006), Ю. Шмуде (2008), Г. Гунсунгер (2010), В. Губер (2012), Г.-Г. Дайхманн (2014).

⁸ Лауреатами Премії Романо Гуардіні стали К. Ранер (1970), Г.У. фон Бальгазар (1971), О. Нелль-Бройнінг (1972), В. Гайзенберг (1973), К. Орфф (1974), Ф. Бюхнер (1975), Т. Коллек (1977), Ш. Тальмон (1976), А. Гоппель (1978), Г. Дітцфельбінгер (1980), В. Діркс та Й. Піпер (1981), Г. Гінріхер (1982), Г. Майстерманн (1984), О. Йохум (1985), Кардинал Ф. Кьоніг (1986), Р. фон Вайцсукер (1987), Е. Тевес (1989), А.В. фон Айфф (1992), Й. Рован (1993), В. Бартошевський (1995), О. Бісер (1997), Г. Маєр (1999), А. Шарф (2000), К. Пендерецький (2002), Е.-В. Бьокенфьордер (2004), К. Гьопфер (2006), Л. Акерманн (2008), Т. Галік (2010), Н. Гартогтурт (2012).

(Kardinal Wetter Preis), яка щороку присуджується за кращу дисертацію, захищену німецькими богословами⁹. Ця премія суттєво сприяє підвищенню рівня дисертаційних досліджень та притягує увагу наукового світу до результатів науково-дослідної роботи молодих вчених. Особливо популярною є присуджувана в Австрії від 2006 року Богословська премія Зальцбургських академічних тижнів (Theologische Preis der Salzburger Hochschulwochen)¹⁰.

Богослови часто стають лауреатами Премії Ройхліна (Reuchlinpreis), заснованої у 1955 році¹¹. Серед лауреатів присутні відомі богослови і філософи. Кожен із них оригінальний у своїх ідеях та записав власну сторінку в історії філософсько-богословської думки.

Поза переліченими існує низка премій, які встановлюються різними навчальними закладами, науковими установами, урядами і місцевими самоуправліннями для вшанування і відзначення видатних вчених та популяризації їхнього наукового доробку. Богослови часто стають лауреатами міжгалузевих премій та премій в інших дисциплінах, яких вони торкаються у своїх дослідженнях. Непоодинокими є випадки, коли богословам і церковним діячам присуджують премії за їхні

9 Премії Кардинала Веттера удостоїлися К. Шойле (2008), Й. Фьорст (2009), Ф. Брукманн (2010), М. Зевальд (2011), Ш. Кайнцбавер (2012).

10 Премію Зальцбургських академічних тижнів отримали видатні богослови В. Каспер (2006), Й.Б. Метц (2007), Г. Маєр (2008), Е. Ценгер (2009), К. Маркіз (2010), Б. Форте (2011), Ж. Казанова (2012), К. Леманн (2013).

11 Від моменту заснування премії Ройхліна її лауреатами стали: В. Неф (1955), Р. Бультманн (1957), Г. Янтцен (1959), Р. Бенц (1961), В. Шадевальдт (1963), К. Ранер (1965), Е. Прайзер (1967), Г. Шолем (1969), Г.-Г. Гадамер (1971), Р. Козеллек (1974), Е.-В. Бьокенфьорде (1978), Д. Штернбергер (1980), Я. Бялостокій (1983), Л. Петерсен (1986), У. Гьольшер (1989), К. Габіч (1991), В. Баєрвальтес (1993), А. Шьоне (1995), А. Діле (1997), П. Цанкер (1999), А. Шіммель (2001), В. Генніс (2003), А. Еш (2005), К. Маєр (2007), Г. Шрамм (2009), Г. Парцінгер (2011), К. Леманн і В. Губер (2013).

заслуги в досягненні миру, толерантності та гуманістських цінностей.

Більшість праць, написаних німецькою мовою і присвячених аналізу наукового доробку богословів Німеччини, Австрії і Швейцарії, розглядають окремі аспекти наукових напрацювань мислителів. Значно менше дисертаційних досліджень і монографій присвячується порівняльному аналізу. Оскільки тема сучасного богослов'я не може охоплюватися ретроспективним поглядом, бо ця дискусія ще триває, в німецькомовному науковому просторі майже немає праць, які б охопили тенденції, напрямки і школи сучасного богослов'я в даному просторі цілковито. Недостатньо праць, які б дали оцінку характеру сучасного богослов'я. Початок сьогodнішньої епохи в богослов'ї поклав Другий Ватиканський Собор. Він відкрив величезні простори для злету думки і для нової інкультурації. Ідеї, початок яких поклав Собор, сьогodні інтенсивно розвиваються. Роль Другого Ватиканського Собору у розвитку богослов'я, а також ті імпульси, які він заклав, стали темою численних дискусій. Напевне в історії Церкви не було іншої події, якій було б присвячено стільки праць і досліджень, як найрізноманітнішим аспектам Другого Ватиканського Собору. Однак започаткована ним богословська дискусія, яка ще триває, вимагає часового віддалення, щоби із далечі десятиліть можна було побачити її в цілості.

Науковий розвиток неможливий без доброї організації видавничої діяльності, яка оприлюднює результати науководослідної роботи вчених та формує скарбницю творчого доробку наукового співтовариства. Німецькомовне богослов'я має можливість послуговуватися цілою низкою видавництв. У світі існує 1102 німецькомовні видавництва, багато з яких видають книги на богословську і релігійно-філософську тематику. В німецькомовному просторі щоденно з'являються понад 200 нових видань [137, 43]. Серед них чотирнадцять видавництв включили видання богословських праць у свою першорядну статутну діяльність, а тому можуть називатися богословськими видавництвами.

Богословські видавництва не слід ототожнювати з католицькими видавництвами, яких у німецькомовному просторі налічується 80. Ці видавництва іменуються католицькими, оскільки вони або належать структурним одиницям Католицької Церкви, або видають книги, які рекомендовані до друку католицькими цензорами. Однак католицькі видавництва не завжди є богословськими, оскільки вони часто спеціалізуються на духовній, проте не науковій, літературі. Натомість богословські видавництва публікують наукові богословські монографії, однак не завжди належать Церкві.

Ця особливість аналізу сучасного німецькомовного богослов'я змушує вірити, що час цілісних аналітичних праць, які б зуміли показати загальні тенденції в сучасному богослов'ї, і при цьому не втратити ретельність аналізу, ще попереду. Підбити підсумки дискусії можна лише тоді, коли вона завершується. Однак не вартує надто підганяти той час, коли наступить нова епоха богословського осмислення. Поки-що сучасна нам епоха себе ще не вичерпала. Вона володіє величезним потенціалом, розгортання і актуалізація якого все ще може принести сучасній християнській цивілізації багато нового і цікавого.

Якщо для німецькомовних авторів дослідження сучасного їм богослов'я стимулюється необхідністю приймати в його розвитку активну участь, а тому їм природно не тільки знати, що відбувається в богословській дискусії їхньої батьківщини, а й жити цими тенденціями і активно їх розвивати. Зацікавлення українських дослідників німецькомовним богослов'ям базується на інших чинниках. Для українських богословів, релігієзнавців і філософів значно важливіше саме ознайомлення з тим доробком, який з'являється в середовищі наших сусідів. Це дасть вітчизняній науці можливість перейняти найкращі їхні напрацювання та оминати помилки, яких уже хтось колись допускався. Саме тому ненімецьким дослідникам легше побачити цілісну картину богословської дискусії у країнах німецької мови, адже ж вони перебувають, якщо й не

в часовій відстані від предмету свого дослідження, то принаймні на просторовій.

Богословська дискусія в Католицькій Церкві німецькомовних країн залишається недостатньо невивченою в українській науці. Вітчизняні дослідники майже не прикладали зусиль для розкриття і вивчення поставленої проблематики з кількох причин: по-перше, внаслідок все ще сталого перебування під впливом радянської атеїстичної пропаганди вивчення богословських питань й донині в багатьох науковців асоціюється з ненауковістю, по-друге, системний аналіз стану і досягнень богословської дискусії в німецькомовних країнах відсутній навіть у західних колег, по-третє, вітчизняні вчені через брак перекладів не мають можливості вповні охопити палітру тем цієї дискусії. Внаслідок цього у вітчизняній науці майже не з'являються праці, які могли б дати ретельний аналіз тем дискусіям.

Свідченням цього є ситуація, що склалася з дисертаціями. Богословські проблеми іноді піднімаються в дисертаціях, що захищаються за спеціальністю "релігієзнавство". Однак трапляються й випадки, коли богословські питання виринають у дисертаціях, що захищаються з інших філософських, і навіть нефілософських дисциплін. Нечисленні дисертації, присвячені богословській проблематиці, природно торкаються дискусії в межах України. Тема нашого дослідження протягом останніх років розглядалася в численних дисертаціях українських учених. Непоодинокі дослідники звертали свою увагу на розвиток католицького богослов'я. Навіть враховуючи високий рівень наукового аналізу, проведеного в цих дослідженнях, дисертацій, в яких досліджується проблема стану і розвитку богословської дискусії німецьких католиків, недостатньо. Оскільки опрацювання в дисертаціях є найяскравішим показником розробленості теми у вітчизняній науці, можна зробити висновок про те, що ця тема не достатньо вивчена і вимагає ширшого розкриття для української науки.

Однією із найважливіших і необхідних передумов для опрацювання цієї теми – доступ вітчизняним науковцям до джерельних праць німецькомовних богословів рідною мовою. Однак перекладів українською явно недостатньо. Найбільш популярним серед німецьких богословів для вітчизняних видавців видалися твори Кардинала Вальтера Каспера, який у 1989-1999 роках очолював Роттенбургсько-Штуттгартську єпархію в Німеччині, а в 2001-2010 роках був Головою Папської ради сприяння єдності християн. Напевне, доробок в царині єкуменізму виявився найактуальнішим, зважаючи на конфесійну ситуацію в Україні. Так, видавництво "Дух і Літера" у 2008 році опублікувала українською за перекладом С. Желдака ключову єкуменічну працю В. Каспера "У пошуках єдності християн" [32]. Попередньо видавництво Українського Католицького Університету у Львові видало книжку В. Каспера "Підручник з духовного єкуменізму" [29], яку Р. Фігас переклав з англійської. Роздуми В. Каспера про суть священничого служіння були опубліковані за перекладом Н. Крец видавництвом греко-католицьких монахів-василіан у Жовкві 2009 року під назвою "Служитель радості. Священниче буття – священниче служіння" [30]. У 2008 українською побачила світ праця В. Каспера з христології "Ісус Христос" [28]. Її видало видавництво "Дух і Літера" за перекладом Н. Вельбовець. У 2013 році видавництво "Дух і Літера" опублікувала працю сьогоднішнього Голови Папської ради сприяння єдності християн, швейцарця, Кардинала Курта Коха "Християни в Європі: Нові шляхи передання віри" [40]. На цьому короткому переліку, як це не прикро, можна ставити крапку: це – все, що опинилося на полицях книгарень і бібліотек українською мовою з написаного сучасними німецькомовними богословами. У 1998 році в київському видавництві "Тандем" з'явився переклад праці Емеріха Корета "Основи метафізики" [39], щоправда російською мовою.

Значно краще розроблено є тема богословських здобутків Другого Ватиканського Собору. Її особливо широко розкрив С. Кияк в книжці "Другий Ватиканський Собор і

релігійно-суспільні проблеми сучасності" [34], яка побачила світ у видавництві "Міссіонар" у 2011 році. Важливою працею в дослідженні досягнень Собору стала книжка учасника Собору, українського греко-католицького єпископа Буенос-Айресу Андрія Сапеляка "Українська Церква на II Ватиканському Соборі" [71]. Вагомим внеском у вивчення здобутків Другого Ватиканського Собору став переклад документів Собору, виданий видавництвом "Свічадо" у 1996 році [21].

Серед українських науковців найбільший внесок у вивчення католицького богослов'я після Другого Ватиканського Собору зробив професор Петро Яроцький [95; 96; 97; 80]. Численні праці цього вченого відкрили для українського наукового співтовариства здобутки богословів Й. Рацінгера, К. Ранера, В. Каспера та численних інших. В цьому напрямку багато працювали й інші науковці Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди Національної Академії Наук України А. Колодний [36], Л. Филипович [76; 82], В. Шевченко [92] та інші. Особливу вдячність наступні покоління релігієзнавців і богословів висловить цим ученим за серію конференцій "Україна і Ватикан", яка відкриває величезну глибу теоретичного матеріалу, що збагачує науку та між церковне взаєморозуміння.

Ситуація, що склалася у російському науковому середовищі, не надто краща, за українську. Кількість захищених дисертацій на цю тему досить мала. Можна відзначити дисертацію І. Хромець, захищену в Санкт-Петербурзі у 2012 році, в якій авторка досить ретельно розглянула доробок К. Ранера [88]. Богослов'я К. Ранера стали також темою досліджень К. Шишкова, який оглядав доробок німецького вченого в культурно-історичному контексті [94], та Ю. Белякова, який розглянув антропологічні ідеї К. Ранера [4].

Дещо іншою, в порівнянні з українською, є ситуація з перекладами. Стараннями видавництва Біблійно-богословського інституту св. апостола Андрія в Москві на книжкових полицях з'явилися численні переклади творів католицьких

авторів. Стараннями цього видавництва з'явилися праці Папи Венедикта XVI – Йозефа Ратцінгера "Вера-Истина-Толерантность. Христианство и мировые религии" [64], "Многообразие религий и единый завет" [65] та "Диалектика секуляризации. О разуме и религии" [86]. Також світ побачили праці Г. Кюнга "Вечная жизнь?" [45] та Г.У. фон Бальтазара "Теологика" [3]. У 2006 році російською мовою побачив світ твір К. Ранера "Основание веры. Введение в христианское богословие" [62], перекладений з німецької В. Вітковським. Праця видана в Москві Біблійно-богословським інститутом св. апостола Андрія в серії "Современное богословие". Це – основна праця К. Ранера, оскільки в ній автор намагався синтезувати свої стрижневі богословські рефлексії. Твір охоплює проблеми догматичного богослов'я та викладає їх за схемою, пристосованою для використання в якості навчального посібника.

Підготовка і видання перекладів богословських творів німецьких католицьких мислителів російською мовою показує неабияке зацікавлення цією тематикою серед російських вчених. Безперечно, тут необхідно врахувати, що перевага православного населення Росії не сприяє поширенню праць католицьких богословів. Однак, як це не дивно, переклади з'являються у видавництвах православних навчальних закладів. Поява російськомовних перекладів на книжкових полицях уможлиблює й українським вченим ознайомлюватися з ідеями найвидатніших католицьких богословів.

Богословська освіта і наука німецькомовного простору відзначається не тільки багатством своїм новаторських ідей, запалом дискусій та неабиякою креативністю, а й сприятливими умовами свого розвитку. Історичні перипетії, війни та зміни урядів і соціальних ладів не зуміли зруйнувати традиції богословської освіти в Центральній Європі. Австрія, Швейцарія та Німеччина свідчать про вітальність і перспективність християнського богослов'я у цьому регіоні.

Підсумовуючи сказане, можна зробити наступні висновки. Розвиток богослов'я в Австрії, Швейцарії і Німеччині не є справою тільки Церкви та ентузіастів, а

належить до загальнодержавних освітніх пріоритетів. Про це свідчить кількість вищих шкіл, у яких можуть навчатися студенти-богослови. Більшість богословських вищих шкіл у цих країнах є факультетами державних університетів та академій, фінансуються державою, а їхні дипломи визнаються на рівні усіх інших дипломів державного взірця. Існують також церковні та приватні богословські академії, які також визнаються державою та акредитуються освітніми міністерствами. Існування богословських закладів освіти та призначення їхнього професорсько-викладацького складу регулюється конкордатами, укладеними між Католицькою Цервою та державними урядами. Така увага до розвитку богословської освіти сприяє її високому фаховому рівню та дає багаті можливості розвитку. Жвавість розвитку богословської освіти презентується передовсім кількістю захищених дисертацій на здобуття наукових ступенів доктора богослов'я та габілітованого доктора богослов'я. В німецькомовних країнах щороку захищають близько 250 докторатів та 50 габілітацій. Ця кількість говорить про зацікавлення богослов'ям, незважаючи на загальноєвропейську ситуацію секуляризації. Дисертації з богослов'я охоплюють найрізноманітніші царини богослов'я від догматики до пастирського богослов'я і від біблеїстики до патристики. Богословські школи, готуючи висококваліфіковані наукові кадри, приймають участь в науковій дискусії та формуванні світогляду і культури. Розвиток богослов'я обумовлюється системою наукових премій, які присуджуються богословам за видатні наукові заслуги і кращі праці. Серед наукових премій деякі встановлені університетами, інші – фондами пам'яті видатних богословів, ще інші – церковними установами. Богословські премії створюють стимули для креативного і різностороннього розвитку богослов'я. Німецькомовні країни відзначаються широкою мережею видавництв, які спеціалізуються на виданні богословських праць. Їхня праця сприяє поширенню богословських праць та уможлиблює передання ідей і жваву наукову дискусію в богослов'ї.

Тема розвитку і становлення сучасного католицького богослов'я в німецькомовному просторі опрацьована у численній літературі. Однак все ще неможливо зробити висновок, що ця тема повністю розкрита науковцями. Вітчизняні вчені мало уваги присвячують вивченню даної теми. Тому в українській науковій літературі залишається величезна *terra incognita* для роботи науковців. Тут легше перелічити, що вже зроблено, аніж те, що ще не зроблено.

Ситуація в німецькомовній науковій літературі є іншою. Проте і тут не можна стверджувати, що досліджено вже все. Аналіз німецькомовних досліджень виявляє кілька проблем. По-перше, німецькомовні дослідження сконцентровані радше на партикулярні проблеми, вони або вивчають здобутки окремих богословів, або проводять порівняльний аналіз здобутків кількох мислителів, а не охоплюють цілісної картини богослов'я. На перешкоді до цілісного аналізу проблеми стоїть те, що сучасні німецькомовні дослідники й самі є учасниками цієї наукової дискусії, а тому вони не можуть поглянути на неї зі сторони. Сучасний німецькомовний богослов є включений в сучасне німецькомовне богослов'я. Оскільки він сучасний, він не може дистанціюватися від сучасного через відсутність часової віддаленості. Оскільки він німецькомовний, він не може дистанціюватися від німецькомовного через відсутність просторової віддаленості. Тому дослідження, в якому проводиться загальний аналіз сучасного католицького богослов'я німецькомовному просторі є актуальний і новаторським не тільки для українського наукового середовища, а й для німецького. Безперечно, чисельні дослідження, проведені в німецькомовному просторі, проникають настільки глибоко у вивчення найрізноманітніших аспектів досліджуваної проблеми, що це було б неможливо здійснити, не перебуваючи саме в цьому середовищі. Сотні праць розглядають найдрібніші деталі, проводячи ретельний аналіз усіх аспектів проблеми. Але при цьому навіть німецькомовним вченим бракує широкого синтезу, який зумів би виявити парадигмальне ядро, основні тенденції чи вектор у цій царині.

По-друге, більшість досліджень заявленої нами проблеми, проведених у країнах німецької мови, є богословськими, а не релігієзнавчими. Богословам необхідно вивчати здобутки у своїй галузі і свого часу. Однак богослови бачать цю проблему під іншим кутом зору і ставлять перед собою інші цілі, аніж релігієзнавці. Для богослова важливо вивчити все, що зроблено його колегами, щоби й самому стати учасником цієї дискусії. Релігієзнавці, натомість, вивчають здобутки богослов'я для того, щоби побачити релігійний феномен в контексті цивілізаційного надбання людства. Релігієзнавчих досліджень поставленої проблеми геть недостатньо.

По-третє, незважаючи на те, що в працях сучасних богословів наявно багато матеріалу, взятого з попередніх епох розвитку богослов'я, на бібліотечних полицях майже не знайти праць, які б провели аналітичні розмежування між тим, що протягом століть стало традиційним для католицького богослов'я, і його новітніми здобутками. В розвитку богослов'я необхідно розрізняти віровчительне зерно, яке проголошене в Божому Об'явленні і залишається незмінним, і форми його вираження, які змінюються залежно від трансформацій культурних віянь, щоби зробити Слово Боже зрозумілим у кожну епоху культури. В доробку сучасного католицького богослов'я добре вивчено те, що вже стало традиційним, а також те, що все ще є для нього інноваційним, однак майже немає співставлення традиційного та інноваційного. Іншими словами: в науці надто мало показано ті основні риси, критерії та характеристики, які дозволяють розрізнити нове від старого в сучасному богослов'ї.

Виходячи з трьох наведених аспектів, наше дослідження прагне зайняти той сегмент проблемного поля, який сформувався на їх перетині. Це дослідження прагне показати цілісну картину стану сучасної наукової дискусії в католицькому богослов'ї країн німецької мови, вивчити цю проблему з релігієзнавчої, а не богословської точки зору, та сфокусуватися на співставленні традиційних й інноваційних моментів в полі, окресленому нашою темою.

Богослови і релігійні філософи II половини XX століття у країнах німецької мови залишають наступним поколінням численні праці, які не тільки наповнюють книжкові полиці безцінним скарбом інтелектуальної творчості, а й творять нову форму теоретизованого релігійного досвіду. Однак все ще неможливо ствердити, що в заданій царині досліджено абсолютно все. Більшість досліджень у цій темі належать до сфери богослов'я і релігійної філософії. Проте в науковому середовищі недостатньо релігієзнавчих вивчень та аналізу здобутків богослов'я в контексті сучасної культури.

У країнах німецької мови комплексне релігієзнавче вивчення стану і здобутків сучасного німецькомовного богослов'я не з'явилося, оскільки вчені, які займаються цією темою в тому ж середовищі, й самі є учасниками даного диспуту, і не можуть дистанціюватися від нього. Українським релігієзнавцям значно легше дистанціюватися від цього проблемного поля і побачити предмет дослідження зі сторони, оскільки між ними і цим предметом наявна суттєва просторово-культурна віддаленість. Однак проблемою для реалізації такого наукового проекту у вітчизняній науці є відсутність можливості опрацювати джерельну базу через недостатність перекладів.

1.2. Сучасний світогляд і його впливи на богословську парадигму

Особливості богословської дискусії XX століття вповні розкриваються тільки в рамках аналізу передумов, які склали світоглядну основу для формування нових віянь у філософії та богослов'ї. Жодна тенденція думки не формується з нічого. У розвитку світоглядних та філософсько-богословських систем справджується давня латинська мудрість "Ex nihilo nihil fit". "В нашій цивілізації, в комплексі нашої інтелектуальної, моральної і політичної культури ми релігійно живемо під наслідками Просвітництва, що минуло" [224, 59]. Формування сучасних тенденцій в католицькій богословсько-філософській традиції відбувалося на стику двох світоглядних парадигм: падіння

просвітницької парадигми, в основу якої лягла віра в силу людського розуму та науково-технічного прогресу, і зародження екзистенціалістської парадигми, фундамент якої сформувався на ідеї людини як особистісно-діалогічного феномену.

Початок парадигми Нового часу поклав французький мислитель Рене Декарт, який поставив перед собою мету сформувати для філософії такий міцний фундамент, як той, що на ньому ґрунтується математика [204, 179]. Оскільки в основі математики лежать аксіоми, тобто очевидні істини, які не потребують доведення, то Р. Декарт вимріяв і в основу філософії покласти аксіоми. Наступним його завданням стало віднайдження таких аксіом, які б могли виконати покладену на них місію. Оскільки онтологічні засади, які були вихідною точкою для міркування схоластів, внаслідок ренесанської критики не надто підходили для цього, Картезій змінив вихідну точку філософствування з проблем онтології на епістемологічні питання. Мислитель задався питанням про те, яким правом людина може міркувати про буття, де знаходиться та архімедова точка, яка не викликатиме сумнівів, і на якій сміливо можна буде будувати подальший ланцюг розмірковувань. Позаяк у всьому, що людина спостерігає, вона може сумніватися і скептично оцінювати, лише один сумнів не викликає сумніву. Мислитель наголошує: "Все, що досі сприймалося мною як найістотніше й найобґрунтованіше, я пізнав із чуттів або завдяки чуттям; утім, я іноді відчував, що ці чуття оманливі, а обачність схиляє нас не довіряти до решти тому, хто нас бодай раз ошукав" [14, 23]. Парадоксально вибір Р. Декарта впав на безсумнівний сумнів, тобто аксіомою його філософії стала сумнівність усього суцього, яка "при всіх сумнівах залишається повністю безсумнівною" [294, 643]. Оскільки сумнів є різновидом мислення, то, обравши сумнів за аксіому філософування, вихідною точкою міркувань мислителя стало мислення. Саме це дало підстави проголосити знаменитий лозунг "Cogito ergo sum" [134, 4], який прокладає місток між мисленням і буттям.

Не вдаючись в деталі подальших елементів картезіанської філософії, звернемо увагу на світоглядні наслідки, які вона мала. Р. Декарт можливо й не помислив, наскільки вагому революцію він здійснив своєю філософією. Якщо досі шукаючий розум аналізував буття або шляхом логічних побудов, або шляхом емпіричних методів експерименту і спостереження, то картезіанство звернуло увагу на сам факт мислення. Антична і середньовічна філософія, базуючись на методі раціонально-логічних побудов, вбачала критерій істинності своїх висновків у логічній правильності силогізму. Оскільки закони логіки загальні для всього людства, ба навіть походять від універсальних законів буття, базуються на космічно-єдиному природному законі, тоді критерій істинності при такому методі розумових пошуків є зовнішнім щодо людини; вона догляджує еталон когнітивної коректності ззовні себе. При емпіричному методі пізнання критерій істинності є також зовні людини. Не марно емпіристи так часто послуговувалися висловленою св. Томою Аквінським сентенцією "Nihil est in intellectu quod non prius in sensu". Еталоном для міркування емпіристів став принцип "adaequatio rei et intellectus", первісно сформований Іссаком Ізраелі бен Соломон. Звідси визначником істинності міркування є його порівняння до зовнішньої щодо людини дійсності. "Щасливе подружжя між людським розумом і природою речей, яке є його змістом, є патріархальним" [171, 8].

Для Р. Декарта аксіомою філософського міркування стає власне мислення. У всьому зовнішньому людина може сумніватися, а доказом "мого" існування є "моє" мислення. Картезій не став фундатором суб'єктивізму; він не виводив далекоглядні антропоцентричні висновки. Це за нього зробили наступні покоління. Він лише ствердив, що не результати міркування потрібно прирівнювати до зовнішніх щодо розуму феноменів – чи то законів логіки, чи то речей дійсності – а зовнішній світ стає кінцевою точкою пізнавального шляху, на початку якого знаходиться "моє" cogito.

Поставивши в центрі філософської системи людське мислення, Р. Декарт дав підстави для подальшої філософії Нового часу бачити в людському розумі [133, 11], і в людині на загал, найвищу цінність культури. Філософія Просвітництва стала яскравим прикладом того, наскільки великою може бути віра в людський розум. Просвітництво породило культ розуму та "ідею прогресу" [105, 138]. Якщо навіть не вдаватись у крайнощі трагічної сторінки історії, коли у 1793 році був встановлений офіційний культ розуму, апогеєм чого стала коронація в Соборі Паризької Богоматері Терези-Анджеліки Обрі на "богиню розуму", та проголошення у 1794 році французьким Конвентом після повалення якобінської диктатури на чолі з Максиміліаном Робесп'єром культу верховної істини громадянською релігією Франції, культ розуму набрав величезного культурного і світоглядного значення. Його суть полягала в особливому упованні на розум. Людина відчула себе паном всесенної; вона, покладаючись на власний розум, спробувала підкорити органічний і неорганічний світ, що виразилося в науково-технічному прогресі, побудувати ідеальне суспільство, що знайшло застосування в цілій низці соціалістичних утопій та соціальних революцій, створити ідеальну людину, спроби чого з'явилися в ряді психологічних шкіл.

Покладаючись на власний розум, *Übermensch*¹² Просвітництва здійснив спроби переглянути релігію. Звичайно реальні культури розуму, які мали місце у Франції наприкінці XVIII століття швидко зникли, як і зникає будь-яка людська крайність. Однак ідея розуму у свідомості європейців

¹² Термін "надлюдина" став відомим завдяки філософським напрацюванням Ф. Ніцше. Однак він був присутній у філософській термінології задовго до Ф. Ніцше. Воно вперше з'явилося грецькою (*Υπεράνθρωπος*) та латиною (*homo superior*). Першим його використовували грецький істоик Діонісій Галікарнаський у I ст. до Різдва Христового та грецький письменник Лукіан Самосатський у II ст. після Різдва Христового. Вони цим словом несмішливо називали вельмож. Німецькою мовою термін "*Übermensch*" вперше використав домініканський провінціал Герман Раб у 1527 році як образливу назву лютеран.

залишилася. Якщо людина вбачала критерій істинності в собі, у власному "sum", а коректність буття і мислення оцінювалися за їх адекватністю до людського розуму, то ці процеси не минули й релігію. В релігії істинним почали вважати тільки те, що відповідає розуму. "Забобою та неумцтвом філософія XVIII ст. вважала віру в надприродні речі та явища, а освіченими – тільки тих, що визнавали лише свідчення розуму" [74, 114]. Жорсткій критиці піддаються Писання і Об'явлення. Все, що людина могла пояснити розумом, все, куди проникала наука, виймалося з царини релігії. Оскільки наука не могла пояснити тільки основоположні моменти буття: виникнення світу і людини, то ці питання залишалися в компетенції релігії. Так, просвітники почали сприймати Бога не як об'єкт поклоніння, а як засіб пояснення тих феноменів, природу який вони не могли пояснити без Нього. Бога почали розуміти як такого, що створив світ, але ним не цікавиться [42, 65]. Тому саме в Просвітництві, у працях і думках Жан-Жака Руссо і Франсуа-Марі Аруе Вольтера, Томаса Пейна і Бенджаміна Франкліна, Жана Батіста Ламарка і Джона Толанда та багатьох інших настільки поширюється і розвивається деїзм, доводячи до крайнощів ідеї Жана Бодена і Едуарда Чербері.

Ці нові віяння поставили перед християнством вимогу якимось чином реагувати на ситуацію, що склалася. Можливими були два типи реакції: відмежуватися від цих віянь, відсікаючи їхні проникнення до Церкви шляхом анафем і системи заборон, та відкритися до діалогу, йдучи на різноманітні компроміси і жертвуючи іноді навіть основоположними християнськими цінностями. Ці два шляхи знайшли свою реалізацію: перший – серед католиків та ортодоксальних протестантів¹³, які в більшості закрили всі можливі шлюзи, щоби запобігти проникненню просвітницьких ідей у Церкву;

¹³ Під ортодоксальними протестантами розуміють тих послідовників Реформації, які строго дотримувалися віровчень, сформованих лідерами Реформації М. Лютером та Ж. Кальвіном, та не піддавалися звабам новочасної філософії.

інший – серед деяких ліберальних протестантів, які шукаючи порозуміння з новими світоглядними віяннями, подекуди жертвували навіть фундаментальними істинами християнського віровчення.

Характерним аспектом релігійного світогляду Просвітництва став також наголос на моральності людини. Тут особливу роль відіграла філософія І. Канта. Погляд І. Канта був реакцією на твердження емпіристів про те, що розум до початку пізнавальної діяльності є *tabula rasa*¹⁴. Висунувши своїм попередникам обвинувачення в епістемологічному догматизмі, І. Кант вважав розум активним рушієм пізнання, а не лише пасивним збирачем інформації, яку йому дає дійсність. Саме кьонігсберзький філософ зруйнував безкритичну віру в те, що реальність дана людському розуму такою, якою вона перед ним постає. Він став фундатором вчення про те, що пізнання є складним процесом, що підлягає різнобічному аналізу. Магістральним поступом кантіанства стала абсолютна відмова від парменідово-арістотелевого положення, відповідно до якого пізнання і буття тотожні, а поняття, витворені розумом людини, поза всяким сумнівом адекватні сенсам існуючих речей.

Кантіанство підштовхнуло до переосмислення деяких загальнофілософських постулатів, які досі не викликали сумнівів. Найгостріша критика І. Канта і його однодумців напрямлена до метафізики. Науковим методом класичної метафізики є раціональне формування картини світу. Себто мислителі-метафізики арістотелево-схоластичного спрямування вважали філософські та наукові тези істинними, основуєчись не на досвіді, а на їхньому формально-логічному конструюванні. Положення сприймалось за істинне, коли воно не суперечило принципам формальної логіки та вміщалося у

¹⁴ Термін "tabula rasa" (чиста дошка) увійшов у філософію як метафора для чисто емпіричного пізнання. Його використовували вже Платон, Аристотель та св. Тома. Однак сучасного значення цьому терміну надав Джон Локк.

вже наявну наукову систему. Засадою такого міркування була впевненість у тому, що світ, який оточує людину, і людський розум діють за одними і тими самими законами. Закономірності буття є zarazом канонами мислення. Якщо розум щось переконливо стверджує, то це твердження й справді має підстави вважатися істинним.

І. Кант розділяв усі судження на апіорні, тобто незалежні від досвіду, та апостеріорні, які випливають з досвіду, а також на аналітичні, в яких предикат висловлює те, що міститься в суб'єкті, та синтетичні, в яких предикат виражає те, що не міститься в суб'єкті. Усі аналітичні судження є водночас а піорі. Звідси, судження бувають аналітичні, синтетичні а піорі та синтетичні а posteriori. Перші з них не є науковими, оскільки вони присутні в людському розумі від народження, і не поглиблюють знання. Треті теж не наукові через те, що вони лишень констатують факти. Науковими є тільки синтетичні а піорі, оскільки вони творять нове знання, трансформуючи одиничні емпіричні судження в загальні принципи. Вони включають в себе чуття і розум, які, на думку І. Канта, є рівноцінними початками пізнання.

Якщо і чуття, і розум є джерелами пізнання, то філософія пізнання мусить обійняти їх обох. З цією метою І. Кант поділяє свою трансцендентальну філософію на естетику та логіку. Об'єктом трансцендентальної естетики є чуття, а предметом трансцендентальної логіки – розум. Трансцендентальну логіку І. Кант поділяв на дві частини: аналітику, яка вивчає розсудок, та діалектику, яка вивчає розум¹⁵. Пізнання за І. Кантом проходить три стадії, відповідно до трьох царин пізнавального апарату, а саме: чуття, розсудок і розум.

¹⁵ Терміни "розсудок" та "розум" в українській науковій термінології все ще зберігають свою розмитість. У філософських творах слово "розсудок" прийнято використовувати для перекладу німецького "Verstand" і латинського "intellectus", а слово "розум" – для німецького "Vernunft" та латинського "ratio"

На кожному з цих етапів пізнання обумовлюється внутрішніми критеріями, які теоретизують об'єкт пізнання і формують поняття про нього. Чуття схоплюють предмет за допомогою апіорних форм часу і простору. Розсудок опрацьовує чуттєві дані відповідно до дванадцяти категорій. Їх І. Кант формував у відповідності до класифікації суджень як форм мислення. Розум витворює висновки з понять, сформованих розсудком, та підводить пізнання до трьох апіорних ідей: душі, яка охоплює в собі цілісність внутрішнього досвіду, всесвіту, себто цілісність зовнішнього досвіду, і Бога як засади усякого досвіду.

Апіорні форми, категорії та апіорні ідеї не обіймають річ цілком, а лише відбирають певні її аспекти. Річ всякчас перевершує уявлення про неї. Те, що ми пізнаємо, І. Кант називає "річчю для нас" (*Ding für uns*). Поза пізнанням зостається "річ в собі" (*Ding an sich*)¹⁶. Оцінюючи зміни, які вніс у філософію кьонігсберзький філософ і які полягали у твердженні, що людський розум пізнає лише "річ для нас", не осягаючи сутності речей, тобто "речі в собі", він назвав їх "коперніканським переворотом" у філософії. І справді, саме він змінив уявлення про пізнання. Якщо схоласти наголошували на емпірично-раціональному пізнанні, а емпіристи – на досвіді, то І. Кант намагався проаналізувати, яке саме призначення в процесі пізнання відіграє суб'єкт.

Висновки, до яких дійшов І. Кант внаслідок власних епістемологічних розмислів, стали вихідною точкою для його аналізу феномену релігії. Бог у теоретичній філософії І. Канта виступає тільки апіорною ідеєю, себто вродженою категорією, яка робить пізнання можливим, інакше кажучи: творінням людського розуму. Розумове пізнання не спроможне осягнути Бога. Звідси випливає, що постулати віри не є

¹⁶ У термінах "*Ding für uns*" та "*Ding an sich*" І. Кант використовує слово "*Ding*" (річ-предмет), а не його синонім "*Sache*" (річ-об'єкт), підкреслюючи аспектність цього терміну.

пізнавальними. Теоретичний розум не може сказати про Бога нічого певного.

Дещо інших висновків І. Кант дійшов у практичній (моральній) філософії. Схоже до постулатів теоретичного розуму, мислитель вивів постулати й практичного розуму. Постулатом моралі може бути лише те, що є загальним для всіх. Моральним І. Кант вважав такий учинок, який робиться не заради винагороди, і не з боязні, а з обов'язку, іншими словами: незважаючи ні на що. Загальним для усіх людей законом є категоричний імператив, який у творах І. Канта сформований у різних конфігураціях: "Чини так, щоб максима твоєї волі постійно могла також діяти як принцип загального законодавства" [189, 45], "Чини так, якби максима твоєї дії мала стати через твою волю загальним законом природи" [188, 52], "Чини так, щоб ти завжди потребував людство, як у твоїй особі, так і в особі когось іншого, також як ціль, і ніколи просто як середник" [188, 66].

Категоричний імператив є апіорним. Людина не здатна його оминати, як і не здатна оминати категорії пізнання. Етика, що опирається на обов'язок, може реалізовуватись лише при наявності свободи, завдяки якій людина спроможна вільно обирати власний спосіб життя і поведінки. Якщо людина неспроможна самостійно обирати, то не може бути й мови про жодну мораль. Лише вільно обрана манера життя може підлягати моральній оцінці.

Ще однією умовою етики обов'язку є присутність інституту, який би цей обов'язок накладав і пильнував за його виконанням. Таким інститутом, на переконання І. Канта, і є Бог. Отож, практичний розум вимагає існування Бога. Людина може чинити згідно обов'язку, тобто морально, лишень тоді, коли існує Бог. Однак до компетенції практичного розуму не належить стверджувати ані існування, ані дефініювати сутність чогось. Його завдання полягає у пошуку відповіді на питання: як чинити? Тому І. Кант, основуючись на постулатах практичного розуму, може ствердити лише те, що мораль вимагає існування Бога, іншими словами: якщо Бога немає, то

не існує й моралі, а вся етика позбавлена змісту. Пізнання існування та сутності належить до сфери теоретичного розуму, а він про Бога помовчує.

І. Кант не опротестовував постулатів віри. Він лише, як послідовний мислитель, глибоко вник у природу явища віри і помітив, що вона є особливим поприщем духовного життя людини. Вона не є аспектом розумової діяльності. Якщо більшість середньовічних філософів уважали, що існування Бога може бути пізнане розумом, а його сутність – тільки вірою, то для І. Канта, на відміну від його середньовічних колег, розумово непізнавальною є не лише сутність, а й існування Бога.

Ідеї, які І. Кант привніс у філософію, відобразилися у загальному європейському світогляді. Окрім ролі, яку він відіграв у подальшому розвитку філософії пізнання, розвитку німецької класичної філософії тощо, впливи кьонігсберзького мислителя виразилися також у моральній філософії. Якщо до І. Канта мораль вважалася похідною від релігії, тобто моральним вважалось те, що відповідало Закону Божому, слову і прикладу Христа, вченню Церкви, то після нього джерело моралі почали вбачати в людині. Навіть враховуючи посилення І. Канта на Бога як на підставу морального обов'язку, його категоричний імператив впливав із віри в людину. Сам І. Кант, залишаючись практикуючим християнином, ставив собі за ціль дати переконливе обґрунтування моралі. Однак він, як плід Просвітництва, робив це зсилаючись не на Бога, а на людину яка є доброю по природі.

Моральна філософія І. Канта, як зрештою і більшість сформованих у протестантському середовищі в епоху Просвітництва богословських новаторств, кричуще суперечили ідеям Реформації. М. Лютер, доводячи до крайності вчення св. Августина Гіппонійського, вважав, що людська природа є враженою первородним гріхом, а тому не може бути спасеною власними силами. Людина, на думку св. Августина, в момент творіння була доброю лише тому, що Бог обдарував її

своєю благодаттю, яку богослов називав *gratia prima*¹⁷. Опираючись на першу благодать, людина могла бути доброю і осягати спасіння. Однак, впавши у первородних гріх, людина втратила першу благодать, її природа стала враженою гріхом, а тому злою, її благородна любов-*caritas* замінилася любов'ю-*cupiditas*¹⁸, тобто прив'язаністю до матеріальних речей. Оскільки людська природа знищена гріхом, вона не може самотійно відновити зв'язок з Богом. Його відновлює Христос, жертвуючи себе на Хресті і даруючи людям можливість оновлення і катарсису¹⁹ в Церкві через Святі Тайни. Приймаючи Хрещення, на думку св. Августина, людина очищується від первородного гріха, який наче генетично передається від Адама всім людям, і отримує новий шанс, нову благодать – *gratia sanans*²⁰ [12, 278]. Жваво дискутуючи з пелагіанством, яке проповідувало, що людина може самотійно пройти шлях до спасіння, а роль Христа і Об'явлення полягає лише в тому, щоби вказати цей шлях, св. Августин відійшов у протилежну щодо Пелагія крайність: людина задля власного спасіння нічого не може зробити сама, вона може тільки користати з благодаті, дарованої Богом.

При аналізі поняття благодаті у св. Августина необхідно враховувати, що від його часу до Реформації відбулася кардинальна зміна значення цього поняття. В час св. Августина і аж до зрілої схоластики XII століття благодать розумілась як доповнення природи людини, яка впала у гріх. *Gratia sanans* потрібна для відновлення справжнього природного стану людини, її повернення до первісного стану Адама. На думку

¹⁷ *Gratia prima* (первинна благодать) – в богослов'ї св. Августина благодать дарована Богом людині в момент сотворення, яку людина втратила через первородний гріх.

¹⁸ Терміном "*caritas*" св. Августин позначав жертвону любов, а "*cupiditas*" – пристрасне прагнення.

¹⁹ У грецькій літературі і містиці поняттям "*κάθαρσις*" окреслювали очищення.

²⁰ "*Gratia sanans*" (освячуючи благодать) – благодать повторно дарона людині Богом після покаяння і прийняття Святих Тайн.

св. Августина, первісний Адам був обдарованим благодаттю в момент створення; через первородний гріх людина втратила цю благодать, і згодом через прийняття Святих Тайн має можливість знову отримати її від Бога. Отже, перебувати у благодаті є природним для людини, а повернення стану чистоти первісного Адама є ціллю духовного життя християнина. Розуміння благодаті змінилося аж у зрілій схоластиці. У творах паризького богослова Филипа Канцлера вперше з'являється нове розуміння благодаті, яке поступово стало домінуючим у богословській думці. Від XII століття благодать почали розуміти не як природну рису людини, яку можна втратити через гріх і відновити завдяки участі у літургійному житті Церкви, а як надприродний дар, даний Богом людині, який підносить людину понад її сутність. Осягнення благодаті, відповідно, є не поверненням до стану первісного Адама, а перевершення його шляхом уподібнення до Другого Адама – Христа. Так, благодать не тільки повертає людині її первісну чистоту і безгрішність, а веде її до досконалості і святості, яка перевершує людську природу.

М. Лютер, будучи добрим знавцем праць св. Августина, перейняв його вчення про гріх і благодать. Св. Августин стверджував, що джерелом добра в людині є Божа благодать, а джерелом зла – понівечена первородним гріхом людська природа, тоді спасіння можливе тільки завдяки благодаті. Отже, винагороджуючи людину за її добрі вчинки, Бог фактично винагороджує себе, оскільки це Він чинить в людині добро своєю благодаттю. М. Лютер, підхоплюючи цю ідею, в основі свого вчення ставить принцип "*sola gratia*", вказуючи цим, що тільки благодать спричинює спасіння, а не намагання чинити добрі справи, позаяк людина, понівечена первородним гріхом, не зможе без благодаті чинити добро, а отже, всі добрі справи, вчинені людиною є лише наслідком присутності в ній благодаті. Оскільки добра людина, на думку св. Августина, є такою тому, що Бог обдаровує її благодаттю, то логічно, що зла людина – це та, яку Бог благодаттю не обдарував. З того факту, що одні люди добрі і праведні, а інші – злі і грішні,

впливає, що Бог одних людей обдарував благодаттю і обрав для спасіння, а іншим відмовив у благодаті і прирік на прокляття. Природним наслідком таких міркувань, джерело яких закладене у творах св. Августина, є вчення лідера швейцарської франкомовної Реформації Жана Кальвіна про "напередвизначення" (*praedestinatio*). Центральним поняттям його богослов'я стала "*La gloire de Dieu*" (Слава Божа), яка є центром всього світового ладу. Бог створив світ, щоби він став театром на Його славу. В ученні про Боже провидіння (*providential Dei*) вважав, що всім керує воля Божа, і все відбувається за Його активної участі. Божа участь присутня навіть у злі; тут проявляється Божий план, який ми не спроможні пізнати. Бог також хотів гріхопадіння першої людини, і призначив деяких на погибель, не даючи їм Свого Духа. Напередвизначення є центральним місцем учення кальвінізму. Йдеться про призначення як до спасіння, так і на погибель. Кальвін вважав, що його вчення не руйнує, а будує віру, оскільки перекоує призначених на спасіння в тому, що вони спасаються Божим планом, а не власними вчинками.

Звідси впливає, що моральне вчення протестантизму виникає з дискусії між св. Августином, який твердив, що людина може чинити добро і спастися тільки завдяки Богом дарованій благодаті, та Пелагієм, який вважав, що людина спроможна власними силами ставати доброю, і рухатися до спасіння шляхом, вказаним Христом. Пелагій вчив, що людина вільна обирати між добром і злом, а гріх не є ані ознакою людської природи, ані схильністю людини. Св. Августин, натомість, вважав, що людина до гріхопадіння була доброю, тому що користувалася свободою до добра, тобто можливістю не грішити. Але ця можливість впливала не з природи людини, а з *prima gratia*, першої благодаті, дарованої Богом людині. Согрішивши, людина втратила *prima gratia*; воля і розум більше не панують над нижчими частинами душі, а підкорюються їм. Якщо до первородного гріха людина користалася зі свобідної волі як дару Божого, який внаслідок гріха втратила, то тепер людина не має свобідної волі і стає

схильною до гріха. Цей гріх знімається Хрещенням. Фунда-тори Реформації стали на позицію св. Августина, суттєво її загострюючи, порівняно з римо-католиками. Проте, нові віяння, привнесені у протестантське богослов'я просвітниками, роблячи наголос на людських можливостях, ігноруючи наявність гріха і підносячи людину на п'єдестал пошани, свідчать про повернення до пелагіанства, осудженого Церквою на Африканському помісному Соборі 416 року за Папи Інокентія I та на Карфагенському помісному Соборі 529 року за Папи Зосими.

Пелагіанство Раннього Середньовіччя не досягло великого розвитку, і було швидко викорененим Церквою. Позиція св. Августина, яка формувалася в умовах полеміки і тому відзначається деякими крайнощами, розвинулася в католицькому богослов'ї, поступово втрачаючи свої гострі кути. Однак після Реформації Католицька Церква вже не могла контролювати все християнське богослов'я. М. Лютер та Ж. Кальвін загострили августинівські надмірні наголоси, а Просвітництво повернуло маятник у протилежний бік, відроджуючи давнє пелагіанство. Як наслідок, сформувався світогляд, в якому основний наголос робився на людину, її розум, і на етику, яка випливає з раціональної природи людини.

Етика Просвітництва – це етика без зовнішнього авторитету. Морально добрим просвітники визнали те, що відповідає розуму, що випливає з природи людини. Для І. Канта добрим є те, що відповідає обов'язку та моральному категоричному імперативу. Етика перестає враховувати особливості людини, а перетворюється у загальнолюдські принципи. Вона вже не "знання особливого, а завжди лише знанням принципового в царині моральності" [218, 17]. Іншими словами: критерій моральності вміщений у самій людині. Так само, як просвітницькі раціоналістичні концепції поміщали критерій істинності та наукової доцільності в розум людини, просвітницькі моралісти шукають критерій морального добра в людині, в її обов'язку, в природному праві, закладеному в серце людини та в її суспільній значущості.

Просвітницькі ідеї раціональності та моральності, базованих на людині, знайшли відображення у першому терміні лозунгу Великої французької революції "Liberté, Égalité, Fraternité" ("Свобода, Рівність, Братерство"). Людина Просвітництва прагнула позбутися зовнішніх авторитетів, стати абсолютно вільною; і в цьому вбачала шлях до "світлого майбутнього", до стану надлюдини, до пізнання істини.

Ідея визволення з-під начебто гніту авторитетів виразилась у концепції Фрідріха Ніцше та його ідеях "смерті Бога" і надлюдини.

Фрідріх Ніцше критикував механічний еволюціонізм Ч.Р. Дарвіна і Г. Спенсера, які вважали, що перехід до вищої форми життя зумовлюється кількісними причинами. Насправді ці процеси, на думку Ф. Ніцше, складніші. Еволюцією керують дві сили: активна, що тягнеться до життя та його продовження, і реактивна, яка руйнує життя. Ф. Ніцше переконаний, що ціллю еволюції є стан надлюдини (Übermensch). В основі еволюції стоїть воля до влади. В природі людини закладено прагнення розвитку, але цей розвиток вимагає неабияких зусиль. Людина боїться труднощів, і в цьому проявляється реактивна сила. Реактивна сила створює штучні замітники справжніх цілей еволюції. Ці замітники Ф. Ніцше називає французьким словом "ressentiment" (ворожість, злопам'ятність), яким характеризує моральність рабів по відношенні до панів. Воно наче онкологічне захворювання, що нібито творить щось нове, однак те нове є лише паразитичним руйнівником життя. Ресентимент творить власну культуру, яка включає в себе релігію, етику тощо. "Повстання рабів у моралі починається з того, що ressentiment сам стає творчим і породжує цінності" [52, 424].

Реактивні сили, прагнучи зупинити розвиток, створили ідею, яка замінила людині ціль її розвитку – осягнення стану надлюдини. Це – ідея Бога. Ф. Ніцше вважав, що саме на ідеї Бога побудована вся ресентиментна культура. Перемогою активних сил мала б бути "смерть Бога", тобто знищення ідеалу ресентиментної культури. Тоді звільниться людині

шлях до надлюдини. З позиції боротьби активних та реактивних сил культури Ф. Ніцше аналізував історію європейської культури, виділяючи в ній три етапи: Античність, в якій палало прагнення до надлюдини, Середньовіччя, в якому переважали реактивні сили, та Новий час, в якому домінують активні сили. Повернення до ідеї надлюдини почалось з Просвітництва, і нарешті Ф. Ніцше цю ідею проголосив найгучніше. Він не вважав себе надлюдиною, а лише її пророком. Проголошення надлюдини вимагало знищення її антипода – Бога. Тому Ф. Ніцше і зважився проголосити смерть Бога, а з ним й усіх етичних, культурних і релігійних цінностей. З ідеї смерті Бога розвинулась ідея смерті усього універсального і вічного, яка, розвинувшись згодом, поклала початок постмодернізму.

Просвітництво створило нову світоглядну дійсність, витворило нові цінності. В цій ситуації богослов'я було змушене сказати власне слово відповіді, зайняти якусь позицію щодо нових реалій. Конфесійна роздільність західноєвропейських християн спричинила різноманітність відповідей християн. Католицька Церква та частина протестантів спробували відмежуватися від нових світоглядних віянь, закритися у власній традиції та відмовитися від пошуків діалогу зі світом, який був самовпевнено переконаний у власній досконалості. Інша частина протестантів спробували піти на діалог, часто поступаючись заради компромісу основоположними християнськими цінностями. Лояльна до просвітницької філософії група протестантських богословів сформувала напрямок ліберального богослов'я, фундатором якого стали Ф. Шляєрмахер та А. Рітчль. Проте відмежування католиків від просвітницької філософії і напрацювань ліберальних богословів не можна вважати повною відсутністю взаємовпливів. Католицьке богослов'я XX століття, не без впливів просвітницького світогляду, в центрі своєї уваги також поставило людину, однак підійшло до її вивчення під іншим кутом зору, зробило інші наголоси, при яких були враховані

недоопрацювання і невиправдану надмірну ейфорію просвітників.

Підсумовуючи аналіз філософських і світоглядних здобутків Нового часу, виринають кілька вагомих висновків. По-перше, Новий час сформував нову парадигму людини, в центрі уваги філософсько-світоглядного аналізу опинилася людина як володар світу. Особливий наголос був зроблений на людському розумі. Якщо попередні епохи історії європейської цивілізації, посилаючись на розум, вбачали критерій істинності в зовнішніх щодо людини сферах, то людина Нового часу, починаючи від Р. Декарта, поставила себе на місце критерію істинності. Культ розуму мав неабиякі впливи на загальний розвиток культури та повороти в історії цивілізації. Новочасна віра людини в саму себе дала їй можливість відчувати себе паном світу, здійснити науково-технічну революцію, перевернути історію. Однак ця віра людини в саму себе позбавила її духовного авторитету, з яким людина повинна була б порівнювати свою життєву позицію.

По-друге, Новий час вніс у світогляд кардинальну видозміну моральної позиції. Якщо досі критерієм моральності був Закон Божий, тобто критерій знаходився зовні суб'єкта моральності, то просвітницька етика ототожнила критерій моральності та її суб'єкт. Базуючись на філософії І. Канта, пересічна людина Проствітництва отримала переконання в тому, що бути морально-добрим є її обов'язком перед собою, а не перед Богом. Оскільки суб'єктивні вимоги людини до самої себе змінні, то це дало підстави післякантивським мислителям стверджувати, що й моральний закон змінний.

По-третє, відповідь християн на виклики часу були не однозначними. З одного боку, католики та традиційно налаштовані протестанти відмежувалися від нових філософських віянь та системою анафем і заборон перекрили доступ цих ідей в організм Церкви. З іншого боку, частина протестантських мислителів погодилися на численні компроміси з новими ідеями, інколи навіть на шкоду цілісності та незмінності віровчення.

1.3. Впливи культурних змін на розвиток богослов'я

Розуміння богословсько-філософської дискусії в Католицькій Церкві після Другого Ватиканського Собору можливе тільки в контексті аналізу загальнокультурної ситуації у християнському світі цього періоду. Богослов'я не становить ізольованого від світу феномену; воно розвивається в умовах цивілізаційних пертурбацій і є вагомим елементом культурних процесів. Ціллю богослов'я є завжди по-новому переосмислювати вічну і незмінну істину Божого об'явлення та виражати її мовою, доступною людині кожної епохи. В цьому контексті богослов'я у формах свого вираження залежне від духу культури. Умовно в ньому можна виділити два аспекти: зміст, яким є об'явлення і який незмінний, оскільки даний Богом, і форма, яка повинна змінюватися, відповідно до культурно-світоглядних змін, аби залишатися зрозумілою в кожній епосі і кожному часі. Так, богослов'я є частиною культури, яка переймає від неї її здобутки, які можуть допомогти йому в досягненні поставленої цілі. Проте богослов'я є креативним елементом культури, який, постійно впливаючи на неї, визначає її цінності й вектори.

Богослов'я у II половині XX століття не стало винятком з цього загального правила. Аналіз його розвитку вказує на відбитки на ньому культурної ситуації. Культура XX століття пережила глибокі метаморфози; вони відобразилися й на богослов'ї. Не вдаючись у недоречний в рамках цього дослідження надто глибокий культурологічний аналіз, можна сміливо зазначити, що культурна ситуація XX століття визначалася двома епохами: модернізмом і постмодернізмом. Модернізм формулював умоглядні настрої початку XX століття. Поняття модернізму чи модерного сформувалося у французькій культурі кінця XVII століття, і саме в цей період набрав таке змістовне навантаження, яке зберіг назавжди. У понятті "модерне" завжди присутній аспект протиставлення з древнім. XVII століття у Франції відзначилося неабияким політично-економічним розвитком під правлінням короля Людовіка XIV з династії Бурбонів, який увійшов в історію

політичної думки як фундатор абсолютизму. Стрімкий розвиток держави вимагав культурного утвердження. Саме за ініціативи короля та його однодумців сформувалися тенденції до розвитку всього французького і його вихваляння у порівнянні з культурними ідеалами минулого. З'явилися митці та мистецькі критики, які, порівнюючи здобутки сучасної їм культури та античності, безцеремонно наголошували на значній перевазі французького мистецтва і літератури над античним. Їхніми візаві стали прихильники стародавнього мистецтва. Ареною жорсткої дискусії стала Французька академія, яка фактично розділилася на два табори. Табір шанувальників нового мистецтва очолив поет і критик Шарль Перро, який у своїх творах серед іншого надавав операм Жана-Батиста Лютті значно вищу оцінку, ніж трагедіям Еврипіда. Супротивний табір очолив поет Ніколя Буало-Депрео. Дискусія увійшла в історію під назвою "Querelle des Anciens et des Modernes" (спір про давніх і нових) [270].

Дискусія у Франції часів Людовіка XIV відобразилася у всій європейській культурі. Вона сформувала нове слово "модерн", якому судилося відіграти важливу роль у цивілізаційному процесі всього світу. Відтоді і назавжди модерним називали все нове, яке сприймалося як протиставлення старому. В епоху Querelle des Anciens et des Modernes слово "модерн" ще не набрало значення окреслення культурно-мистецького напрямку і використовувалося виключно як прикметник. У нього латинське походження: в цій мові слово "modernus" (новий, новочасний, сучасний) походить від слова "modo" (зараз, тепер). Це слово набирає форми іменника у французькій мові. Саме французькою поет Шарль-П'єр Бодлер у 1859 році вперше використав іменник "Modernité". Згодом німецький германіст Ойген Вольфф у 1886 році використав іменник "die Moderne" як термін іншомовного походження. Українською цей іменник перекладають як "модернізм". В українській мові присутній також термін "модерн", який однак набрав значення архітектурного стилю, званого французькою

"L'Art Nouveau", а німецькою "Jugendstil", тобто синоніму до інколи вживаної назви "сецесія" [1].

Новий культурний напрямок відзначився відмовою від стандартів, які вкоренилися у XIX столітті – епосі Класицизму. Модерністи відрізнялися від своїх античних колег абстрактністю свого світобачення, від представників романського стилю – свободою думки, від класицизму – домінуванням змісту над формою, від романтизму – запереченням сентиментальності. В основі модернізму стоїть заперечення норм і правил, краса у зручності, багатство в простоті, розумність в очевидності. Модерністи шукали нового, небаченого досі. Вони випрацювали багато нових стилів мистецтва: абстрактне мистецтво, абстрактний експресіонізм, авангард, акмеїзм, дадаїзм, кубізм, постімпресіонізм, сюрреалізм, фовізм, футуризм, експресіонізм, символізм, примітивізм. Багатство цих стилів показує, що модерністи не прагнули сформуванню якусь єдину концепцію, а ставили перед собою ціль проаналізувати та по-новому переосмислити дійсність. В літературі модернізму помітне глибоке філософське проникнення у внутрішній світ літературних героїв. При цьому модерністи відмовляються від наголосу на форму, притаманного класицизму, та від сентиментального сприйняття особи, присутнього в романтизмі. Письменники-модерністи прагнуть прогледіти трагедію особистості, для осмислення якої XX століття давало немало підстав.

В умовах вагомих культурних метаморфоз в епоху модернізму спостерігається певне ускладнення богословської дискусії в католицизмі. Ситуація, що склалася в той час в католицькому богослов'ї отримала назву "богословський модернізм" або "католицький модернізм". Особливістю цього руху в католицизмі став той сам атрибут, який характеризував модернізм в культурі назагал, – протест. Якщо в культурі цей протест виразився у заперечуванні класицизму та романтизму і поворот до свободи думки з використанням новітніх досягнень науки та техніки, то в богослов'ї суттю модернізму стало заперечування традиційної схоластичної думки і зміна стилю

мислення в напрямку зближення з науковими відкриттями. "Загалом католицький модернізм можна вважати широкою і всеохоплюючою спробою модернізації Католицької Церкви, спробою пристосувати її до модерного способу життя" [7, 30]. Такий розвиток богословської думки був притаманний в основному католикам. Це, щоправда, не означає, що він оминув протестантів. Серед протестантів аналогічні настрої з'явилися значно раніше і отримали в історії богословської думки назву "ліберальний протестантизм" або "ліберальне богослов'я". Тому в період формування католицького модернізму протестанти вже були перейняті схожими проблемами. Однак реакція католиків і протестантів на ці виклики була відмінною: якщо велика частина протестантів захопилася новими віяннями і допустила їх до більшості кафедр протестантських факультетів, то серед католиків модернізм ніколи не набирав вагомої підтримки. Католики в більшості згуртувалися на захист основ своєї доктрини, поборюючи модернізм. Тому в аналізі явища католицького модернізму значно цікавішим видається не сам модернізм, а способи боротьби проти нього. Серед православних ані модернізм, ані лібералізм ніколи не ставали помітними феноменами. Причиною того було складне становище православних Церков у ХХ столітті. Православні країни Східної Європи і Близького Сходу значно важче переживали революції початку століття, аніж країни Центральної чи Західної Європи. Після Другої Світової війни багато традиційно православних країн опинилися під важким тягарем атеїстичних режимів, якщо йдеться про Європу, або ісламського тиску, якщо йдеться про Близький Схід чи Північну Африку. В цих умовах годі сподіватися на зародження нових напрямків богословських розмислів.

Основними ідеями богословів-модерністів стало прагнення застосування наукових методів дослідження до богословських питань. Передовсім предметом дослідження стала Біблія. Модерністи розвинули новий метод її вивчення – історично-критичний метод [109, 156]. Його суттю став критичний підхід до викладеного в Біблії матеріалу. Вивчення Біблії за

цим методом не відрізнялося від вивчення будь-якого іншого літературного твору минувшини. Дослідники співставляли описане у Святому Письмі з даними археології, історії, лінгвістики, літературознавства тощо. При такому підході до вивчення Біблії помітний засновок, відповідно до якого дані емпіричних наук сприймалися як незаперечна істина, а істинність Біблії визначалася лише в тих моментах, в яких вона відповідає науковим даним. Так, Біблія опинялася в ситуації необхідності захищатися і доводити своє існування. Її спробували перевести з царини релігійної віри в царину наукової раціональності. При цьому затінювалося основне значення Святого Письма – сповіщати людству вістку спасіння. Схожа доля спіткала і церковне віровчення. Dogmengeschichte (історія догм) також стала предметом ревізії з позиції науковості. Як наслідок прихильники історично-критичного методу подекуди ставили під сумнів основи християнської. Визначаючи роль історично-критичного методу в рамках католицького модернізму, не можна робити узагальнюючі висновки про його значення в усій історії богословської думки. Сьогодні цей метод широко використовується в богослов'ї всіх християнських конфесій. Зрештою, його елементи були присутні й у патристиці, й у схоластиці. Отже, проблема полягала не в самому історично-критичному методі вивчення біблеїстики і догматики, а в налаштуванні дослідників на тих цілях, які вони перед собою ставили. Історично-критичний метод – це не більше, аніж інструментарій для вивчення Святого Письма та догматичної історії. Як і кожен інструмент, він може, за умови правильного використання, сприяти досягненню справжньої мети, – проповіді Божого об'явлення –, в даному випадку, а може, при хибному використанні, руйнувати добрі надбання людства. Сьогодні використання цього методу характеризує богословську дискусію як серед католиків, так і серед протестантів і православних. Однак на початку ХХ століття він становив проблему для католицизму і всього християнства. Проблема, з якою потрібно було боротися задля збереження чистоти віри і багатства церковного передання.

Позиція Католицької Церкви щодо зародження нових небезпечних віянь виявилася абсолютно адекватно. Церква реагувала не на нові методи дослідження і не на спроби застосування наукових досягнень для вивчення богослов'я, а на секуляризаційні цілі, що їх ставили перед собою прихильники нових настроїв. Саме тому Католицька Церква не сприяла, а іноді й одверто перечила проти впровадження нових методів досліджень. Однак, як тільки минули небезпеки, породжені ейфорією новаторства, і чиста науковість відокремилася від захоплення новим, Церква почала сприяти розвитку методів адекватного наукового дослідження. Другий Ватиканський Собор та ним спричинена богословська дискусія є найкращим свідченням цього.

Серед заходів, до яких вдалася ватиканська курія, особливе місце зайняв розвиток неосхоластики як нового переосмислення томізму. Кілька Римських Пап видали енцикліки, ціллю яких було подолання модернізму і лібералізму. У 1864 році Папа Пій IX видав 80 тез, які проголосив помилковими. Цей документ отримав назву "Syllabus Errorum" (список помилок). Syllabus розділений на 10 параграфів, в яких класифіковані основні ересі і богословські помилки, а саме: §1: Пантеїзм, натуралізм і абсолютний раціоналізм (тези 1-7), §2: Поміrkований раціоналізм (тези 8-14), §3: Індиферентизм, латітударизм (тези 15-18), §4: Соціалізм, комунізм, об'єднані спільноти, біблійні кола, об'єднання ліберальних кліриків (відсутні спеціальні тези, наявне лише посилання до енцикліки *Qui pluribus* 1846 року, Апостольського звернення *Quibus Quantisque* 1849 року, енцикліки "Nostis et nobiscum" 1849 року, Апостольського звернення *Singulari quadam* 1854 року, Енцикліки *Quanto conficiamur moerore* 1863 року), §5: Помилки про Церкву і її права (тези 19-38), §6: Помилки про громадянське суспільство як в собі, так і у відношенні до Церкви (тези 39-55), §7: Помилки про природний і християнський моральний закон (тези 56-64), §8: Помилки про християнське подружжя (тези 65-74 і посилання до енцикліки "Qui pluribus"), §9: Помилки про державне панування Римських Пап (тези 75-

76), §10: Помилки, які відносяться до лібералізму наших днів (тези 77-80) [126, 237-280].

Думки Пія IX продовжив його наступник Папа Лев XIII, понтифікат якого став справжньою подією в історії Католицької Церкви. Саме на його понтифікат випав важкий Kulturkampf, за допомогою якого канцлер молодого Німецької імперії Отто фон Бісмарк прагнув підкорити Церкву державному контролю. Папа Лев XIII зумів зберегти незалежність Церкви від державної влади і приборкати надмірні імперські амбіції нової держави та вибороти Церкві право на вільне існування та звершування пастирської і місійної діяльності. Папа Лев XIII вважається фундатором католицького соціального вчення, початок якого він заклав у енцикліці "Rerum Novarum" від 15 квітня 1891. Свідченням пастирської активності і миттєвої реакції на будь-які проблемні моменти життя Церкви і християн є принаймні той факт, що цей понтифік був автором 86 енциклік. 4 серпня 1879 року Папа Лев XIII видав енцикліку "Aeterni Patris", якою визначив неосхоластику офіційною філософською доктриною Католицької Церкви. Продовжив боротьбу з католицьким модернізмом Папа Пій X, який після довгих століть став першим Папою, що починав своє служіння в Церкві як сільський парох.

Так, модернізм в історії цивілізації отримав щонайменше два різні значення. Перше з них стосується загальнокультурного контексту і охоплює нові віяння в культурі кінця XIX – початку XX століття. Модернізм у культурі спричинив явище католицького модернізму, тобто богословських вподобань, носії яких прагнули опротестувати існуючі в католицькому богослов'ї традиції, встановити нові акценти та узгодити богословські істини з досягненнями науково-технічного прогресу. Проте, модернізм, як і кожна епоха культурно-світоглядного розвитку, з часом вичерпав себе і підійшов до свого завершення. Це сталося приблизно в середині XX століття. З II половини XX століття культурологи почали вести мову про початок постмодернізму, тобто культурної епохи, яка охопила нашу цивілізацію та триває й донині.

В загальних рисах постмодернізм характеризується вже самою своєю назвою. Кожен термін, на початку якого стоїть "пост-", означає не більше, ніж завершення чогось попереднього; воно позбавлене власного буття і своєї ідентичності. Постмодернізм є не тільки протестом проти модернізму. Кожна наступна епоха в культурі є протестом проти попередньої: модернізм заперечував основи романтизму, а романтизм – класицизму, класицизм заперечував основи бароко, а бароко – ренесанс. Однак кожна з цивілізаційних епох, заперечуючи попередницю, створювала власні ідеали, власних героїв і власні естетичні та умоглядні взірці. Постмодернізм не ставив собі за ціль сформувати щось нове. Він став протестом проти ідеалів та героїв на загал; він намагався вторувати шлях до повного звільнення від будь-яких стандартів. В основу постмодернізму лягла філософія Ф. Ніцше, і особливо його лозунг "Бог помер". Проголошення смерті Бога несло за собою відмову від усіх ідеалів та цінностей. Якщо немає Бога, то немає й усього, що від Нього походить: добро, істина, краса. Ф. Ніцше прагнув відкрити шлях надлюдині, змівши з цього шляху все, що на ньому стоїть. Руйнування найвищого Божественного авторитету в ніцшеанській філософії призвело в постмодернізмі до руйнування людських авторитетів. Тому протестний характер постмодернізму відрізнявся від протестних настроїв попередніх епох.

Термін "постмодернізм" з'явився задовго до початку цього періоду в європейській культурі. Його вперше запропонував англійський художник Джон Воткінс Чепмен. Він прагнув створення *postmodern style of painting* (постмодерного стилю в живописі), який мав би бути більш модерним, ніж французький імпресіонізм. Як філософське поняття цей термін з'явився у 1917 році у творах німецького філософа і митця Рудольфа Паннівціца. Наслідуючи Ф. Ніцше, який висловлював критику в адрес модерної культури, Р. Паннівціц ототожнював надлюдину з постмодерною людиною. Ключовим аспектом філософії Ф. Ніцше була критика культури модерну як виразу реактивної цивілізаційної сили та чинників рессентименту.

Саме ці чинники не дозволяють активній еволюції продовжуватися і реалізовувати закладену в людину потенцію надлюдини. Відмова від сформованої культури мало б стати кроком до нового етапу розвитку буття. Жодна культура, яка ґрунтується на якихось авторитетах неспроможна сприяти подальшому розвитку. Авторитети консервують цивілізацію та відіграють гальмівну роль в розвої людини. Саме Р. Паннвітц став ініціатором ототожнення ніцшеанського визволення з-під влади авторитетів та виходу з культури модерну. Нова культура, отож, повинна бути вільною від будь-яких авторитетів та ідеалів. Це – культура абсолютної свободи, культура вільного злету особистості.

У 1947 році Арнольд Тойнбі вперше окреслив терміном "post-modern" нову епоху в культурі, початок якої він вбачав у 1875 році [302, 39], літературознавець Федеріко де Оніс у 1934 році окреслив терміном "Postmodernismo" період в латиноамериканській літературі від 1905 року. Все ж в сучасному значенні термін "постмодернізм" використав північноамериканський літературознавець Ірвін Гов у 1959 році [173]. Основними дефінітивними аспектами постмодернізму стали: відмова від примату *ratio*, початок якого був закладений у Просвітництві, і від доцільної раціональності, яка розвивалася в модернізмі; розчарування в автономному суб'єкті як раціональної єдності; деструктивізм і синкретизм; толерантність, свобода і радикальний плюралізм в суспільстві, мистецтві і культурі; нове розуміння афектів і емоцій людини тощо.

Відмова від авторитетів – це та риса постмодернізму, яка знайшла своє відображення і в богослов'ї, і у філософії. Коли сьогоднішні аналітики намагаються принаймні поверхово окреслити, чим живилися світоглядно-культурні уявлення Античності, відразу ж виринають імена Платона, Аристотеля, стоїків. Коли ведеться мова про Середньовіччя, в пам'яті одразу вимальовуються постаті св. Томи Аквінського, блаженного Івана Дунса Скотта, св. Бонавентури. Якщо мова про Новий час, незмінними видаються імена Р. Декарта, І. Канта, Г.В.Ф. Гегеля. Ця закономірність ламається при аналізі

сучасної філософсько-богословської думки. Сьогодні ані у філософії, ані в богослов'ї не існує імен, які могли б стати символами епохи, немає авторитетів і героїв, немає фундаторів систем. Філософські концепції постмодерну є не масштабними системами на кшталт платонізму, аристотелізму, томізму, картезіанства чи гегеліанства. Це радше партикулярні дослідження і аналізи окремих аспектів дійсності. Якщо, до прикладу, Платон був філософом – просто філософом назагал, то Томас Кун був філософом науки, Джон Остін – філософом мови, а Річард Свінборн – філософом релігії. Спостерігається роздробленість на спеціальності. Мислителі характеризуються не як фундатори великих філософських систем, а як спеціалісти з окремих галузей філософії. Філософія набрала тих рис, якими Т. Кун характеризував протонауку: роздробленість на школи і дискусія напрямків. Середньовічний студент, вивчаючи філософію, чітко знав, що він повинен вивчати. Томізм відчиняв йому ворота до наукового світу. Сучасний студент філософії змушений маневрувати серед численних шкіл і вивчати палітру найрізноманітніших шкіл і напрямків.

Аналогічна ситуація спіткала й богослов'я. Сьогодні ані католицизм, ані протестантизм, ані православ'я не можуть похвалитися особистостями, які визначають настрої в богословській дискусії. Старий Тома припав пилом на перегорнутих сторінках історії філософсько-богословської думки; модерністи не запропонували цікавої новизни і видихнулися під тиском консервативних кіл католицизму. Нові богослови не зуміли стати одноосібними вождями думки. Католицьке богослов'я епохи модернізму було передвісником методологічних змін, які наступали. Спроби відродити схоластичне богослов'я виявилися марними, оскільки неотомізм з'явився радше як мертвонароджене дитя, аніж як вітальна концепція. Якими б рішучими не були спроби отримати, чи, краще сказати, втримати, стабільну систему думки, вони не увінчалися успіхом. Неосхоластику підтискав модернізм, який також не зміг сформувати домінанту богословської традиції. Занепад модерністських прагнень і остаточне відмирання схоластики

відкрили шлях типовому постмодерністському способу мислення.

Друга половина ХХ століття була плідним періодом в богословській дискусії католицизму. З'явилося багато креативних мислителів, творчість яких збагатила богословську думку. Проте католицьке богослов'я цього періоду не відзначилось домінуючою парадигмою, яка б визначала єдиний характер богословського мислення. Різноманітність думок показує, наскільки широкою є богословська дискусія епохи постмодернізму. В Католицькій Церкві широкого розвитку зазнали кілька напрямків, серед яких особливе місце посіли богослов'я визволення в Латинській Америці, фундатором якого став перуанський католицький священник Густаво Гутієррес; нова теологія у Франції, основи якої заклали Анрі Буляр, Марі-Домінік Шеню, Ів Конгар, Жан Данієлу, Анрі де Любак, П'єр Тейяр де Шарден та інші; трансцендентальне богослов'я, засновником якого були Жозеф Марешаль та Карл Ранер; драматичне богослов'я у країнах німецької мови, яке започаткував протестантський пастор Карл Барт, а розвинули єзуїти Ганс Урс фон Бальтазар і Раймунд Швагер; Тюбінгенська школа богослов'я, яку презентували протестантські богослови Фердинанд Крістіан Ваур, Давід Фрідріх Штраус, Йоганн Тобіас Бек, Карл Райнгард фон Кьостлін, Едуард Целлер, та католики Йоганн Себастьян фон Дрей, Йоганн Адам Мьолер, Йоганн Баптіст фон Гіршер, Франц Антон Штавденмаєр та Йоганнес фон Кун.

Протестантське богослов'я II половини ХХ століття також презентувалося низкою шкіл: Амстердамська богословська школа, основи якої закладали Корнеліс Гайко Міскотте, Франс Гентрік Бройкельман, Карель Дойрлоо, Фрідріх Вільгельм Маргуардт, Гууб Оостергуїс, Ніко Тер Ліндер, Тон Феєркамп; палео-ортодоксія у США, фундатором якої був Томас Кларк Одер; радикальна ортодоксія, заснована Джоном Мілбанком; "богослов'я смерті Бога" у США, яке презентували Габріель Ваганіан, Пауль ван Бурен, Вільям Гамільтон, Томас Алтіцер; богослов'я голокосту, розпрацьоване єврейськими

богословами Річардом Рубінштайном, Емілем Факенгаймом, Ігнацом Майбаумом, Еліцером Берковітцом, Гарольдом Кушнером, Вільямом Кавфманом, Мілтоном Штайнбергером, Ірвінгом Грінбергом, Менахемом Менделем Шнерзоном, протестантськими богословами Юргеном Мольтманном, Доротеею Сьолле, Францом Муссером та католицьким богословом Йоганном Баптістом Метцем. Названі концепції є лише невеликою частиною того розмаїття богословської дискусії, яка зародилася і розвинулася в різних християнських конфесіях після Другого Ватиканського Собору.

Окрім численних богословських концепцій епоха пост-модернізму породила низку цікавих релігійно-філософських учень. Продовженням космологічних аргументів, початок яких заклав св. Тома Аквінський, стали деякі дослідження сучасної фізики, які відіграли вагоме значення для релігійної філософії. Серед них особливе місце зайняли теорія ентропії, базована на другому законі термодинаміки, в основі якої лежать дослідження Джеймса Прескотта Джоуля, Юліуса Роберта фон Маєра, Германа Людвіга Фердинанда фон Гельмгольца та Рудольфа Клаузіуса, а також теорія "великого вибуху", запропонована Жордем Леметром, Едвінном Габбалом та Олександром Олександровичем Фрідманом. Досконалість світового ладу наштотували релігійних філософів на думку про наявність у ньому Бога як розумного дизайнера. Так в середовищі американських мислителів сформувався *Intelligent-Design-Argument*, у витоках якого стояли Філіп Джонсон і Барбара Форрест. Не менш цікавим є розвиток фізикотеології, яка почала свій шлях у XVIII столітті. Розроблені у 1974 році Бренденом Картером слабкий та сильний антропічні принципи захопили уми релігійних філософів. Каролін Френкі Девіс провела аналіз феномену чуда, який почали розцінювати як аргумент на користь існування Бога. Вона виокремила інтерпретативні досвіди (певні життєві ситуації, які інтерпретуються релігійно, наприклад, хвороба як співстраждання з Христом, видужання як чудо), квазі-чуттєві досвіди (візії, сні, голоси тощо), досвіди об'явлення (безпосереднє сприйняття

надприродної сутності), відновлюючи досвіди (будь-які релігійні досвіди, які ведуть до навернення і підсилення релігійних переконань), досвіди прикладу (прикладі віруючих людей, які впливають на релігійні переконання оточуючих), містичні досвіди (особиста зустріч з Вищою Дійсністю в молитві).

На виняткову увагу заслуговує філософська творчість сучасного британського мислителя, професора філософії релігії Оксфордського університету Річарда Свінборна. Його основна праця "The Existence of God" побачила світ в Оксфорді завдяки видавництву "Clarendon Press" у 1979 році [297]. Р. Свінборн повертається до традиційного для схоластичної філософії методу доведення існування Бога шляхом побудови доказів. Він пропонує свій доказ, який, на перший погляд, не відзначається оригінальністю. Все ж він просякнутий духом нових віянь у філософії. Філософ називає своє відкриття "cumulative case" (кумулятивний аргумент). Вже сама назва говорить про те, що його аргумент на користь існування Бога акумулює вже існуючі доводи. Р. Свінборн твердив, що жоден із наведених в історії філософії аргументів не зумів переконати атеїста, не довів істину, що Бог існує. Але, якщо усі існуючі аргументи зібрати воедино, то разом вони здатні побільшити теїстичні переконання. Р. Свінборн твердить, що ймовірність існування Бога у світлі кумульованих аргументів є вищою, ніж $\frac{1}{2}$, тобто вірити є раціональніше, ніж не вірити. Далі філософ використовує математичні розрахунки, посилаючись на Баєзіанську теорію доведення. Англійський учений Томас Баєс сформував теорему, яку в її найпростішій формі занотовують так: $P(H|E) = P(E|H) \cdot P(H) / P(E)$, де $P(H|E)$ – вірогідність гіпотези у світлі доказів, $P(E|H)$ – вірогідність того, що докази відносяться до наведеної гіпотези, тобто того, що докази (як наслідки) є неможливими у випадку хибності гіпотези, $P(H)$ – вірогідність гіпотези без урахування доказів, $P(E)$ – вірогідність того, що факти, які використовуються як докази можливі й у випадку хибності гіпотези. З теореми Баєса випливає

основний висновок: докази всякчас доводять гіпотезу, тобто підсилюють її ймовірність, і ніколи її не спростовують.

Теорема Т. Баеса широко застосовується в теорії ймовірності. Р. Свінборн скористався нею навіть у релігійній філософії. Існування Бога він узяв за гіпотезу, яка, як і будь-яка інша, підлягає доведенню. Вихідна ймовірність цієї гіпотези $[P(H)]$, на його думку, становить не менше, ніж $\frac{1}{2}$. Усі мислимі докази і аргументи Свінборн приймає за доводи гіпотези $[P(E|H)]$. Вони, як випливає з теореми, завжди доводять гіпотезу. Тому і докази існування Бога доводять гіпотезу Божої екзистенції. До того ж, чим більше доказів $[P(E|H)]$, тим вищою стає кінцева вірогідність гіпотези у світлі доказів $[P(H|E)]$. Цікавим є факт, що до доказів існування Бога $[P(E|H)]$ Р. Свінборн залічував не лише раціональні аргументи схоластики, а усі можливі резони і переживання, які приводять до віри, не залежно від їхнього раціонального статусу. Чуда, містичний досвід, сила проповіді, духовні переживання при богослужіннях, приклад святих та інших віруючих та інше теж є доказами, оскільки вони переконують у тому, що Бог існує. Для концепції Р. Свінборна характерними є кілька штрихів. З одного боку, Р. Свінборн застосовував стару ідею побудови аргументів в користь існування Бога, з іншого, він наповнив її новим змістом. Релігійна віра для нього є раціональною. Вона може бути прирівняною до будь-якої наукової теорії, і з нею слід поводитись як з науковою тезою. В цьому чітко помітні мотиви, притаманні епосі, в якій наука займає пріоритетне становище серед усіх поприщ культури. Також у концепції Р. Свінборна важко не помітити розходження з традиційною схоластичною релігійною філософією. Його аргумент не покликаний теоретизувати існуючий світ, творячи його раціональне віддзеркалення та посвідчуючи безсумнівність існування Бога. Він радше прагне переконати інших у тому, що Бог існує.

Елвін Плантінга разом зі своїми однодумцями та послідовниками нарік свою позицію "реформаторською епістемологією". Е. Плантінга називає істинні переконання, які не є

науковими, "basic believes" (базові переконання). Ці переконання на його думку є базовими, оскільки вони стоять в основі всякого пізнання та будь-якого мислення. Якщо протокольні судження неопозитивістів визнаються достовірними лише після верифікації, себто після емпіричної перевірки, а отже є результатом раціональної діяльності, то базові переконання епістемологів-реформаторів є вихідною точкою пізнання і мислення. До таких базових переконань належать і релігійні. Вони, на думку епістемологів-реформаторів, не є науковими, тому що належать до сфери віри. Все ж той факт, що вони не є науковими, не свідчить про те, що вони хибні, або позбавлені змісту. Релігійні переконання є істинними, як і інші базові переконання. Вони теж не потребують доведення. Навпаки, для нас, віруючих, тобто для носіїв релігійних переконань, вони є вихідною точкою пізнання, на основі якої ми пізнаємо усю іншу дійсність. Релігійні переконання для віруючої людини є фундаментом, на якому формується її світосприйняття. Так в рамках реформаторської епістемології ми зустрічаємо одну з можливих схем розуміння статусу віри у пізнанні. Ця схема є протилежною до схоластичної, яку вживали у Середньовіччі. Адже ж схоласти вважали, що релігійні тези потрібно доводити. Сучасні філософи релігії, як от епістемологи-реформатори, є більше свідомими своєї релігійної гідності. Якщо ми віримо, то ми маємо право міцно стояти на фундаменті своєї віри, і пізнавати все навкругне з цього фундаменту. До того ж ця позиція виражає реальний стиль мислення пересічного богомольця. Коли людина справді вірить, то для неї непотрібно доказів. Навпаки, віра стає для неї середником подальшого пізнання, основою мислення.

Ідеї, які розвивав Е. Плантінга, не слід вважати новітніми. Вони були вперше озвучені задовго до нього засновником так званої "Шотландської психологічної школи" Томасом Рідом (1710-1796), та філософами і психологами, які належали до цієї школи. Т. Рід першим почав говорити про наявність у людській свідомості системи переконань, які не піддаються доведенню. Він твердив, що такі переконання не залежать від

досвіду. Подібними твердженнями Т. Рід протиставляв свою концепцію ідеям англійських емпіристів. На жаль, ідеї Т. Ріда не зазнали розвою. Вони залишились хіба-що на сторінках підручників з історії психології. Хто б міг припустити, що про них знову заговорять через два століття, та ще й у релігійно-філософській дискусії! Реформаторська епістемологія почала новий етап у розвитку всієї філософії пізнання. Мабуть така позиція могла зародитись лише в умовах постмодернізму, коли більшість тривких основ людства стали відносними. В таких умовах виникає нагальна потреба шукати стійких основ, на яких міг би знайти спокій шукаючий розум. Реформаторська епістемологія Е. Плантаґі є лише однією з форм сучасного релігійного філософського мислення. Усі ці форми єднаються між собою однією рисою – вони використовують поняттєвий апарат теорії пізнання і приділяють їй методу велику увагу. Сучасна релігійна філософія більше не намагається довести існування Бога. Вона, відповідаючи духу часу, отримала дві нові риси, а саме: (1) постулює самодостатність релігійних суджень і (2) займається гносеологічним статусом релігійного пізнання.

В ідеях Е. Плантаґі ми бачимо яскраве вираження цих обох згаданих рис. Теза про базові переконання постулює те, що релігійні судження не потребують доведення, тому що вони є не результатом пізнання, а його вихідною точкою. Також у творах епістемологів-реформаторів ми не зустрічаємо аргументів в користь існування Бога. Натомість ми бачимо в цій концепції аргументи в користь раціональності релігійних переконань, тобто аргументи в користь того, що вірити є розумно. З іншого боку противники релігійного мислення в сьогodenній філософії також не намагаються довести, що Бога немає. Вони твердять, що релігійні судження позбавлені наукового значення, а отже вірити є нераціонально. Так у неопозитивістів Віденського гуртка ми зустрічаємо не антирелігійні аргументи, а твердження, що релігійні положення не можуть бути доведеними, а отже не можуть вважатися раціональними і науковими.

Поряд з рядом аргументів, які віддають данину часу і прагнуть довести, що вірити є розумно, існують і такі філософи, які заперечують розумність віри, не заперечуючи саму віру. Вони ставлять революційне для нашого часу, просякнутаго позитивістськими ідеями, питання: Чи повинна віра бути розумною? На їхню думку віра не має нічого спільного з науковістю та раціональністю. Вона належить до іншої ділянки людського буття. Якщо віра не є раціональною, то вона не може бути піддана сцієнтичному аналізу. Її тези не наукові, а тому не можуть бути доведеними і не потребують доведення. Одним з яскравих представників такого стилю мислення є Річард Мервін Хаєр (1919-2002). Для окреслення свого розуміння феномену релігії він застосовував штучний термін голландського походження "blik". Blik – це спосіб сприйняття чогось, який принципово не підлягає доведенню. Він не є раціональний. Це радше сфера смаку. Р. Хаєр окреслює релігійну віру словом "blik" для того, щоб підкреслити її відмінність від раціональних концептів. Своїм учням Р. Хаєр в жодному разі не намагається підважити авторитет віри. Так видається, що своєю філософією він висловлює сумнів щодо беззаперечності та всеохоплюваності науки.

Деякі вчені у своїх творах формували аргументи, відповідно до яких релігійні переконання є хибними. Зазвичай такі аргументи ґрунтувалися на якихось логічних суперечностях традиційного філософського учення про Бога. Зокрема у 1948 році Джон Файндлі сформував "ontological disproof" (онтологічний доказ не-існування Бога). Цей доказ будований на аналогічних міркуваннях, що й онтологічний доказ існування Бога св. Анзельма Кентерберійського. Дж. Файндлі твердив, що Бога немає, тому що твердження про Бога логічно суперечливі в собі. Бога традиційно сприймають як онтологічно необхідну сутність. Дж. Файндлі твердить, що в дійсності можливі тільки логічні необхідності (логічні закономірності або суперечності), які формуються в певних мовленнєвих та мисленнєвих системах. Онтологічних необхідностей немає. Тому немає і логічно необхідних сутностей. Інші дослідники звернули увагу на

суперечності в характеристиках Бога. Бог презентується як всемогутній. Проте існують такі явища, змінити які Бог не може. Наприклад, Бог не може створити круглий квадрат, не може змінити події минулого, не може здійснити самогубство. Якщо так, тоді Він не всемогутній. Позаяк всемогутність є однією з визначальних рис Бога, то якщо Він не всемогутній, то Він не Бог. Ще одним аргументом проти істинності релігійних переконань є наявність у світі зла. Якщо у світі є зло, то чому Бог його не змінить? Бог описується всезнаючим, всемогутнім, вседобрим тощо. Однак наявність у світі зла заперечує ці характеристики. Наявність зла можна пояснити так: Бог не знає про те, що є зло – тоді Бог не всезнаючий; Бог не може змінити зло – тоді Бог не всемогутній; Бог не хоче змінити зло – тоді Бог не вседобрий. Проблема наявності у світі зла є безпосередньою проблемою теодицеї, яка і зароджувалася як "оправдання Бога". Противники наведених аргументів твердять, що наявність зла не заперечує релігійних переконань про існування Бога. Зло пояснюється так: зло присутнє у світі як справедлива кара за гріхи; зло існує, щоби ми мали свобідну волю і могли обирати між добром та злом; зло існує, щоби робити нас кращими через виховання співчуття і допомоги; зло має вищі підґрунтя, про які ми не знаємо; ми ніколи не знатимемо для чого Бог допустив зло, як і спостерігач не може знати, для чого великий майстер використав ті чи інші штрихи у своєму творі. Деякі вчені твердять, що релігійні переконання про існування Бога мають природне походження. Люди вірили в Бога передовсім зі страху перед силами природи, які не могли пояснити. Тому релігійна віра є продуктом страху.

Річард Давкінс і Деніель Деннетт твердили, що релігія сформувалася в ході еволюції. Так як в ході еволюції формувалися людські гени, які передавали психосоматичну інформацію, так само формувалися і людські "меми"²¹, які передавали культурну, суспільну, мовну, ментальну і релігійну інформацію. Як сформовані еволюцією гени творять тіло і психіку

²¹ Мем – штучне слово, збудоване по схожості "ген"- "мем".

людини, так і меми творять її внутрішній світ. Навіть власне "Я", самоусвідомлення, є своєрідним мемом. Як і всі меми не відображають дійсності, а тільки інтерсуб'єктивну картину світу, так і релігійні переконання не відповідають дійсності, а є тільки нашим уявленням про неї. Релігійні переконання, при такому їх сприйманні, можуть бути навіть шкідливими, оскільки відволікають людину від справжнього природничо-наукового пізнання світу. З розвитком неврології з'явилася концепція "невротології", яка твердить, що релігійні переконання спричинюються певними електричними процесами в головному мозку.

Англійський вчений Берtrand Рассел висловив думку про те, що відсутність ґрунтовних емпіричних доказів релігійних переконань є аргументом проти теїзму. Б. Рассел і Ентоні Флю відстоювали "презумцію атеїзму", відповідно до якої атеїзм має право на існування, позаяк не існує достатньої доказової бази для його заперечення. Вільям Кліффорд у праці "The Ethic of Belief" твердив, що релігійні переконання є морально шкідливими. Стверджувати щось, що не є доведене, є морально шкідливе, оскільки такі твердження призводять до знецінення наукового ідеалу і повертають людство до варварства, в якому наукове доведення не відіграло вагомій ролі, а це гальмувало розвиток людства.

В історії філософії сформувалися три розуміння співвідношення науки і релігії: релігійні і наукові переконання повністю відмінні між собою і не мають нічого спільного; релігійні і наукові переконання повністю співпадають і разом творять єдину картину світу; релігійні і наукові переконання переплетені між собою і мають багато спільного, хоч і опираються на різні площини. Серед наведених позицій найприйнятнішою є третя. Вона пов'язує науку і релігію, проте не редукує одну до іншої.

Підсумовуючи аналіз культурологічного аспекту сучасного католицького богослов'я, можна зазначити наступне. По-перше, богослов'я початку ХХ століття опинилося в рамках цивілізаційно-світоглядного напрямку, що отримав назву

"модернізм". Дефінітивні характеристики модернізму лягли в основу католицького модернізму, тобто напрямку в католицькому богослов'ї, який прагнув узгодити богослов'я та релігійну віру з даними емпіричних наук і з новою раціональністю. Протягом кількох десятиліть нові віяння намагалися проникнути в осереддя католицизму. Однак активна та подекуди непримиренна позиція вищої ієрархії Католицької Церкви зберегла її від згубних впливів надмірної науковості. Модернізм був миттєво оголошений ерессю, яка не може співіснувати з істинним католицьким віровченням і мусить бути викорененим з храмових амвонів та університетських кафедр. Ревне бажання захистити Церкву згасло, як тільки небезпека минула. Другий Ватиканський Собор та постсоборове богослов'я – яскраві приклади успішного діалогу з наукою. Але II половина століття принесла єднання емпіричних наук і богослов'я на паритетних основах і без вираженого бажання взаємного знищення.

По-друге, богословська дискусія після Другого Ватиканського Собору протікає в умовах постмодернізму як культурного напрямку. Постмодернізму притаманний протест та нігілювання будь-яких авторитетів. Ця епоха прагнула знищити все, що стоїть на перешкоді до повної свободи. Мистецтво, література і філософія цього періоду не відзначається якимись загально відомими постатями, які б стали її символом. Якщо Античність чи Середньовіччя ідейно сформоване кількома мислителями, які зуміли не тільки залишити свій слід в історії людської думки, але й сформувати світоглядні основи подальшого розвитку людської цивілізації, то постмодернізм не має виокремлених героїв. Це – філософія загалу і хаосу. В цей період формувались численні філософські школи та мистецькі напрямки. Проте жоден із них не зайняв місце домінуючої парадигми.

По-третє, богослов'я та релігійна філософія постмодернізму відзначається тими ж самими ознаками, що й уся епоха. Було сформовано численні школи, які однак не намалювали якогось конкретного вектору, по якому мало б рухатися

сучасне богослов'я. Теологи цього періоду працюють в чітко окреслених спеціальностях і воліють радше презентувати себе як вузькі фахівці, які перфектно володіють власним предметом, аніж ставати фундаторами тотальних метаморфоз. В цю епоху з'явилося багато геніальних богословів, праці яких не лише прикрасили бібліотечні полиці, а й збагатили картину світу сучасників і змусили світ сяяти розмаїтішою палітрою. Ця епоха в богослов'ї і релігійній філософії цікава по-своєму; вона творча і багата на нові та свіжі думки. Однак в богослов'ї епохи постмодернізму, як і у філософії, мистецтві, літературі та гуманітарних науках, відсутня домінанта, яку можна було б підкреслити як визначальний атрибут богослов'я постмодерну.

1.4. Секуляризація як провідний чинник сучасної релігійності

Богословська дискусія сучасності проходить під знаком численних викликів, на які богослов'я повинно давати непрості відповіді. Християнин XX-XXI століть відчуває себе у традиційному для себе світі інакше, аніж послідовники Христа у XII-XIII століттях, але й інакше, аніж у II-III віках. Зміни, з якими зіткнулася Церква, поставила перед християнами нові перспективи, але й нові труднощі. Християни перших століть після Різдва Христового зазнавали відкритих переслідувань. За промовлене вголос Слово Христове вони ризикували стати жертвами переслідувань, і навіть бути жорстоко страченими. За відмову від виконання офіційного, приписаного імперським урядом, культу вони автоматично приймали на себе клеймо злочинців, які опинялися поза законом. Слово Христове переслідувалося як Синагогою, так і урядом Римської імперії. Апостоли знали наскільки небезпечно звіщати Євангеліє. Вони однак знали, що коли промовлять слово євангельської благовісті, його обов'язково хтось почує. Тогочасне суспільство шукало істинного Бога, було спраглим релігії, яка могла відкрити шлях до Нього. Епоха еллінізму та розвиток політичних гігантів, на кшталт імперії Олександра Македонського та

Римської імперії, вибили в людей надію на побудову ідеального полісу, як це було в античних Афінах, чи віднайдення істини, як цього прагнули античні філософи. Побачивши примарність цих надій, людство шукало Бога. І як би небезпечно було хреститися, з'являлося багато неофітів, які готові були ризикувати життям земним задля небесної вічності.

Іншою була ситуація після Медіоланського едикту, виданого імператорами Константином I Великим та Ліцинієм у 313 році. Цей документ кардинально змінив ситуацію. Християнство отримувало право вільно існувати на території Римської імперії, а християни могли вільно визнавати свою віру. А після Едикту *de fide catholica* імператора Теодозія I Великого 380 року християнство стало офіційною релігією Римської імперії. Відтоді всі європейські монархи прагнули надбати славу захисника віри. Титул імператора Риму, за модифіковану форму якого боролися правителі Західної Європи, став радше релігійним, а не політичним. Відновлення титулу у 800 році, коли Папа Лев III коронував короля франків на імператора Риму, дало можливість цій короні зберегтися аж до революцій початку XX століття. Від франків і німців корона перейшла до Габсбургів. Навіть Наполеон Бонапарт дозволив собі проголосити себе імператором французів тільки після того, як зняв корону імператора Риму з голови свого тестя, австрійського імператора Франца II²² у 1804 році. Франц II, проголосивши себе імператором Австрії, фактично вперше в історії створивши західноєвропейський аналог імператорської корони Риму. Корону Бонапартів, яка вже не звалася римською, але зберігала її дух і традицію, перейняв німецький імператор Вільгельм I Гогенцоллерн у 1871 році, а його нащадки зберегти корону до 1918 року, коли в Німеччині утвердилася Ваймарська республіка.

²² Франц II – останній імператор Священної Римської імперії, який втратив корону цієї імперії внаслідок Наполеонівських воєн. У 1804 році він проголосив нову державу – Імперію Австрію, в якій став першим імператором під іменем Франц I.

Становище Церкви в той час було домінантним, хоч і не однозначним. Від часу Медіоланського едикту Церква неодноразово була змушена відстоювати свої права в гострій боротьбі проти світської влади. Прикладом цього є такі трагічні сторінки з історії Церкви та європейської цивілізації, як боротьба за інвеституру, Авіньйонська неволя, феномен антипап, політичний аспект Реформації, Тридцятирічна війна, Kulturkampf тощо. Однак в цій ситуації Церква зберігала статус найвищої духовної влади. Незважаючи на важкі моменти минулого та криво забарвлені сторінки історії, голос Церкви промовляв до сердець людства. Переповнені храми були свідченням високого рівня релігійності. Викладання богослов'я та уроків релігії в школах і університетах стали показником присутності релігії в житті народів.

Світоглядні зміни, з якими зіткнулися християнські суспільства у XX столітті, привнесли нову дійсність. Ніцшеанський лозунг про смерть Бога, просвітницькі ідеї про відділення релігії і держави, а також нові політичні реалії, зробили колись християнський світ арелігійним. Як наслідок, сьогоднішній світ пішов шляхом розвитку абсолютної байдужості. Занепадає не тільки релігія, а й усе добре і прекрасне, яке може розвиватися виключно на основах Божого Закону. Пусті не тільки храми, а й театри і музеї, освіта зі спільного пошуку істини перетворилася у сферу послуг, в якій продаються освітні послуги і готуються вузькі функціональні спеціалісти, які під час навчання повинні отримувати не світоглядні цінності, а знання і вміння для виконання поставлених перед ними професійних обов'язків. Людство скерувало свою увагу на досягнення матеріальних і приземлених цінностей, та щоразу рідше задає собі питання про вищі цінності, які спроможні підняти людину понад її органічні потреби.

Ситуація секуляризму поставила перед Церквою нові виклики, яких християнський світ не знав досі, виклики, які не можуть зрівнятися не тільки з боротьбою за інвеституру та боротьбою проти антипап, а й в деяких моментах навіть із переслідуваннями в Римській імперії. Церкву щоразу більше

намагаються відтіснити на маргінес цивілізаційного буття, нівелюючи правами віруючих християн, утискаючи їхнє право відкрито визнавати власну віру та свідчити про свої релігійні переконання публічно. Заснований у 1925 році "Союз войовничих безбожників" став яскравим прикладом епохи. Сьогодні атеїзм не є настільки войовничим і не організовується в громадські об'єднання, проте він присутній у житті людства і впливає на суспільне життя. Крок за кроком з думок і сердець людства витісняється релігійність, а вектор розвитку з вищого і піднесеного переорієнтовується на приземлене і тваринне.

Сучасна криза релігійності і духовності стала предметом численних міркувань багатьох сучасних богословів, зокрема і Й. Ратцінгера. Займаючи важливі посади в церковній ієрархії – архієпископ Мюнхенський і Фрайзінський, префект Конгрегації пропаганди віри, і зрештою Папа Римський під іменем Венедикт XVI – він постійно зустрічався зі зміною релігійної свідомості сучасного суспільства. Він присвятив у своїй творчості багато уваги проблемам, з якими зіткнулося сучасне богослов'я. На його переконання, сучасне богослов'я переживає проблему трансформації умов і середовища свого існування. Середньовіччя, яке було періодом плідного формування християнської догматики і основ віровчення, бачило світ як сталу форму, яка, одного разу сотворена Богом, принципово не змінюється. Новий час привніс в розуміння світу багато нового. Простір і час вже не розумілися як статичні одиниці. У світогляді відродилася старий Гераклітів принцип "Πάντα ῥεῖ". Історизм Джанбатісто Віко показав плинність історії та її постійну змінність. У Г.В.Ф. Гегеля світ перебуває у постійному діалектичному розвитку. К. Маркс уявляв світ як поле розвитку матерії. Й. Ратцінгер наголошував, що "світ стає вже не міцним домом буття, а процесом, постійний розвиток якого і є рухом самого буття" [68, 31].

XIX ст. приносить ще одну світоглядну зміну. Мислителі цього часу перестають сприймати світ не тільки як стале буття, як це було в Середньовіччі, а й як динамічний процес. Для них світ стає тим, що людина може конструювати. Йдеться вже не

просто про змінне, а про змінюване. Буття зводиться до техне. Найбільшу роль тут відіграв марксизм, для якого вся матерія, яка водночас є всім сущим, твориться людиною. Лозунгом цього часу, на думку Й. Ратцінгера, є "Verum quia faciendum". Це означає, що "з середини ХІХ ст. панування факту все більше послаблюється і витісняється пануванням "faciendum", того, що підлягає конструюванню і що можна сконструювати, а тим самим панування історії витісняється пануванням "техне" [68, 32].

Загальні уявлення про світ як постійну змінність переносяться і на релігію. Античні та середньовічні уявлення про релігійну істину базувалися на тому, що вони сповіщаються про вічну та незмінну статичність, про ту сферу буття, яка за жодних обставин не підлягає змінності. Сьогодні уявлення про релігійну дійсність настільки деформуються, що навіть те, що досі сприймалося як абсолютно незмінне, опиняється змінним і невичним. Й. Ратцінгер наголошує: "Тепер хочуть спробувати звести віру вже не на рівень факту, а на рівень "faciendum", витлумачити її з допомогою "політичного богослов'я", в якості середника зміни світу" [68, 35].

Релігійна віра, на думку понтифіка, не може зайняти місце додаткового і другорядного чинника в суспільному та особистому житті. Жодна людина не може ухилитися від визначення власної позиції в релігійному питанні. На питання, вірити чи ні, повинен відповісти кожен, і тим зайняти власну позицію в проблемі віри. "Віра відноситься не до сфери того, що конструюється, і сконструйованого, хоч і торкається її, а до сфери фундаментальних людських рішень, від прийняття яких неможливо відхилитися і які по своїй суті можуть звершуватися тільки в одній формі. Цю форму ми і називаємо вірою" [68, 38]. Немає абсолютно невіруючих людей: неможна просто не вірити в Бога. Можна вірити, що Бог є і приймає участь у нашому житті, або вірити, що Його немає. Але не можна просто дистанціюватися і відмежуватися від цього основоположного для людського життя вибору.

Що сьогодні означає вірити? – основне питання в богословських творах Й. Ратцінгера. "Традиція виглядає чимось, що віджило, чимось виключно вчорашнім, а прогрес – справжнім станом буття, так що людина бачить себе такою, що живе не в традиції, не в минулому, а в просторі прогресу і майбутнього" [68, 20]. Папа наголошує на непроминаючій цінності релігійної віри. "Християнська віра має справу не тільки з вічним, яке цілковито і повністю перебуває поза людським світом і поза часом. Християнська віра скерована радше до Бога всередині історії, до Бога як людини. Оскільки вона наче перекидає міст між вічним і дочасним, видимим і невидимим і дає нам можливість зустрітися з Богом як із людиною, з вічним як із дочасним, як одним із нас, – вона усвідомлює себе як одкровення" [68, 21]. Й. Ратцінгер також критикував тих богословів, які не наважуються чітко висловити віру, а шукають можливостей вивернутися: "Інтерпретації, в результаті яких християнство позбувається реального змісту, означають, що нам бракує сміливості відповідати на питання, поставлені нехристиянами" [68, 20-25].

Схожого переконання дотримувався Р. Гуардіні. Він вважав, що культура Нового часу хибно сприймала людину, наголошувала в ній на другорядному, а не на основному: "Сьогодні стає все ясніше, що культура Нового часу: наука, філософія, виховання, вчення про суспільство, література, – неправильно бачила людину, не тільки в окремностях, а й у вихідному засновку, а тому й у цілому" [6, 132]. Вони "говорять про людину, а насправді не бачать її. Рухаються в її напрямку, але ніколи її не досягають. Оперують нею, але не можуть її охопити" [6, 135]. Джерело цієї проблеми німецький мислитель вбачав в тому, що сучасна культура перейнята масовістю. Богослов присвятив багато уваги критиці масової культури і відсутності оригінальності вираження людської сутності. У стилі Х. Ортеги-і-Гассета Р. Гуардіні вважав, що домінування масовості в сучасній цивілізації руйнує людську особистість, нівелює її креативність та перетворює її в елемент системи, в якій людина стає неспроможною відчувати особисту зустріч з

живим Богом, а лише прагне не відрізнятись від широкого загалу.

Німецький богослов Кардинал Вальтер Каспер багато уваги присвятив проблемам сучасного християнства. Як Голова Папської Ради сприяння єдності християн основний акцент його богословської рефлексії сягає проблеми екуменізму та єдності християнського світу. Однак загальна ситуація віри і сповідання християнства також не оминули його роздумів. В. Каспер, в контексті Ранерового уявлення про надприродний екзистенціал, вважав, що людині притаманно постійно запитувати. Людина перебуває в постійному пошуку вічного і непроминаючого. "Ця здатність задавати питання становить велич людини, основу її трансцендентності, тобто переступання через себе і перевищення самого себе, а також основу її свободи" [27, 7]. Отже, в основі постійного пошуку людиною вічного лежить її природна схильність, її бажання перебувати в присутності Бога, Божественне начало, закладене в людську сутність, яке перетворює живий організм в розумну та вільну істоту. В. Каспер вважає, що характеристикою сучасної культури є ніцшеанський лозунг про смерть Бога: "Слова Ф. Ніцше про смерть Бога продовжує характеризувати нашу культуру. В аналогічному смислі М. Гайдеггер говорить (вторуючи Гельдерліну) про "відсутність Бога", М. Бубер – про "затемнення Бога" в наш час. Знаходячись у стінах гестапо, протестантський богослов Д. Бонгьоффер та єзуїт А. Дельп передчували наближення безрелігійного, безбожного, віку, в якому традиційні релігійні цінності стають безсилями і незрозумілими" [27, 9]. В. Каспер посилався на Другий Ватиканський Собор, який називав атеїзм найважливішим явищем нашого часу. Це явище, на яке Церква повинна реагувати задля спасіння людства і відродження духовної культури. В. Каспер також вдається до аналізу "богослов'я секуляризації", тобто вчення І.В.Ф. Гегеля, М. Вебера, Е. Трьольча і К. Левіта, які вважали, що секуляризація є світським відображенням християнства. Секуляризація, на їхню думку, можлива тільки в рамках християнства, адже ж саме у християнстві відбулося

розмежування між *sacrum* і *profanum*. Дохристиянські релігії сприймали світ як частину сакрального, божественного. У християнстві це розмежування призвело до розділення сфер духовного і світського. Оскільки, на переконання прихильників теології секуляризації, розрізнення духовної і світської сфер відбулося саме у християнстві, секуляризм можна вважати світською проекцією християнства. В. Каспер також критикує переконання німецького філософа Ганса Блюменберга про те, що атеїзм епохи Нового часу був реакцією на середньовічне панування релігії над свідомістю людства.

Доречно і влучно В. Каспер підсумовує: "Смерть Бога веде до смерті людини, тому ми констатуємо сьогодні жахливу пустоту, смисловий вакуум і дефіцит орієнтації, що є глибинною причиною екзистенційних страхів багатьох людей. Знаком часу є не атеїзм сам по собі, а нігілізм, який з нього випливає" [27, 13].

Виклики, які постали перед Церквою сьогодні і які підмічають сучасні богослови, є вічною спокусою, яку едемський змії запропонував прародичам людського роду. Спокуса Адама і Єви змієм, яка відбулася в Едемському саду містить у собі кілька аспектів. Змії закликає перших людей з'їсти з дерева пізнання добра і зла. Перший момент спокуси полягає в тому, що прародичі людського роду отримують заклик бажати і прагнути чогось, що є заборонене, що їм не належить. Творець дарує людині можливість користати з усіх дерев саду, окрім одного, який Він резервує для випробовування людини. Зміст цього випробовування в тому, що давши людині заповідь обмежити свої прагнення, Бог дає людині можливість зробити вибір. Дотриматися Божої заповіді – означає обрати добро; порушити заповідь – означає обрати зло. Якщо би Бог не встановив заповідь, людина не мала б можливості її порушити, а отже була б змушеною бути доброю. Без можливості вчинити зло людина не володіла б свобідною волею. Звідси випливає два значення спокуси – негативний і позитивний. Негативним значенням спокуси є те, що вона штовхає людину на гріх, а відтак робить людину морально злою. Натомість позитивним

значенням спокуси є те, що вона встановлює простір морального вибору. Якщо б не було вибору, якщо б не було можливості обирати між добром і злом, тоді не було би свободної волі. Існував би тільки диктат добра, а це заперечувало б саме поняття добра. Встановлення заповіді – це дарування людині свободи волі, можливості обирати між добром і злом, між дотриманням заповіді і її відкиненням.

Змій заохочує людину заволодіти тим, що людині не належить. Саме ця спокуса згодом супроводжуватиме людину протягом всього її буття – прагнення володіти. До того ж це прагнення стимулює збільшення людських примарних потреб понад її можливості і дійсні потреби. Людина прагне володіти заради самого володіння, часто розуміючи, що володіння матеріальними благами не робить її щасливішою, а навпаки: розчиняє її у світі речей. Спокушаючи людину, змії розумів, що як тільки людина спробує заволодіти чимось, що їй не належить і не дароване Богом, вона стане рабом цих речей. Прародичі людського роду отримали від Бога все необхідне для їхньої природи. Вибір між добром і злом є насправді вибором між свободою і відмовою від неї. Коли Адам і Єва прийняли спокусу у свої серця, коли погодилися порушити першу заповідь, вони стали рабами світу речей, відмовилися від власної свободи заради примарного бажання.

Другим аспектом спокуси прародичів став заклик змія зробити гріх заради того, аби стати як боги. Сотворивши людину, Бог заклав у неї свій Образ, який привносить в людську сутність щось божественне, щось, що підносить її понад світ іманентного, до глибинної таємниці буття. Людина стає носієм частки Божества в собі. До того ж, саме ця частка Божества робить людину людиною, перетворює суму проявів багатогранності буття розумної істоти в єдність із вищим призначенням. Людина, завдяки Божому Образу в собі, і сама стає божественною. Відтоді в ній назавше присутнє щось неописанне, незбагненне, неокреслене, принципово не дефінійоване, якийсь апейрон, який і є найглибиннішим центром людськості. Парадоксально, але те, що в людині найбільш

людське, насправді не людське, а Боже. Те, що робить людину собою, не належить їй. Людина отримує, – як слушно висловився видатний богослов Карл Ранер, – надприродний екзистенціал, який скерує людську екзистенцію понад людську природу. Якщо суттю людини стає те, що скерує, тобто саме скерування, тоді людина є собою тільки в тому випадку, коли рухається до цілі свого скерування. Все, що присутнє в людині, окрім надприродного екзистенціалу, присутнє також у інших земних істот. Якщо людина приймає поклик рухатися за власним надприродним екзистенціалом, тоді людина реалізує в собі і людину, позаяк саме він і є потенційністю людської сутності, і Божественне начало, оскільки той потаємний стрижень людськості є присутністю самого Бога.

Творець не тільки дарує людині свій Образ. Він також прагне, щоби людина була на Його Образ і Подобу, тобто щоби людина не тільки зберегла можливість уподібнитися до Бога, а й уподібнювалася Йому. Отже надприродний екзистенціал людини, тобто Образ Божий, є прагненням осягнення подоби Божої, а значенням подоби Божої є повна реалізація потенціалу, що міститься в Образі Божому.

Звідси випливає, що людині природно прагнути бути такою, як Бог. Це сам Бог заклав у неї це прагнення. І саме це прагнення робить людину людиною. Спокуса змія стосувалася найпотаємнішого і наглибиннішого центру людської сутності. Змій закликав людину зробити те, до чого її закликав сам Бог – стати як Бог. Спокуса змія полягала в тому, що людина повинна була обрати хибний шлях до самореалізації. Творець прагнув, аби людина уподібнювалася до нього через розвиток її свободи і добра. Змій заохочував людину осягати шлях до обожнення через порушення заповіді, отже через відмову від свободи і добра. Змій видав зло за добро, ввів людину в оману, а людина не зуміла прогледіти за покровом добрих намірів злу суть. Людина захотіла сама, власними силами стати як Бог. Відтоді й надалі людина неодноразово приймала зло за добро. Між злом і добром тонка грань. Зло – це добро без Бога. Зло – це те, що людина вважає добром, не порівнюючи його із волею

Божою, а у власній гордості проголошуючи себе критерієм добра і зла.

Третім аспектом спокуси диявола став наголос змія на тому, що людина знатиме добро і зло, стане як бог, що знає добро і зло. Що означає у розумінні змія знати добро і зло? Чи досі людина цього не знала? Очевидно, людина знала добро, бо знала Бога, який є добром. Людина знала і зло, оскільки чула заповідь, дану Богом людині. Коли Бог заборонив людині їсти з дерева пізнання добра і зла, тоді людина мусіла зрозуміти, що порушення цієї заповіді і є зло. Однак зло ще не було присутнє у світі людини; людина його не відчувала, не переживала. Зло було відоме людині лишень потенційно. Вона знала, що воно може увійти в її життя, може стати елементом її світу, може перевернути її буття, але вона не бачила цього. Заклик змія до пізнання добра і зла людиною полягав у тому, щоби людина реалізувала потенцію зла, ввела зло у світ. Стан прародичів і їхнє відношення до зла можна прирівняти до стану здорової людини, яка знає про існування раку чи прокази, але сама ними не хворіє. Спокусу змія натомість можна прирівняти до заклику захворіти раком чи проказою, для того, щоби відчуті їхню згубну дію з середини. Піддавшись спокусі, людина впустила зло у свій світ. Вона сама стала хворою. Її знання зла й справді перейшло на новий якісний рівень: досі вона знала, що зло можливе, тепер вона знає, що воно робить з людиною.

Ставши поневоленою гріхом людина внесла у свій світ дисгармонію, яка проявилася у трьох напрямках. По-перше, людина втратила зв'язок з Богом. Вона дозволила, щоби гріх витіснив з її серця Бога, як хвороба витісняє здоров'я; вона відмовилася від свободи і добра. Людина захотіла пізнати щось нове, відчуті на собі те, що досі знала тільки теоретично. Вчинивши перший гріх, людина використала власну свободу проти неї самої, як наркоман, який роблячи все, що хоче, вводить собі ін'єкцію, а опісля вже не робить, що хоче, бо стає рабом власного гріха. Основне значення свободи – це відмова від неї самої. Прародичі людського роду, порушивши першу

заповідь, прагнули пізнати нові обрії буття. Вони зробили це хибним шляхом. Замість пізнання Бога, який є Творцем усього, і від якого вони могли пізнати істину про світ, вони обрали шлях намацування сутностей у темряві. Згодом людський розум постійно намагається намацати сутності у темряві, але те, що він пізнає назавжди залишиться лишень річчю для нас; темрява, в якій перебуває людина не дозволить їй досягнути річ в собі, як її слушно назвав Іммануїл Кант.

По-друге, людина втратила гармонію зі світом. Світ став їй ворожим. Якщо досі вона могла насолоджуватися творінням Божим, то тепер вона повинна боротися з ним за власне виживання. Якщо досі людина давала імена творінню, тобто визначала їхню сутність, то тепер вона раб творіння, бо перемінила свій надприродний екзистенціал у природний екзистенціал. Людина задумана і сотворена Богом як істота, яка повинна перевершити себе, стати більшим, аніж її прояви, більшим, аніж сума її складників. Натомість людина мінімізувала себе, розчинилася у світах, до яких належить. Змінився вектор її екзистенційної скерованості: з Бога на творіння. Замість ставати подібною до Бога, стала подібною до тварини. Тепер людина замість славити Бога, вбиває, як тварина, видирає бажане, як тварина, бореться з ближнім, як тварина. Цей стан людини Томас Гоббс слушно описав словами: "Homo homini lupus est"²³. По-третє, людина втратила гармонію сама зі собою. Вона стала ворогом сама собі. Вчинивши перший гріх, людина завдала шкоди собі. Відтоді найбільше проблем і шкоди людині завдає вона сама, тому що в її серці поселяється зло.

Проблематика, піднята сучасними богословами, відрізнялася від питань, обговорюваних їхніми середньовічними колегами. Сучасне богослов'я та релігійна філософія більше не займається доказами існування Бога, як це робили Анзельм, Альберт і Тома.

²³ Висловлювання "Homo homini lupus est" Т. Гоббса є перефразованим виразом давньоримського театрала Тита Макція Плавта "lupus est homo homini, non homo, quom qualis sit non novit".

Очевидно, що ситуація, яка склалася у філософії пізнання і науки, не могла оминати релігійної філософії. Вона підштовхнула віруючих людей, які не погоджуються з тим, що їхня віра є нерациональною, а тому позбавленою змісту, втрутитись у гносеологічну дискусію, озброїтись її поняттєвим апаратом, та виразити свою віру в таких категоріях, в яких сьогодні працює філософія та наука.

Перше питання, яке постає перед віруючими, стосується методу, за яким повинна функціонувати релігійна філософія. В XIII ст. значні середньовічні мислителі Альберт Великий та Тома Аквінський висловили переконання, що постулати віри повинні бути доведеними. Протягом довгих століть більшість філософів та богословів з ними повністю погоджувались. Схема, за якою вони діяли виглядала наступним чином: використовуючи величезну кількість доказів емпіричного, раціонального та інших характерів, намагались аргументувати існування Бога. Опісля аналогічним шляхом доводили, що саме християнство несе істинне знання про Бога.

Характерною рисою такої схеми мислення було те, що релігійні переконання були заключним висновком довжелезного і заплутаного силогізму. Засновки повинні мати два види. Перший різновид засновків силогізму, за допомогою якого доводились релігійні положення, становив набір найрізноманітніших доказів (космологічний, кінезіологічний, каузальний, контингентний, генологічний, телеологічний, біологічний, евдаймонічний...). Другий тип засновків становив контраргументи, які спростовували антирелігійні тези.

Така побудова дискусії свідчила про те, що релігійне знання розумілось як таке, що не є samozрозумілим і вимагає постійного доведення на основі даних науки. Віруючі повинні були завжди комусь щось доводити, відстоювати своє право на релігійні переконання.

В Середньовіччі, коли релігія стояла в основі суспільства, і коли секуляризація видавалась неймовірною, проблема даної позиції не була відчутною. Проте сьогодні ситуація змінилась. Настрої загалу більше не є такими однозначними.

Звідсіля і виринає думка про те, що традиційна схоластична позиція постійного відстоювання істинності релігійних постулатів не спрацьовує. Вона радше видається заздалегідь програшною. Якщо ми, віруючі, потребуємо постійно собі і комусь доводити свою віру, то мимоволі складається враження, що ми самі не є переконаними в тому, в що віримо. Якщо ми для доведення своєї віри потребуємо даних науки, то це свідчить про те, що постулати науки для нас є очевиднішими, аніж постулати віри.

При таких роздумах чітко видно очевидне розходження між живою вірою та її теоретичним оформленням схоластичними філософами. Насправді, жоден віруючий у щоденному житті не намагається доводити свою віру. Коли ми в остраху, в розпачі, у скрутній хвилині, в момент щастя, досягши мрії, чи в інших радісних або трагічних митях життя спонтанно звертаємось до Бога, або коли наше серце сповнюється втіхи і миру під час молитви, нас зовсім не цікавить, чи можемо ми верифікувати наші релігійні переконання, чи можуть вони бути зведеними до протокольних суджень, чи відповідають вони науковому критерію. Ми просто віримо; і ця віра є основою нашого подальшого мислення.

Звичайно, не можна вважати, що такі спонтанні вирази нашої релігійності є науковими. Але виникає питання: чому вони повинні бути науковими? Чи лише наукове є достовірним? Звичайно, ні! Ми постійно користуємося безліччю переконань, які ніяк не доводимо, не аналізуємо, не вивчаємо. Ми віримо, що світ існував більше, ніж кілька хвилин, віримо, що ми народились і помremo, віримо, що будинок, в якому ми знаходимось, не провалиться крізь землю, віримо, що від укусу ядовитої змії наступає смерть... Таких речей, в яких ми переконані є безліч. Ми їх не вивіряємо. До того ж більшість з них перевірити не можливо. Ніхто не може перевірити, що від укусу ядовитої змії він помре, і бути після цього впевненим, що це переконання істинне. Все ж ми віримо, що це саме так.

Незважаючи на те, що ці переконання не є перевіреними, не можна вважати їх хибними. Однак очевидно, що вони не є

науковими. Звідси видно, що існують такі істинні переконання, які не належать до сфери науки. І більше того: істинних переконань, які не належать до царини науки, є значно більше, ніж наукових суджень; ми користуємось ними частіше, ніж науковими судженнями; на відміну від наукових суджень, ці переконання є життєво необхідними. Отже, існують такі форми, які хоч і не є науковими, все ж за своєю корисністю і переконливістю переважають над науковими.

Підсумовуючи виклики, які виникли перед сучасним богослов'ям і Церквою на загал, необхідно відзначити, що релігійність у сьогоднішньому християнському світі опинилася перед проблемою вихолощення духовного життя. XX століття принесло кардинальні зміни у свідомість і світогляд християн. Акценти змінилися з духовного на матеріальне, з пошуку вічного на пошуки дочасного. Численні богослови звернули увагу на нові реалії, в яких приходиться проповідувати Христову благовість. Й. Ратцінгер, Р. Гуардіні, В. Каспер та численні інші католицькі мислителі констатують вихолощення релігійності серед народів, які ще недавно вважалися християнськими.

1.5. Проблема людини як визначальний вектор релігійної думки

Специфічною особливістю, яка визначає основний ракурс філософських розмислів у сучасному богослов'ї, є антропологічна призма, через яку філософи і богослови епохи після Другого Ватиканського Собору були схильні бачити світ. Формування антропологічного ракурсу обумовлювалося низкою філософських напрямків, які сформувалися у XX столітті та мали неабияких вплив у філософській дискусії. Для богослов'я ці філософські тенденції стали платформою для подальшої інкультурації. Церква у своїй проповіді вічних істин, закладених у Святому Письмі, промовлених в об'явленні через богонатхненних осіб обох Завітів, та передовсім через Воплочене Слово Христа, вимушена постійно враховувати

культурні та світоглядні тенденції, щоби її звернення до людства і світу були зрозумілими адресатам. Це зумовлює постійні пошуки нових виражень доктрини віри та способів богословського мовлення. Антропологічний ракурс сучасної філософії якнайкраще підходить для християнської проповіді, позаяк людина повсякчасно перебувала в центрі християнського віровчення. Христос став доступним людству виключно завдяки прийняттю людської природи і промовленому людському слову. Напевне жодна релігія світу, окрім християнства, не підносить людину так високо – аж до злиття Божественної і людської природ в одній особі.

Особливий внесок у розвиток сприйняття богословських правд, що базуються на антропологічній платформі, здійснив езуїтський богослов Карл Ранер. Він зумів синтезувати у своєму науковому доробку величезний спектр філософських напрацювань, серед яких особливо визначальними для його богословствування стали здобутки схоластики, критичної філософії німецького Просвітництва, сучасний йому екзистенціалізм. В богослов'ї К. Ранера визначником людської сутності є закладене в підоснову людини її скерування до Божественного. "Людина стала головною точкою відносин, наче "міра" всього" [272, 20].

Для К. Ранера людина постає передовсім особистістю, здатною до суб'єктивного споглядання світу та вільного руху до Абсолюту. Особистісність людини є не засновком подальших рефлексій, а висновком трансцендентного досвіду. Людина є особистістю тільки тому, що вона здатна скеровувати свій екзистенційний вектор до Бога. Будь-які інші характеристики людини не спроможні визначити її сутності настільки ж достеменно, як людська можливість спілкування і особистісного контакту з Богом. Тільки людина спроможна до контакту з Богом, а отже, тільки можливість цього контакту виокремлює її з-поміж всього органічного і неорганічного світу. "Людина є сутнісно двозначною. Вона завжди є поставленою у світі і завжди понад ним" [260, 405].

При цьому К. Ранер наголошує на тому, що визначальною для людської особистості є можливість трансцендентного досвіду, а не сам досвід. Оскільки людина характеризується свобідною волею, вона спроможна вільно обирати між переживанням вищого досвіду, або ж його відкиненням. Слово Боже промовляється до "доброї волі слухача" [62], тобто людина може відкривати на нього своє серце і душу, або ж уникнути контакту з Божеством.

К. Ранер, аналізуючи передумови людини, тобто те, продуктом чого людина є, розмежовує її сутнісні та неістотні характеристики. Серед передумов людської екзистенції присутні фізичні, біологічні, соціальні, історичні, культурні, лінгвальні тощо. Проте жодна з них не проникає в глибину людської есенції, та не є для неї дефінітивною. Людину не можна редукувати виключно до фізичної матерії, з якої утворене її тіло, до організму, в якому звершуються її біологічні процеси, до соціуму, який визначає її світоглядні архетипи, до культури, яка визначає її місце у світі, до мови, яка розкриває людину для оточення і оточення для людини. Людина принципово якісно перевищує суму її складників. Весь набір емпіричних описів людини не спроможний в сумі дати людину.

Це означає, що сутністю людини є щось, що не підлягає емпіричному вивченню, що залишається поза зором наукового пізнання. Воно перевищує будь-яку людську пізнавальну здатність. К. Ранер охарактеризовує дефінітивний чинник людської сутності як трансцендентний екзистенціал. В цьому терміні він застосовує напрацювання людської думки та використовує їх для інкультурації християнської істини про людину. "Ранер робить основний наголос на доказі абсолютної трансценденції людини, її абсолютної відкритості буттю" [33, 118].

Поняття трансцендентного було відомим ще в античності, проте в цей час воно ще не мав філософського значення. Однак те філософське значення, яке згодом було виражене цим терміном, сформувався вже в цей час. Найбільше до цього приклався Платон, вчення про ідеї якого виразили поняття трансцендентності, хоча ще не сформувало відповідного

терміну. В теорії пізнання Платон сформував учення про перебування людської душі у світі ідей, в якому вона споглядала ідеї, чисті форми речей. Потрапивши у тіла, душі, оглядаючи речі та пригадуючи загальні ідеї, пізнають сутності речей. Тому людина спроможна пізнавати загальні сутності, споглядаючи одиничні речі. Оскільки пізнання світу людиною ґрунтується не на іманентних речах, а на ідеях, які перебувають поза досвідним світом, це пізнання є трансцендентним.

Вперше у філософсько-богословському контексті поняття трансцендентного використав св. Августин для означення найглибшого проникнення людського пізнання, що не підлягає вираженню людським категоріальним апаратом [118, 1043]. Св. Тома Аквінський вводить цей термін в богослов'я, стверджуючи, що предметом богослов'я є абсолютно трансцендентне, в дусі Анзельма Кентерберійського – "те, в порівнянні з чим, ніщо більше не може бути помисленим" [85, 80]. Іван Дунс Скотт називає метафізику *scientia transcendens* (трансцендентною наукою), проте його міркування базувалися на філологічній помилці. Він хибно переклав грецьке слово "μεταφυσική" латиною як "*scientia transcendens*". У філософії Нового часу поняття "трансцендентне" визначається під впливом філософії Імануїла Канта, для якого трансцендентне – це те, що знаходиться поза сферою досвідного пізнання [190, 19].

В німецькому ідеалізмі під впливом філософії Гегеля поняття трансцендентного зникає, оскільки, на його думку, все суще є вираженням єдиного Абсолютного Духа. На противагу гегеліанському розумінню паніманентності поняття трансцендентного у філософію повертає основоположник екзистенціалізму Сьорен Кіркегаард, для якого царина Божественного може пізнаватися тільки вірою, а тому є трансцендентною для людського досвіду. Карл Ясперс використав поняття "трансцендентне" у трьох значеннях: буття як трансцендентне всього трансцендентного [177, 109], трансцендентність іманентних сутностей [177, 109] і трансцендентність як характеристика Бога [274, 106].

Так поняття трансцендентного протягом століть поступово переходить з характеристики позадосвідного як такого в позадосвідне для людського пізнання. Саме тому німецький соціолог Ніклас Люманн характеризує трансцендентне в релігійному контексті як завдання напрямку до чогось, що є за межею [225, 77], а німецький філософ Ернст Тугендгат стверджує, що у посткантівській філософії метафізичне поняття трансцендентності Бога розуміється крізь призму антропологічної іманентної трансцендентності [303, 21].

К. Ранер пов'язує поняття трансцендентності чи надприродності з новітнім для філософії поняттям екзистенціала, впровадженим у філософську термінологію Мартіном Гайдеггером [87, 54]. В його концепті екзистенціал – це вираження, самовизначення тут-буття (Dasein). "Протестанти глибше сприйняли песимістичні погляди Гайдеггера на людське життя, в той час як католицькі автори, передовсім Ранер, основну увагу звернули на метафізичну сторону" [83, 304]. В богослов'ї К. Ранера основною характеристикою людини є її скерованість до Бога. Завдяки трансцендентному екзистенціалу людське Dasein скероване поза сферу емпіричного досвіду пізнавальної здатності людини.

Оскільки трансцендентний екзистенціал скеровує людське буття поза царину емпірії, дефінітивний чинник людини не піддається описам і визначенням, на відміну від іманентних аспектів, продуктом яких є людина. Те, що робить людину людиною, є таємницею для самої людини та не підлягає схопленню поняттєво-термінологічним апаратом людських розуму і мови. Проголошуючи "трансцендування до таємниці" сутність людини, Ранер і саму людину визначає як "таємницю" [51, 75]. Людина стоїть перед таємницею буття, яке є не тільки буттям навколишньої дійсності, а передовсім її власним буттям. Те, що закорінене у найглибинніших закутках її сутності, що найбільш іманентне їй, що вповні визначає її, є водночас найбільшою таємницею людського буття, трансцендентним щодо неї. Саме до нього скерована людина як власним буттям, так і притаманною їй пізнавальною спрагою.

Присутність трансцендентного екзистенціалу в людині робить на думку К. Ранера кожна людину християнином. Оскільки в кожній людині наявний проблиск Божества, а людська сутність скерована до Бога, людина не може відкинути цей есенційний аспект свого буття. Наголошуючи на наявності трансцендентного екзистенціалу в кожній людині, К. Ранер у своїх розмислах рухається в єдиному руслі з міркуваннями античної Стої. Стоїки дотримувалися переконання про те, що все у світі сповнене розумним сім'ям, яке робить кожна річ інтелігібельною, тобто пізнавальною, а людський розум завдяки розумному сім'ю отримує здатність до пізнання сутності речей. В цьому самому руслі просувалися і міркування олександрійського єпископа св. Тита Флавія Климента, який твердив, що Бог готує кожна людину і кожна культуру до прийняття Христа. Якщо єврейський народ готувався до приходу Месії через Боже об'явлення у Старому Завіті, то інші культури пригтовляються через власні напрацювання. Це уможлиблюється через присутність розумного сім'я в кожній людині і всякій культурі.

Наявність трансцендентного екзистенціалу в людській істоті не заперечує свободи людини, яка може його реалізувати у власному житті, або ж відкинути і оминати. Ті люди, які реалізують присутність Христа у своєму житті, є практикуючими християнами. Натомість тих, хто оминає досвід Христа, К. Ранер називає "анонімними християнами" [316, 86]. Вони є християнами за своєю сутністю, проте цей духовний потенціал залишається ними не реалізований. В цьому і полягає зміст анонімності їхнього християнства. І знову, позиція інсбрукського богослова йде в річищі патристичної думки, де ми знаходимо схожі міркування у творах Тертуліана, для якого "душа по природі християнка". Навіть якщо душа не зреалізує своє потенційне християнство і залишиться згідно свого особового вибору відчуженою від Христа, вона завжди буде християнкою за своїм сутнісним визначенням. "Богослов'я Ранера – це "трансцендентальне богослов'я"; воно наполегливо

запитує про можливість людини розмірковувати про Бога" [89, 438].

Основною характеристикою людини є її принципова свобода. К. Ранер піднімає проблему свободи людини в контексті його богослов'я. Якщо людину сприймати фрагментарно, тобто як суму чинників, продуктом яких вона є, тоді питання людської свободи залишатиметься немислимим. Який аспект людської дійсності ми б не проаналізували, повсюди помічаємо тотальну залежність людини. У психології людина постає повністю залежною від своїх психічних переживань та їхніх наслідків, які визначають хід людського життя та позбавляють людину права вільного корегування життєвих ситуацій; в біології людина є лише результатом життєдіяльності свого організму, який детермінує людину у всіх її проявах; в культурології людина виступає плодом креатури культури, до якої належить; в епістемології людина перебуває під постійним визначальним тиском парадигми в кунівському значенні [208, 186] або колективу мислення у флексовому розумінні [143, 68].

Отже, жодна характеристика людини не може виражати її свободи. Людина в тих аспектах, продуктом яких вона є, залишається детермінованою сутністю, яка перебуває під постійним визначальним тиском свого природного фатуму. Для К. Ранера людина є свобідною тільки в тій мірі, в якій вона перевищує свої природні характеристики. Присутність Божого світла як трансцендентного екзистенціалу в людині підносить її понад природну детермінацію. Оскільки людина є людиною виключно завдяки Божій присутності в ній, то й її свобода була б немислимою поза розумінням людини як особливого Божого творіння.

В К. Ранера "неуявність і неохоплюваність Бога позначається як "таємниця"" [237, 151]. Людина перебуває в постійному стоянні перед Абсолютною Таємницею, яку не може пізнати, охопити розумом чи дефініювати. Однак ця Таємниця є визначальною для людини в усіх її антропних принципах. Таємничість джерела людського буття визначає не тільки непізнавальність Бога, а й непізнавальність людини. Якщо

джерелом людськості людини є Бог як Таємниця, тобто Бог, завдяки якому людина є людиною, є непізнавальний, то людина ніколи вповні не розкриє свою сутність, а тому людина сама для себе завжди залишатиметься таємницею. Два основні питання, які цікавлять людину – підстава свого буття, і власна сутність – ніколи не відкриються людині вповні, проте й не залишатимуться цілковито закритими. Людський розум побудований так, що він завжди шукатиме відповідей на питання, які його екзистенційно цікавлять. Це ще одна невід'ємна риса людини – прагнення пізнання. Пошуки людиною відповідей на основоположні для неї питання завжди даватимуть поштовх для розвитку найрізноманітніших антропологій та низки експлікацій Таємниці Бога і похідної від неї таємниці людини.

Основною рисою богослов'я К. Ранера є антропологічний підхід, який для нього був єдиною можливістю знайти підхід до Бога і людини. Тому важко не погодитися зі словами: "Він ставить своєю ціллю показати, що повсякденний універсальний людський досвід неможливо осмислити без святої трансцендентної таємниці під назвою "Бог", а Святу Таємницю Бога людина пізнає кожного дня через своє історичне оточення" [10, 181].

Дуже схожій позиції дотримувався ще один єзуїт Емеріх Корет, який, як і К. Ранер, викладав на факультеті католицького богослов'я Іннсбрукського університету Леопольда-Франца та мешкав у тому самому іннсбрукському єзуїтському монастирі, що й К. Ранер. Е. Корет завжди залишався філософом, на відміну від богослова К. Ранера. Однак їхня ідейна спорідненість дуже висока. Те, про що К. Ранер говорив у богослов'ї, Е. Корет висловлював у філософії. Для Е. Корета "людина у своїй духовно-особистійній сутності трансцендентна, але як дух у тілі, у світі, в історії рівно ж зв'язана іманентністю, в той сам час перевершуючи останню" [39, 195]. Ця чітка дефініція людини якнайкраще викладає позицію Е. Корета. Він, як і К. Ранер, розуміє людину як таку, що перевищує світ, у якому перебуває. В людині відбувається

найбільший парадокс буття: вона є трансцендентною, тобто перевершує світ, перебуває поза ним і спостерігає за ним із віддаленої позиції, і водночас вона іманентна світові, тобто перебуває у світі, який її обмежує, та встановлює власні межі людської реалізації. Ця антиномія є причиною унікальності людини, загадки і таємниці, про яку ще Блез Паскаль писав: "Людина – всього лиш тростина, найслабша в природі, але це мисляча тростина. ... якщо би Вселенна її знищила, людина все ж залишалася би більш гідною, аніж те, що її вбиває, бо вона знає, що помирає, тоді як про перевагу, яку над нею має Вселенна, вона нічого не знає" [55, 298-299].

Саме трансцендентність людини уможлиблює їй пізнання Бога. Якщо би людина повністю належала світові, в якому вона існує, якщо б її сутність вичерпувалася складниками, через які вона виражається, тоді вона була би неспроможною піднятися понад світ; неможливим було би не тільки пізнання Бога, а й пізнання всього світу. Щоби пізнати світ як суще, щоби сприйняти його як цілісність і не розсіятися в потоці емпірії, людина повинна оглядати його лише з певної відстані. Якщо людина може піднятися понад її світ і так його охопити єдиним поглядом і цим уникнути партикулярного розсіювання, то Бога людина охопити не може. Вона може лише про Нього запитувати. Однак вже сам факт можливості питання робить людину спроможною до контакту із Божеством. Намагаючись, хай навіть марно, пізнати Бога, людина підноситься понад свій світ. "Пізнання Бога яким би це не було шляхом, навіть лише запитуванням про Бога, можливе лише тому, що обмежений дух, хоч і зв'язаний світом досвіду, сутнісно перевищує останній в напрямку до абсолютного і безконечного буття" [39, 207].

Як філософ, Е. Корет не оперував даними одкровення. Тому він не міг говорити з висоти релігійних істин. Він стояв на позиції досягнень людського розуму. Але вже в цих умовах він підійшов до основних тез, які його колега К. Ранер висловив у богословських трактатах. Антиномія людини в тому, що вона й у світі, і поза ним; іманентна і трансцендентна щодо

нього. Кожен рух мусить мати свою ціль. Трансцендентність передбачає рух людини поза себе. Її ціллю може бути тільки те, що є поза світом, наддосвідне абсолютне буття, тобто Бог. Якщо б не було Бога, то не було би і цілі до якої може рухатися людина. А тому не було би й руху. З міркувань Е. Корета випливає, що без Бога людина не могла би підноситися понад світ, а тому розчинялася б у своїй іманентності, зводилася б до тих складників, продуктом яких вона є. Без можливості піднесення духа поза межі світу неможливе пізнання світу як буття, єдності, істини і краси.

Позиція Е. Корета живиться двома джерелами багатств людської думки: неосхоластикою і кантіанством. Від неосхоластики Е. Корет перейняв інкультураційне завдання, а від І. Канта філософський підхід та ідею апіорного знання. Для Е. Корета людина спроможна пізнавати вище буття лише завдяки апіорно притаманній їй здатності. "Лише оскільки обмежений дух сутнісно – а ргіогі – звершує себе в горизонті буття, він відноситься до абсолютного і безконечного буття, він завжди перевищує обумовлене і обмежене, скеровуючись до безумовного і безконечного" [39, 208]. Е. Корет виражає цими словами думку, що дух володіє апіорною можливістю осягнення вищого буття. Те, що дароване людині а ргіогі, є її даністю, потенціалом, а не готовим результатом. Ця ідея відвічно присутня у християнстві. Серед перших фраз Біблії присутній опис створення людини. Бог вирішує створити людину на Свій образ і подобу [72, Бут. 1,26]. Однак в самому описі творіння сказано, що Бог створив людину тільки на Свій образ [72, Бут. 1,27]. Дивним чином зникає поняття подоби. В традиції Церкви вкоренилося таке розуміння цього біблійного пасажу: Бог бажає бачити в людині Свій образ і подобу. Він вкладає в неї образ як потенціал, та очікує, що вона, реалізуючи його, розвине в собі Божу подобу, тобто уподібниться до Нього. Такий біблійно-патристичний опис акту і потенції людської екзистенції яскраво присутній також у К. Ранера, в якого він виражається як трансцендентний екзистенціал.

Для Е. Корета Бог є альфа і омега людини. "Він, якщо існує обмежене суще, є його першою причиною і тому також його останньою ціллю; лише в Богові воно знаходить зміст власного існування" [39, 219]. При цьому процес від альфи до омеги не можна розуміти пантеїстично-еманаційно, як це було в неоплатонізмі. Сучасне богослов'я, ведучи мову про вираження Бога в людині та про піднесення людини до Бога, чітко розмежовує Бога і людину, уникаючи сприйняття бого-людського контакту як еманачію та теозис крізь етапи 'év- νούς- πλέμα у Плотина чи Еріугенові *natura non creata creans, natura creata creans, natura creata nec creans та natura non creata nec creans*. Контакт Бога і людини можливий лише на рівні особового спілкування, який безперечно спричинює і природні наслідки, оскільки тільки Бог є джерелом людськості людини. "Неможливо серйозно та істинно говорити про людину, не говорячи про Бога, бо відношення до Бога конститує справжню сутність людини" [39, 181].

Розуміння пізнавальної здатності людини як виразника її трансцендентності є характерною рисою богословствування також Вальтера Кардинала Каспера. У своїй праці "Бог Ісуса Христа" Кардинал наголошує, що питання постійно супроводжують людину. "Ця здатність задавати питання складає велич людини, основу її трансцендентності" [27, 16]. Здатність задавати питання до світу передбачає спроможність людини підноситися понад світ і споглядати його зі сторони [231, 7]. Якщо би людина була виключно внутрішньосвітовою сутністю, то вона не змогла б власним поглядом охопити світ як цілість. Питання про Бога є єдиним можливим способом розумового контакту з Ним. Людина запитує про Нього як про першопричину і першооснову всього. Позаяк Бог завжди залишиться абсолютною Таємницею для людини, вона ніколи не знайде відповіді на свої питання, інтенцією яких є Бог. Однак вже сама постановка таких питань здатна піднести людину до Абсолюту, здатна виїняти її з оков іманентності, здатна дарувати людині її специфіку як антиномічного сущого, яке є у світі і водночас йому не належить. Тому саме Бог як ціль запи-

тування людини, яка завжди залишатиметься Таємницею, привносить в людину те особливе, що відрізняє її від усього, що належить світові, або інакше: робить людину людиною.

Аналізуючи стан людини в сучасному світоглядному хаосі та дискутуючи проти атеїстичних напрямків новочасної філософії, В. Каспер спробував окреслити наслідки атеїстичної сентенції Ф. Ніцше "Бог помер", ціллю якої є відмова людини від Бога і видалення з людського буття всього, що пов'язане з Богом. Оскільки причиною людськості людини є Бог, то "смерть Бога веде до смерті людини. Тому ми сьогодні констатуємо жадливу пустоту, змістовий вакуум і дефіцит орієнтації, що є глибинною причиною екзистенційних страхів багатьох людей" [27, 37]. Виключення Бога з життя людини нищить і саму людину. Першим кроком до зникнення людського з людини є внутрішня духовна пустка, втрата сенсу, яка, за влучним висновком В. Каспера, супроводжує людину постмодерну, для цивілізації якої лозунг Ф. Ніцше ризикує справдитися.

Ідея Бога як Таємниці, яка наповнює змістом людину та її внутрішній світ, притаманна іннсбрукським мислителям К. Ранеру та Е. Корету не як ексклюзивна риса тільки їхньої богословської концепції, а радше претендує на статус тенденційної характеристики богослов'я після Другого Ватиканського Собору. Ця тема яскраво присутня і в богословських напрацюваннях Йозефа Ратцінгера – Папи Венедикта XVI. Цей богослов поставив у центрі своїх міркувань поняття віри. Віра не є довільним атрибутом, який лише вносить певні фарби в життя людини. Вона є неодмінною акциденцією людського буття, з яким кожна людина обов'язково стикається на рівні життєвого сенсу. Кожна людина неодмінно опиняється перед вибором релігійної віри, і неодмінно вірить або у Бога, або ж вірою відмовляється від Нього. "Віра відноситься не до сфери конструйованого і сконструйованого, хоча і торкається її, а до сфери фундаментальних людських рішень, від прийняття яких неможливо ухилитися" [68, 39].

Вибір на рівні віри не є партикулярним, тобто охоплює не лише якусь вузьку царину приватного життя. Вона обіймає весь екзистенційний фундамент людського буття і стає вихідною точкою для всього ментального, світоглядного, культурного, філософського поля. Людина, обираючи між вірою або її відкиненням, обирає не тільки власне ставлення до релігії, а основу, на якій буде власну життєву позицію. У світлі віри людина бачить дійсність. Тому віра не зводиться до знання і не співмірна з ним [68, 39]. Будь-яке знання формується на якійсь світоглядній основі. Людина бачить світ не безпосередньо: між суб'єктом і об'єктом пізнавального процесу знаходиться проміжна ланка, яка уможливорює їхній контакт, перетворює хаос навколишності в інтелегібельні гешталти, формує цілісні образи дійсності. Ця проміжна ланка, за визначенням Томаса Ріда та Елвіни Плантінги, є *proper basic beliefs* (присущими базовими переконаннями) усього пізнання, а тому не можуть охоплювати всі, без винятку, людські вияви. Вибір в царині віри надає зміст, внутрішнє обґрунтування і стимул всій діяльності людини.

Віра породжує розуміння. Й. Ратцінгер наголошує: "Форма, в якій людина зберігає відношення до істини буття – це не знання, а розуміння: розуміння смислу, якому вона довірилася" [68, 44]. Цією тезою богослов підкреслює розрізнення між знанням, яке будується внаслідок контакту з дійсністю, і розумінням, на якому ґрунтується характер цього контакту. Доступ до дійсності завжди ґрунтується на певних засновках. Людина в процесі пізнання ставить перед дійсністю питання. Кожне питання містить у собі два аспекти: тема – елементи питання, які відомі автору на момент його формування, і рема – елементи, які автору невідомі і які він намагається дізнатися, отримавши відповідь на ним поставлене питання. Темою питання про основні філософські категорії, які не підлягають чіткому визначенню за допомогою реальної дефініції, є віра як екзистенційне самовизначення людини.

Якщо віра не є знанням, то її сутність вимагає окреслення. Папа Венедикт XVI запропонував специфічне

окреслення віри як спілкування. Вона є "віднайденням якогось Ти" [68, 46]. Відповідно, віра базується на не даних апостеріорного досвіду і, навіть, не на ідеях апріорного просвітлення, як у випадку знання. Вона відбувається в умовах особового спілкування. Ця особливість віри в концепції Й. Ратцінгера відкриває нові горизонти його богослов'я. Спілкуватися може тільки особа і тільки з особою. Учасником спілкування не може бути бездушна, нежива істота. Особа може відкривати собі іншу особу двома шляхами: накопичуючи знання про неї, або спілкуючись із нею. В першому випадку суб'єкт сприймає іншу особу як об'єкт пізнання, він не вникає в її глибинну суть, а лише категоріально схоплює її акциденції. У другому випадку особа вникає в глибину іншої особи; вона не пізнає її зовнішні вираження, не отримує знання про неї, однак відкриває для себе її внутрішній світ. Ці категоричні відмінності виражають сутність віри як спілкування.

Релігійна віра вимагає Бога як особу і людину як особу. Оскільки людина спроможна вірити, то ця її особливість підносить її понад матеріальний світ. В цьому моменті розуміння Й. Ратцінгером можливості віри близьке до трансцендентального екзистенціалу К. Ранера. В обох мислителів людині притаманна якась особливість, яка скеровує її до Бога, і завдяки цьому скеруванню людина може піднятися понад світ своєї присутності. Водночас розуміння відношення людини і Бога як спілкування Я і Ти показує близькість концепції Й. Ратцінгера з екзистенціалізмом кшталту Мартіна Бубера, в якому категорія спілкування є конститутивним чинником дефініювання людської сутності.

Віра не є знанням; вона не дає категоріальних і тематичних результатів. Тому вона завжди міститиме в собі елемент Таємниці. Бог відкривається людині як особа, а вона не може бути охопленою розумом. Особу неможна знати, її можна лише розуміти. Тому релігійна віра не творить опис Бога, не зводить Його до об'єкту пізнання. Вона відкриває Бога як особу тільки особі людини, відкритій для слухання. Бог

залишається для людини Таємницею, яку людина ніколи не пізнає, проте завжди має можливість з нею спілкуватися. Якщо Бог є Таємницею, оскільки Він відкривається особистісно, а людина, щоби увійти у спілкування також повинна відкритися особистісно, тоді у спілкуванні віри Бог і людина схожі своєю особовістю. Позаяк особа завжди закрита перед категоріальним пізнанням, тоді вона постає перед активним розумом як таємниця. Так, з розуміння Бога як Таємниці, випливає висновок про таємницю людської особи.

Підсумовуючи аналіз антропологічного фокусу богослов'я після Другого Ватиканського Собору в німецькомовних країнах на прикладі напрацювань кількох богословів, а саме Карла Ранера, Емеріха Корета, Вальтера Каспера та Папи Венедикта XVI – Йозефа Ратцінгера, можемо зробити висновок про наявність у ній кількох тенденційних тез, які притаманні радше духу цього типу богословствування, аніж окремим мислителям. Це – спільний знаменник богословських концепцій сучасності, який сформувався як спосіб інкультурації Христової вістки в сучасному світі.

Першою і найбільш принциповою рисою сучасного богослов'я є трансцендентально-антропологічний підхід. Світоглядні зміни цивілізації, які вкоренилися у філософії екзистенціалізму та виразили дух часу, сформували також платформу для інкультурації Христової благовісті у сучасному світі. Ці напрацювання сьогодення стали адекватним ключем для тлумачення богословських істин одкровення. Використання цього підходу показало геніальність богословської еліти, яка зуміла використати для справи спасіння сучасні філософські та світоглядні трансформації не гірше, ніж це у свій час здійснили Отці Церкви на межі Античності та Середньовіччя і схоласти в епоху повного домінування християнства в європейській культурі. В сучасному богослов'ї місцем зустрічі Бога і людини став внутрішній світ людини, центр людської особистості, в якому Бог звершує Своє перше об'явлення і надає зміст усьому сущому.

Другою тенденцією, що спостерігається в сучасному богослов'ї є постулат про Бога як джерела людськості людини. Богослови сходяться на думці про те, що людина не вичерпується низкою редуційних антропологій, які сприймають її фрагментарно і партикулярно. Людина сутнісно перевершує все те, продуктом чого вона є. В ній міститься щось, що не може бути дефініюваним за допомогою іманентного світові родового поняття, щось, що є в людині, формуючи їй притаманну специфічну трансцендентність, і водночас охоплюючи людину своєю безмежністю, виймає її з цього світу. Цією сутнісною особливістю людини є присутність у ній Бога.

Третьою характеристикою є розуміння Бога як Абсолютної Таємниці, яка і людину робить таємницею. Людина в силу своєї природної необхідності може і мусить постійно задавати питання про її вищий сенс, про підставу буття, про власну сутність, про Бога. Ці питання ніколи не отримають відповідь, оскільки вона обмежила б Бога, який є принципово безмежний. Людина запитує про те, на що немає відповіді. Зрештою відповідь не принципова. Вже сам факт, що людина запитує про підставу буття, виймає її з іманентного світу, підносить до Бога як до Абсолютної Таємниці, яка відкривається людині виключно в некатегоріальному і нетематичному особистісному спілкуванні. Завдяки цьому контакту людина входить в Таємницю Бога, і цим відкриває власну таємничість. Все, що підлягає дефініюванню, необхідно належить до світу категоріального досвіду, а тому не може підноситися до Таємниці Бога як підстави буття, не може дистанціюватися від іманентності та споглядати світ як цілість. Таємничість Бога і таємничість людини творять діалектичну пару взаємообумовлених елементів: тільки завдяки тому, що Бог як абсолютна трансцендентність входить в особистісний контакт з людиною, вона підноситься понад світ, і може запитувати про Бога і про світ; тільки завдяки тому, що людина запитує про Бога, не отримуючи на свої запитання відповідей, Бог постає перед людиною як Абсолютна Таємниця.

1.6. Наука і богослов'я: конфронтації і компроміс

Співвідношення віри і розуму – це актуальна проблема релігійної філософії ще від Середньовіччя. В епоху Просвітництва ця проблема піднімається з новою силою. Просвітництво піднесло розум на п'єдестал найвищої цінності. З позицій розуму просвітники оцінювали і критикували все надбання людської культури. Ідейні впливи просвітників помітні й у ХХ столітті. Одним із найвагоміших напрямків філософського мислення, сформованого після згасання просвітницької наївної віри у всемогутність розуму та романтичного уповання на дух людини і народу, стала філософія науки, яка розвивалася передовсім у німецькомовному просторі, а тому мала неабиякий вплив на богослов'я Німеччини, Австрії і Швейцарії. Окрім цього Церква була змушена давати відповіді закидам, які лунали від атеїстично налаштованих філософів науки.

Фундаментальний дух всьому розвитку філософії науки ХХ століття завдав Віденський філософський гурток. Сформований у 1922 р. віденським професором філософії Морітцом Шліком (1882-1936) та двома його студентами Гербертом Файглем і Фрідріхом Вайсманом, Віденський гурток об'єднав чимало науковців різноманітних галузей. Традиція історії філософії окреслила їхні погляди назвами "неопозитивізм", "логічний позитивізм" та "логічний емпіризм" – термінами, які з'явилися у середовищі учасників Віденського гуртка у 30-х роках минулого століття [205, 1122]. Головні філософські ідеї Віденського гуртка презентував Рудольф Карнап, зокрема у своїй основній праці "Logische Aufbau der Welt" ("Логічна надбудова світу") [124] та Отто Нойрат. Про цих двох учених М. Гаєр влучно висловився, характеризуючи постать Р. Карнапа: "Якщо Нойрат був динамічним, світоохоплюючим, рушійним мотором наукового світогляду, який можна назвати емпіризмом, то його соратник, який приніс Віденському гуртку логічний профіль, став міжнародно визнаним репрезентантом саме логічного емпіризму" [151, 28].

В основу неопозитивізму Віденського гуртка лягли не готові інформативні шаблони, а новаторський метод. Саме на

цьому мислителі наголошували у своєму Маніфесті: "Наукове світосприйняття характеризується не так окремими тезами, як скоріше основоположними налаштуваннями, точкою зору, напрямком дослідження" [314, 15]. Під впливом аналітичної філософії мови Л. Вітгенштайна, Б. Рассела, Г. Фреге неопозитивісти бачили ціль свого філософствування, як слушно зазначив виходець із цієї школи, австрійський професор, єзуїт Едмунд Рунгальдір, "показати класичні філософські питання як виключно мовно-аналітичні" [271, 20]. Саме з цієї причини між неопозитивізмом Віденського гуртка та лінгвофілософськими ідеями Л. Вітгенштайна простежуються величезні схожості. Р. Галлер звернув на це увагу, заявляючи, що М. Шлік "розвинув цілий ряд ідей, які були висловлені у "Tractatus logico-philosophicus" до того, як він міг ознайомитись з Вітгенштайновими працями або їх відлунням у Рассела" [161, 104]. Як і Л. Вітгенштайн, неопозитивісти керувалися "жаданням щонайбільшої поняттєвої ясності і мовної однозначності; прагненням об'єктивних диференціацій та розкриття логічних структур" [222, 83]

Неопозитивісти Віденського гуртка пропагували ідею зведення всіх форм пізнання до найдосконалішої, тобто до точної науки на кшталт природничої, та викорінення усіх тих форм пізнання, які не відповідають критерію науковості. Вони поділяли усі судження мови на змістові (*sinnvolle Sätze*) та позбавлені змісту (*sinnlose Sätze*)²⁴. Науковими, себто

²⁴ Ключовим моментом неопозитивістської філософії було намагання очистити мову (передовсім філософсько-наукову) від суджень, позбавлених змісту (*sinnlose Sätze*), тобто таких суджень, які складаються з понять, що не мають жодного обсягу або обсяг яких не піддається спостереженню. Наявність таких суджень породжують наукові проблеми, які часто-густо не піддаються вирішенню. Однак, такі проблеми, на думку вчених Віденського гуртка, не треба вважати реальними, а лише примарними (*Scheinprobleme*), оскільки вони спричинені не складністю дослідження предмету, у судженні щодо якого вони (ці проблеми) існують, а лише недосконалістю мови, яку ми застосовуємо для опису реальності. Тому очищення та удосконалення мови спроможне звільнити сферу наукових та

змістовими (і відповідно придатними для пізнання істини) на їхню думку є лише ті судження, які є: 1) істинними або хибними завжди і всюди в силу своєї логічно-мовної структури, тобто тавтології, які є істинними завжди, та контрадикції, які є завжди хибними; 2) протокольні судження, тобто найпростіші судження, які підлягають верифікації (емпіричній перевірці). Лише цими двома видами речень можна оперувати в науці; і лише за їхньою допомогою можна виражати істину.

Отож, філософи Віденського гуртка припускали існування лише аналітичних (тавтології та контрадикції) та синтетичних (протокольні) речень, і категорично заперечували поділ речень на *a priori* та *a posteriori*, як це було в І. Канта²⁵. Позбавлені змісту речення спричинюють труднощі в науці та філософії. Втім ці проблеми не є реальними. Вони з'явилися тільки тому, що базувались на недовершеній мові. Це примарні проблеми (*Scheinprobleme*) [125, 3]. Наука є набором фактів. Науковець збирає факти, перевіряє (верифікує) їх, та виводить з них загальні закони. Це метод індукції; його суть полягає в переході від конкретного (дані) до загального (закони).

Представники Віденського гуртка вважали, що судження, які не є істинними внаслідок своєї логічно-мовної конструкції, або ж ті, істинність яких не може бути верифікованою, не тільки не можуть використовуватись у науці, а й узагалі не можуть бути акцептованими. Такими судженнями оперують метафізика та богослов'я. Тому згадані мислителі відстоювали необхідність спростування метафізичних та богословських суджень і виключення їх з використання в рамках живої мови.

Вчені Віденського гуртка пропонували створити єдину мову (*Einheitssprache*), яка б уможливлювала, що усі науковці

філософських досліджень від примарних проблем. Щоб очищення мови стало здійсненим, необхідно звести усі судження до найпростіших, тобто до таких, у яких би застосовувалась мінімальна кількість понять, тобто тільки суб'єкт, предикат та зв'язка.

²⁵ І. Кант судження поділяв на аналітичні, синтетичні *a priori* та синтетичні *a posteriori*.

розуміли б своїх колег з інших дисциплін. На цю мову повинні бути перекладені спочатку усі вирази всіх наук, а згодом і вислови живої мови. Єдина мова не повинна мати індексикальних виразів, двозначних висловлювань, неверифікованих тверджень тощо. На базі єдиної мови повинна бути створена єдина наука (Einheitswissenschaft). Р. Карнап наголошував, що "ціль науки полягає в тому, щоб знаходити та впорядковувати істинні висловлювання про предмет дослідження" [124, 259]. Це не означає, що всі інші науки мусять зникнути. Єдина наука покликана стати вищим рівнем наукового пізнання, в якому усі науки співставляли б результати своїх досліджень, і який би творив усезагальний світогляд. Виразом єдиної науки мала б стати енциклопедія.

Тема відношення віри і розуму піднімається у напружаних чи не кожного вагомому католицького богослова ХХ століття. Церква намагалася висловити своє бачення проблеми в численних документах, серед яких найгучніше прозвучала енцикліка Папи Івана-Павла II "Fides et ratio" [23], проголошена 14 вересня 1998 року, в якій Папа "чітко визначив шляхи пізнання істини, вказав на трагедійність для буття людини протиставлення віри і розуму" [36, 129].

Важливе місце проблема віри і розуму зайняла у німецькому протестантському богослов'ї ХХ століття, де вона розглядалася в контексті філософії науки. Зокрема лютеранський мислитель Гергард Савтер (нар. 1935), сприймаючи релігійну віру як гіпотезу, розглядає її в контексті науково-методологічного аналізу доведення. Він наголошує на тому, що богословська гіпотеза не підлягає емпіричному доведенню. Її істинність може визначатися лише внаслідок її сприйняття як елемента цілісності світоглядної системи. Такий підхід суперечив сформованій в рамках логічного позитивізму традиції верифікації. Тому Г. Савтер опинився перед необхідністю пошуку нового філософського обґрунтування свого підходу. Таке обґрунтування він знайшов у тезі Дугема-Куайна, яка міцно вкоренилася в англійській філософії науки, і навіть переманила у свій

табір деяких чільних представників неопозитивізму, зокрема Отто Нойрата.

Теза Дугема-Куайна базується на методичному холізмі. Поняття "холізм" було введено в філософську термінологію прем'єр-міністром Південно-Африканського Союзу і британським фельдмаршалом Яном Смутсом (1870-1950) у його праці "Еволюція особистості", та розвинуте Джоном Скоттом Голдейном у книзі "Філософські основи біології". У філософії науки поняття холізм означає сприйняття наукового факту як цілості; воно вимагає аналізу цілісної системи чи парадигми, без виокремлення партикулярних елементів. У філософії науки холізм був розпрацьований французьким фізиком і філософом П'єром Морісом Марі Дугемом (1861-1916) та американським логіком Вільярдом Ван Орманом Куайном (1908-2000). В завершеній формі тезу виразив В.Ф.О. Куайн у праці "Дві догми емпіризму". Критикуючи позицію неопозитивістів, вчений твердив, що їхня позиція ґрунтується на двох догмах, які не дозволяють проведення об'єктивного аналізу наукового факту [256, 27]. Першою догмою є віра в те, що аналітичні істини існують незалежно від синтетичних, і навпаки. В.Ф.О. Куайн твердив, що не існує чисто аналітичних та чисто синтетичних істин. Вони є взаємозалежними. Другою догмою є віра в те, що змістовні вирази (*sinvoll*) базуються безпосередньо на досвіді. Американський вчений вважав, що наука складається з мови та даних. Дані виражаються в мові, але непоодинокі, а комплексно. Істинність висловлювання зміниться не лише при зміні даних, а й при зміні мови. Тому істинність висловлювання залежить не лише від даних, а й від мови. Отже, наука є однією в собі; в її центрі знаходяться онтологічні та логічні уявлення, а на зовні – синтетичні.

Базуючись на тезі Дугема-Куайна, Г. Савтер стверджував неприйнятність емпіричної перевірки окремих гіпотетичних суджень [283, 38], оскільки їхня істинність залежить також від контексту їхньої присутності, а не тільки від їхньої відповідності до дійсності, а також оскільки судження, які І. Кант називав синтетичними, а Р. Карнап протокольними, не підлягають

аналізу окремо від суджень, які І. Кант звав аналітичними, а Р. Карнап тавтологіями і контрадикціями. Богослов'я, на думку Г. Савтера, не вивчає якийсь конкретний предмет дійсності, а прагне охопити сенс буття.

Позиція Г. Савтера виражає неабиякі зацікавлення сучасних богословів віяннями у філософії ХХ століття, передовсім філософією науки та аналітичною філософією мови. Серед католицьких богословів німецькомовного простору найбільше напрацьовань в царині співвідношення богослов'я з сучасною філософією здійснив швейцарський мислитель польського походження, випускник Львівського університету, домініканець Юзеф Марія Бохенський (1902-1995). В його працях філософія релігії набирає форми логіки релігії [117]. Така зміна акцентів, здійснена Ю.М. Бохенським виправдана з огляду духу часу. Якщо середньовічні католицькі вчені намагалися викласти християнські істини за допомогою філософії Платона і Аристотеля, то вони це чинили тому, що саме ці мислителі визначали дух часу. Філософія ХХ століття обрала нові сфери злету розуму. Тому адекватна проповідь християнства вимагає глибокого і ретельного аналізу філософських здобутків часу.

Ю.М. Бохенський включав проблему відношення розуму і віри в загальну епістемологічну концепцію, в якій займав позицію, що увійшла в історію філософії під назвою "гіпотетичний раціоналізм". Разом з Віктором Крафтом, Гергардом Фолльмером він відстоював тезу про те, що будь-яке наукове судження є тільки гіпотетичним, а тому не може претендувати на статус завершеної істини. Цим Ю.М. Бохенський виступив опозиціонером до наївного реалізму, презентованого серед інших Дж. Остіном, Дж. Сьорлем, В. Джеймсом, які вважали, що світ є таким, яким ми його сприймаємо. Також прихильники гіпотетичного реалізму не приймали постулатів критичного реалізму, прихильники якого враховували суб'єктивний фактор у процесі пізнання, проте вважали, що адекватне пізнання світу можливе принаймні до певної міри. З позиції гіпотетичного реалізму Ю.М. Бохенський доходив до висновку

про те, що людське сприйняття світу перебуває в постійній зміні гіпотез. Якщо людський розум не спроможний пізнати світ, вибудувати картину світу, яка б адекватно описала дійсність, а може тільки будувати гіпотези про нього, здогадуватися про його сутність, тоді й саме наукове пізнання втрачає статус взірця, на який слід рівнятися всім формам пізнання. В умовах такого розуміння пізнання богослов'я не потребує доведеності своїх тез.

Проблема віри і розуму відіграла важливе значення і в концепції Й. Ратцінгера, пізніше відомого як Папа Венедикт XVI. Йдучи в руслі ідей свого попередника на папському престолі, німецький богослов відстоював переконання в тому, що розум і віра не суперечать одне одному. Проблема відношення віри і розуму була актуальною для Й. Ратцінгера від початку його наукової кар'єри. За традицією західноєвропейських професор, вступаючи на кафедру, виголошує вступну лекцію, в якій зазвичай висловлює свої основні програмні ідеї. Й. Ратцінгер 24 червня 1959 року у Боннському університеті Фрідріха-Вільгельма виголосив програмну вступну лекцію на тему "Бог віри і Бог філософів"²⁶ [265], в якій підняв проблему відношення віри і розуму, цим поставивши це питання в центрі своєї наукової діяльності. Цю тему Папа Венедикт XVI підняв знову в лекції в Регенсбурзькому університеті 12 вересня 2006 року в рамках свого папського візиту до Німеччини [111, 20]. Якщо Папа, маючи в рамках візиту можливість лише однієї лекції, присвятив її темі відношення віри і розуму, то це свідчить тільки про неабияку вагу цієї проблеми в думках понтифіка. Й. Ратцінгер пише "Коли християнська віра є автентичною, тоді вона не применшує свободу і розум людини; чому отже розум і віра повинні боятися одне одного, якщо вони хочуть лише найкраще виразитися, коли вони взаємно зустрічаються і входять одне з одним у діалог?" [112, 9]. На думку богослова, раціональне і релігійне пізнання

²⁶ Під "Богом філософів" Й. Ратцінгер розумів не поняття Бога просвітницького деїзму, а переконання античних філософів у єдності Бога.

доповнюють одне одного; "віра передбачає розум і робить його повним, а розум, просвітлений вірою, знаходить силу піднятися до пізнання Бога і духовних дійсностей" [112111, 9].

Для Й. Ратцінгера між постулатами віри і розуму немає відмінностей. Християни вірять у Бога, який є розумним. Світ "походить від вічного розуму, і тільки цей творчий розум є істинною силою на світі і у світі. Тільки віра в єдиного Бога по-справжньому звільняє і "раціоналізує" світ. Де Його немає, світ стає лише примарно раціональним" [113, 221]. Якщо Бог сотворив світ інтелегібельним, тобто таким, що підлягає пізнанню людським розумом, то Він заклав у світі раціональні принципи, які не можуть суперечити розуму. Людина володіє розумом, оскільки вона сотворена "на Образ Божий", себто людський розум є даром Божим і Його відображенням в людині. Розумність Бога, яка уможливує співпрацю віри і розуму, є основним ключем розуміння проблеми *fides et ratio* в ученні Й. Ратцінгера.

На цій основі Папа Венедикт XVI будує своє розуміння відношення богослов'я і філософії. Він відкидає усталене в Середньовіччі сприйняття філософії як служниці богослов'я, завданням якої було лише формувати термінологічно-поняттєву базу та надавати метафізичні обґрунтування богословських тез. Воднораз богослов відмовляється від твердження про суперечність розуму і віри, яке утверджується в сучасному світогляді. Й. Ратцінгер сприймає відношення богослов'я і філософії як партнерство. Філософія формує проблеми, ставить питання про сенс, синтезує здобутки людського розуму. Натомість, богослов'я дає відповіді на ці питання з перспективи Бога.

Для Папи Венедикта XVI віра є центральним поняттям усієї його концепції. Віра – це специфічно християнський феномен. Жодна релігія, окрім християнства, не робить такого чіткого наголосу на вірі. Богослов зазначає, що у старозавітному юдаїзмі домінував закон, висловлений Мойсеєм і пророками, та акцент на його дотриманні; в релігії античного Риму

на п'єдестал підносився обряд. У християнстві центральною стає віра. Окрім цього християнська віра є не у щось, а в Когось. Оскільки християнська віра розумна, позаяк її інтенцією є розумний Бог, вона уможлиблює істинне пізнання.

Віра, в розумінні Й. Ратцінгера, не тільки відкриває людині Божественне, а й уможлиблює спасіння людини; вона не тільки релігійно-містична, а й практична і креативна. Спасіння вірою понтифік розумів не лише як звільнення від гріхів, а як акт творення людського в людині. Людина є собою тільки тому, що вона скерована до Бога у своїй вірі. У феномені віри Й. Ратцінгер вбачав середник, який надає зміст усій ментальній діяльності людини. Віра є підставою пізнання, моралі, цінностей. Вона відкриває людині буття, яке надає сенс людському буттю.

Й. Ратцінгер повертається до теми відношення розуму і віри, аналізуючи інкультураційне розуміння Бога біблійними гагіографами і ранніми Отцями Церкви. У Старому Завіті Бог назвав Своє ім'я Мойсеєві [68, 15]. Це – ім'я, яке записувалося тетраграмою "יהוה"²⁷ і його значення важко відтворити. Сьогодні загальноприйнято розуміти це ім'я як Суций. У формуванні саме такого розуміння Й. Ратцінгер вбачає вибір, який постав перед ранніми Отцями Церкви. Зіткнувшись із античною культурою греко-римського простору, християнство зустріло там два розуміння Бога: міфологічних локальних богів національного пантеону і "Бога філософів", який був значно ближчий до християнства, оскільки містив у собі розуміння Бога як розумного буття. Приймавши саме це розуміння Бога, Отці Церкви "перекидували міст між біблійним розумінням Бога і грецьким мисленням" [68, 16].

Для Й. Ратцінгера релігія, яка допускає прірву між вірою і розумом, приречена, оскільки вона віддаляється від істини. Численні античні релігії сформували такий релігійний світогляд серед своїх послідовників, у якому поняття Бога розділи-

²⁷ יהוה – тетраграма "YHWH", якою у Старому Завіті записувалося ім'я Бога. Сьогодні її відчитують як "Ягве".

лося на "Бога віри", який концентрував у собі містику та виражався у міфах, а тому відійшов від раціонального обґрунтування, наслідком чого стало політеїстичне роздроблення поняття Бога, та "Бога філософів", в якому концентрувалося раціональне осмислення Бога та яке виражалось у філософських трактатах, а тому відійшло від релігійного пережиття, наслідком чого стало його перенесення із сакральної сфери в царину кабінетної науки. Розділення раціональності і містики в релігії призвело до розділення самої релігії: філософи із скепсисом дивилися на релігійність простих вірян, а загальна маса віруючих не розуміла мізкувань освіченої еліти. Як наслідок політеїстичні релігії не змогли адекватно виразити своєї віри у всеохопному образі Бога, який би оминав крайнощів ірраціонального містицизму та сухого метафізичного раціоналізму.

Навіть будучи розумним та таким, що наповнює змістом усе суще, Бог залишається загадкою для людини. Він відкриває Себе людині лише частково. І в цьому одкровенні Бога перше місце займає не істинність чи розумність Бога, а Бог як любов. Бог "є не тільки мисляче мислення, вічний математик Вселенної, а й Агапе, творча сила любові" [68, 19].

Ідея відношення розуму і віри займає вагоме значення у філософсько-богословській рефлексії іннсбрукських мислителів Е. Корета та К. Ранера. Ці вчені не намагалися випрацювати особливого учення про відношення віри і розуму, однак, сформувавши власну трансцендентально-антропологічну концепцію, вони сформували ключ розуміння цих відношень. Для Е. Корета джерелом філософії, а отже й пізнавальних пошуків розуму, є вічний пошук першооснови буття. "Із запитування про першу основу і кінцеву ціль всього виникла філософія. Вона має "екзистенційний" напрямок – якщо вона зберігає свою сутність – розкривати людині зміст її життя, горизонт її існування в цілокупній дійсності" [39, 11]. Цією першоосновою всього суцього для Е. Корета є Бог, який є не тільки Творцем всього, а й перебуває у внутрішності людини. Це Він є причиною всього людського і надлюдського у людині; Його

присутність у людині стимулює кожну людину запитувати про Бога як свою причину і свою ціль. Людина шукає Бога тому, що Бог присутній у ній. Саме тому "філософське мислення є раціональним опосередкуванням не опосередкованості життя, а також релігійного відношення. Його зміст не в тому, щоби усунути релігію філософським знанням, а в тому, щоби вести до "опосередкованої неопосередкованості" в мисленні прояснене, поглиблене і збагачене, але все ж "неопосередковане" – життєво-особистісне релігійне відношення" [39, 222]. Е. Корет розуміє філософію як пошуки людського розуму, які скеровані в напрямку Бога. Релігія є одкровенням Бога, відповіддю на людські питання, які вона з необхідністю ставить перед світом. Обумовлена Божою присутністю в людській сутності трансцендентна особливість людини, яка підносить її понад світ, дозволяє їй бачити світ наче ззовні, робить її стороннім спостерігачем, змушує її і дозволяє їй постійно запитувати про буття. Водночас обмеженість іманентності, породжена умовами життя людини, закриває перед людиною можливість виходу у власну трансцендентність. Ця антиномія онтологічного прагнення і ситуативного обмеження, можливості і неможливості стають причиною постійного філософського запитування і пошуку богословської відповіді. Людина запитує, оскільки містить у собі Бога. Тому й відповідь на свої запитання вона може знайти виключно у Бога. Питання творяться у філософії і розумі, а відповіді – у богослов'ї і вірі.

У богослов'ї К. Ранера з'являється ідея трансцендентального екзистенціалу, тобто сутнісної скерованості людини до Бога, завдяки якій людина містить в собі Божественне начало і є спроможною пізнавати Бога. Присутність Бога в людині формує вектор, який робить кожну людину причасною до Христа. Присутність Бога у людині є першим об'явленням Бога людині, до того ж об'явленням, яке не тільки дає людині нове знання, хай навіть про найважливіші для неї істини, а визначає людську сутність, створює передумови для її онтологічного дефініювання.

Ідеї іннсбрукських філософів створили особливе розуміння людини як місця присутності і реалізації Бога. Звідси випливає, що релігійні істини не є теоріями, на основі яких відбувається пізнання зовнішньої щодо людини дійсності. Людина сама є об'явленням Бога. Тому її пізнання світу не може розходитися з її внутрішнім світом.

Здобутки сучасного богослов'я в царині примирення віри і розуму можна підсумувати словами: "Християнська віра аж ніяк не усуває вивчення природи, але вона визнає можливим діяння Бога у світі як в межах закону причинності, так і з порушенням його. Наука може і повинна шукати "природні" причини того, що здається загадковим або незбагненим, але вона не може відкидати можливості діяння Бога у світі" [96, 209].

Підсумовуючи аналіз розпрацювання проблеми віри і розуму в сучасному німецькомовному богослов'ї, необхідно виділити кілька аспектів, які визначають специфіку цієї проблеми. Першим висновком, який вириває з проведеного аналізу, є тенденція до переходу проблеми відношення віри і розуму в царині філософії науки та епістемології. Жвавий розвиток філософії науки, презентований неопозитивістами Віденського філософського гуртка, критичним раціоналізмом К. Поппера, вченням про наукові революції і парадигми Т.С. Куна та іншими численними напрямками цієї царини філософії, стимулював інтерес богословів до проблеми пізнання у філософії. Як наслідок, перед релігійною філософією постала проблема формування адекватної відповіді на закиди проти раціональності та наукової цінності релігії. Відповіді, запропоновані Е. Плантінгою, Г. Савтером, Ю.М. Бохенським та іншими, хоч і пропонують відмінні підходи до вирішення проблеми, все ж сходяться до спільного знаменника в тому, що богословські істини не тільки не можуть бути доведеними за взірцем емпіричного доведення, прийнятого у природничих науках, а й не потребують такого доведення, оскільки предметом свого вивчення богослов'я виходить за межі емпірично даного.

Інший висновок, який виринає з проведеного аналізу, торкається проблеми відношення віри і розуму в рамках богослов'я. Якщо філософи релігії намагалися довести, що між релігійним і науковим пізнанням немає суперечностей, то богослови доводили, що розум і віра не суперечать одне одному. Вирішенням цієї проблеми в межах богослов'я було закладене Папою Іваном-Павлом II, який в енцикліці "Fides et Ratio" показав взаємодоповнюваність розуму і віри. Думки понтифіка були продовжені його наступником Венедиктом XVI, який доводив, що розум і віра не перебувають у суперечності, оскільки Бог, в якого вірять християни, відкривається світові як розумний. Від початку своєї вселенської проповіді християнство опинилася перед проблемою вибору образу Бога. Греко-римська культура випрацювала два образи Бога: міфічний, який розчинявся в політеїстичному пантеоні, та філософський, в суті якого стояв монотеїстичний Абсолют. Вибір раннім християнством філософського образу Бога та переклад єврейського יהוה (Ягве) як Суцїй показують не тільки прагнення пошуку компромісу між розумом і вірою, а переконання християн в розумності світу, як основного принципу, закладеного в нього Творцем.

Наукові здобутки іннсбрукських філософів К. Ранера і Е. Корета йдуть в парі з думками Й. Ратціргера. Мислителі переконані, що повне охоплення розумом світу не можливе. Однак людина, завдяки присутності в ній Бога може постійно запитувати про сенс буття. Це запитування свідчить про необхідність поєднання шляхів віри і розуму для пізнання світу і наближення до Бога.

Підсумки аналізу цивілізаційних передумов сучасної релігійної думки

Філософські, культурні та соціальні передумови сучасного католицького богослов'я мали в німецькомовних країнах свої специфічні особливості. Німецькомовним народам судилося мешкати в центрі Європи, а тому найгостріше відчувати

на собі усі цивілізаційні зміни та берегти серце європейської культури. Саме німецьким та австрійським філософам випала доля вести передову лінію у світоглядній дискусії XIX-XX століть, формуючи картину світу та задаючи тон осмисленню буття. XX століття стало періодом провідної ролі німецькомовних мислителів у католицькому богослов'ї. Однак сучасне богослов'я, як і будь-яка дійсність у світі, не з'явилося на пустому місці. Воно сформувалося на основі тих численних змін у світоглядних системах людства та соціально-культурних змін, яких зазнало минуле століття. Підсумовуючи аналіз згаданих передумов формування католицького богослов'я у німецькомовних країнах II половини XX століття, необхідно відзначити наступне:

1. Оскільки богослов'я повинно виражати вічне і незмінне Слово Боже в мові сучасних йому культури і світогляду, воно у своїх зовнішніх вираженнях відображає цивілізаційні особливості. Не стало винятком із цього правила й богослов'я XX століття. Культура цього періоду відзначалася новим, досі незаним вектором розвитку – постмодернізмом. Його основною характеристикою є відсутність будь-яких авторитетів та яскравий протест проти них, брак систематичності і порядку. Ці риси перенеслися й на богослов'я. XX століття, незважаючи на численні імена видатних богословів і релігійних філософів, як К. Ранер, Е. Корет, Г.У. фон Бальтзар, Й. Ратцінгер, Р. Швагер та інші, не створило св. Августина чи св. Тому. Аналогічна ситуація спостерігається і в інших напрямках думки і творчості: філософія XX століття не породила своїх Платона і Аристотеля, хоч підручники історії новітньої філософії наповнені іменами мислителів, які сформували дуже цікаві й оригінальні ідеї; музика цього періоду не дала сучасних Баха і Моцарта, однак нотний стан не опустів; живопис не народив да Вінчі і Мікеланджело, але галереї сучасного мистецтва постійно поповнюються захоплюючими творами. Культура постмодернізму не є менш творчою, ніж попередніх епох, однак ця епоха відзначається несистематичністю і певним ідейним хаосом. Ця характеристика богослов'я епохи

постмодернізму створює неабиякі труднощі в його дослідженні. Богослови цього часу зуміли накопичити цікаві ідеї, але не створили системи.

2. Релігійна філософія ХХ століття сформувала низку вчень, метою яких стало нове переосмислення світогляду на основі християнства. Серед таких учень вагоме місце зайняли релігійні трактування деяких відкриттів у фізиці, зокрема теорія ентропії, розроблена на основі другого закону термодинаміки, та теорія великого вибуху. Ці теорії почали використовувати для обґрунтування тези про те, що світ має початок. Якщо світ має початок, тоді гіпотеза про вічний світ, який в силу своєї безпочатковості не може мати Творця, хибна. Дослідників зацікавив феномен чуда, який у працях К. Девіс отримав оригінальну класифікацію. Особливе місце в релігійній філософії відіграв доробок Р. Свінборна та розроблений ним на основі теорії вірогідності Т. Баєса кумулятивний доказ існування Бога. Е. Плантінга, використавши напрацювання Шотландської школи психології, очолюваної Т. Рідом, дефініював релігію як *basic believes*. Р. Хаєр визначав релігію як *blik* та трактував її як справу смаку. Особливістю напрямків релігійної філософії ХХ століття стало відхилення проблеми доказів існування Бога, що були популярними у Середньовіччі, та наголос на доказах раціональності та науковості релігійних переконань.

3. Аналіз передумов розвитку богослов'я після Другого Ватиканського Собору неможливий без урахування віянь, які зароджувалися в ньому та несли в собі викривлене розуміння інкультурації євангельських істин. Йдеться про напрямок, який зазвичай іменують богословським модернізмом. Це – віяння в католицькому богослов'ї, представники якого прагнули пристосувати християнське віровчення до наукових здобутків сучасності. В більшості такі намагання супроводжувалися викривленнями християнства та відкиненням тих правд віри, які не вписувалися у вимоги наукової демаркації в умовах домінуючої наукової парадигми. Богословська традиція двох тисячоліть християнства випрацювала критерії інкульту-

рації євангельської істини: Церква використовує всі надбання людства для того, щоб донести до світу Слово Христа, однак засоби проповіді не повинні деформувати її зміст. Проблемою модернізму стало порушення цього принципу: досягнення науки у їхній діяльності перетворилися із засобу проповіді на її зміст, оскільки їм надавали статусу критерію якості правд віри. Схожа ситуація відбувалася в протестантському богослов'ї XIX століття, сформувавши напрямок ліберального протестантизму. Як ліберальний протестантизм XIX століття, так і католицький модернізм XX століття, канув в історію богословської думки, залишивши лишень пам'ять про неприпустимість неадекватного богословствування.

4. Сучасне католицьке богослов'я формувалося під знаком викликів, привнесених цивілізаційними змінами. Ніцшеанський лозунг про смерть Бога лаконічно відобразив картину сучасного духовного світу. Церква у середині XX століття переживала складну боротьбу з атеїзмом, однак вже наприкінці століття атеїзм замінюється ще гіршим явищем – повною байдужістю до будь-чого, що в ієрархії цінностей стоїть вище, аніж цінності шлунку. Наслідком цієї байдужості стало зниження якості культурних та освітніх здобутків, а в церковному житті – секуляризм.

5. Католицьке богослов'я після Другого Ватиканського Собору відзначається відсутністю домінантної школи, яка б визначала стиль мислення богословів сучасності, як це було, до прикладу, у Середньовіччі, коли богослов'я базувалося на схоластичних принципах. Навіть враховуючи, що схоластика не була ідейним монолітом, а становила радше суму богословсько-філософських поглядів, вона єднала мислителів ідейними та методологічними засадами. XX століття відхилило схоластику як застарілі методи осмислення світу і буття. Спроби її відновити не увінчалися успіхом. Свобода думки, початок якої поклав Другий Ватиканський Собор, виразилася у багатстві міркувань і різноплановості думок. Як наслідок, утворилася ситуація, яка на перший погляд видається хаосом. Виникнення різних богословських шкіл та їхня партикулярна діяльність не

дозволяють випрацювати єдиний богословський вектор думки. Однак цей примарний хаос пророкує гідне майбутнє богослов'ю: він накопичує багатство думок та ідей, які врешті обов'язково сформується в домінуючу систему, яка відзначатиметься багатогранністю осмислення дійсності. Це – не хаос руйнування, а хаос становлення, народження і розвитку. Крок за кроком богословська дискусія формує масивну глибину думки. Ситуація роздробленості притаманна не тільки богослов'ю; вона повсюдно присутня в сучасному світогляді. Сьогодні немає домінуючих систем ані у філософії, ані в гуманітарних науках. Інколи цю ситуацію звать кризою. Однак ми схильні вважати, що це криза становлення, а не краху.

6. В богословській антропології після Другого Ватиканського Собору найбільш новаторським була сама гострота постановки проблеми. Ніколи досі феномен людини не наближався настільки близько до епіцентру богословської дискусії. Людина з учасника процесу спасіння перетворюється у плацдарм спасіння. Мислителі сучасності усвідомлюють, що вся історія спасіння обертається навколо людини. Воднораз католицькі богослови ХХ століття уникають крайнощів, в які потрапили мислителі Просвітництва, яким людина видавалася абсолютно доброю, гріх відходив на задній план і зникав із сторінок наукових праць, а Бог як фундамент християнства замінювався моральним законом і розумом людини. Католицькі богослови завжди з осторогою сприймали надмірні уповання на людські можливості, і розуміли, що людина спроможна до добра і морально-духовного зросту тільки завдяки контакту із джерелом добра, яким є Бог. тому возвеличення людини в сучасному богослов'ї супроводжується постійним застереженням, що істинною сутністю людини є її спрямованість до Бога.

7. В центрі сучасної богословської думки опинилася людина. Богослов'я після Другого Ватиканського Собору не тільки звернуло особливу увагу на людину, а й здійснило успішні спроби поглянути на усі напрямки богословської рефлексії крізь призму людини. Ці напрацювання стали реалі-

зацією напрямних, закладених Собором, який визначив пастирську діяльність Церкви першорядним завданням християнства. Антропологізація богослов'я є адекватною відповіддю на інкультураційний виклик сучасного світу. Людина завжди відіграла важливу роль у християнстві. Однак саме сучасність поставила людину не тільки на п'єдестал християнських цінностей, а й побачила у ній ключ для розуміння істинного змісту євангельської проповіді Христа, яку Церква повинна передати Його народові.

8. Виходячи з тези про Божу присутність в людині як істинну сутність людськості, сучасні богослови підкреслюють таємничість і неможливість достеменного дефініювання людини. Якщо людина є собою завдяки присутності у ній Бога, а Бог є для людини Абсолютною Таємницею, сутність якої закрита від людини, тоді й людина, сотворена на Образ Божий і яка містить в собі трансцендентний екзистенціал, не може бути дефініюваною, тобто є абсолютною таємницею. Вона перевершує суму своїх характеристик і не розчиняється у світах, громадянином яких вона є. Емпіричним показником трансцендентності людини є її можливість запитувати про Бога і світ. Запитуванням людина підноситься поза обмеженість світу і цим виривається з оков простору речей.

РОЗДІЛ 2: ОСОБЛИВОСТІ ФОРМУВАННЯ ІННОВАЦІЙНИХ АСПЕКТІВ СУЧАСНОГО БОГОСЛОВ'Я

2.1. Католицизм і протестантизм у богословському діалозі

Розвиток богослов'я у німецькомовних країнах становив особливий за своєю суттю феномен. Від часу діяльності Мартіна Лютера в Німеччині і Жана Кальвіна та Ульріха Цвінглі у Швейцарії німецькомовні країни Центральної Європи стали плацдармом богословських дискусій, які не припинялися від часу Реформації аж до сьогодні. Перші десятиліття після знаменитого проголошення "95 тез" М. Лютера, які він 31 жовтня 1517 року розіслав єпископу Бранденбурзькому та архієпископу Майнцькому, поклали початок жвавих дискусій у двох напрямках. Перший із них становив диспут між протестантами. Вчення М. Лютера стало поштовхом для відходу від католицької доктрини, проте не встановило цілі, до якої воно мало би рухатися. Раннє протестантське богослов'я не було єдиним, а, переживаючи природний процес своєї формації, розсипалося у безліч найрізноманітніших поглядів, які все ж зберігали спільний фундамент. Завершенням цієї дискусії стало формування протестантських богословських доктрин: лютеранської в "Авгсбургському віросповіданні" 1530 року та "Формулі згоди"²⁸ 1577 року і кальвіністської в

²⁸ Розходження представників німецької Реформації призвели до необхідності утворення різних документів, ціллю яких було узгодити розбіжності. Основним з них стала "Формула згоди" 1577 року. Вона включила в себе три Символи віри ранньої Церкви, Авгсбургське віросповідання і його Апологію, Шмалькальденські Артикули, Трактат про владу і першість Папи, два Катехизми М. Лютера. "Формула згоди" узгодила основні тези лютеранства: 1) існує відмінність між первородним гріхом і природою людини; 2) sola fide – тільки віра (а не діла) потрібна для спасіння; 3) sola gratia – тільки благодать (а не людська воля) спасає; 4) sola scriptura – тільки Писання (а не Передання) передає істину спасіння;

"Гайдельберзькому катехизмі" 1563 року [168]. Ці документи не зупинили подальших поділів і дискусій, однак вони зуміли встановити дефінітивні рамки основних протестантських деномінацій. Інший напрямок дискусій формувався на барикадах між католицизмом і протестантизмом. Тут справа була значно важчою. Дискусії між традиційними католиками і начебто прогресивними протестантами доходили навіть до тривалих воєн, серед яких найважчою була Тридцятирічна війна 1618-1648 років, яка втягнула в себе майже всю Європу і врешті завершилася підписанням у Мюнстері і Оснабрюку Вестфальського миру.

Конфліктний період відносин католиків і протестантів не тривав вічно. Після угамування пилу з обох сторін відносини між обома гілками християнства перейшли радше в царину співпраці. Площиною найтіснішої співпраці стало богослов'я. Вже у ХІХ столітті теологи з обох сторін співпрацювали настільки тісно, що стало неможливо розуміти одних, не враховуючи напрацювань інших. Богословські вчення переплелися настільки, що належність до однієї із Церков не обов'язково свідчила про присутність у відповідному богословському таборі. Сьогодні, ретроспективним поглядом оглядаючи історію богословської думки Центральної Європи, важко визначити конфесійну приналежність богослова за його богословськими поглядами. Так, богословські ідеї католицького священика Ганса Кюнга більш віддалені від католицизму, аніж

5) *solus Christus* – тільки Христос (а не святі) є посередником спасіння; 6) *soli Deo gloria* – тільки Богу (а не святим особам і речам) належить слава; 7) між Законом і Євангелієм кардинальна різниця, бо Закон викриває гріх і осуджує, а Євангеліє виправляє і потішає; 8) Закон має три використання: підтримати зовнішній лад, привести людей до знання про гріх, надати правила для поведінки християнина; 9) осуджує розуміння Євхаристії Кальвіна і Цвінглі; 10) *communicatio idiomatum*: властивості обох природ у Христі взаємопереплітаються; 11) щодо церковних обрядів, то там, де є небезпека для євангельської свободи, не можна поступатися навіть у дрібницях; 12) вибраність відноситься тільки до тих, хто призначений до спасіння, а до загибелі люди визначають себе самі, відкидаючи Євангеліє.

розмисли протестантського пастора Карла Барта, а ліберальні ідеї Фрідріха Шляєрмахера та Альбрехта Рітчля не вписуються навіть в офіційну протестантську доктрину. Враховуючи тісну переплетеність та взаємовпливи богословських напрацювань католицьких і протестантських теологів німецькомовного простору, глибоке розуміння віянь в католицизмі вимагає принаймні поверхового огляду здобутків їхніх протестантських колег.

Після М. Лютера, Ж. Кальвіна і Ф. Меланхтона новий сплеск розвитку протестантського богослов'я спостерігається на межі XIX і XX століть. Поштовхом для нього стала низка відступів від традиційного протестантизму у богословських вченнях І. Канта і Г.В.Ф. Гегеля, Ф. Шляєрмахера і А. Річля, К. Барта, Р. Бульмана та інших. Якщо богословські ідеї І. Канта та Г.В.Ф. Гегеля неможливо аналізувати відірвано від їхніх філософій, то інші прославилися в основному своїми богословськими напрацюваннями.

Відхід від традиційного протестантського богословствування яскраво виражається в ідеях німецького пастора, богослова, філософа, педагога Фрідріха Даніеля Ернста Шляєрмахера (1767-1834). Він жив у час, коли філософія Просвітництва, вичерпавши власні новаторські ідеї та дихаючи агонією, скеровувала останні залишки своїх сил не на креативні пошуки нових вирішень філософських проблем, а на критику усталених форм суспільного і культурного буття, серед яких найбільше діставалося релігії. Просвітники свято вірили, що саме вони як пророки розуму несуть світло цивілізації і свободи. Культ розуму епохи Просвітництва став основою для формування критики релігійності, в якій просвітники вбачали протилежність до раціональності. Ф. Шляєрмахер, який зумів зберегти християнську віру і водночас підтримував тісні комунікативні контакти із друзями, які були перейняті ідеями Просвітництва, здійснив спробу інкультурувати християнство в нову культуру. Цю спробу не можна назвати вдалою, оскільки Ф. Шляєрмахер в ім'я своєї цілі склав надто велику жертву: в його трактуванні християнство втратило свої основи та надмірно вихолостилося. Проте грандіозність його задуму викликає

повагу навіть найзапекліших критиків. Ф. Шляермахер не залишив безпосередніх учнів, однак важко сьогодні уявити розвиток як протестантського, так і католицького богослов'я без постаті цього сміливого вченого.

Просвітництво і Французька революція посадили на найвищому престолі цивілізації "богиню розуму", яка визначала не тільки тенденції в науці, а й основні засади богословського метода. Специфікою богословського мислення став історично-критичний метод, суттю якого була критика основ і джерел віри з позиції розуму. Якщо досі Біблія була найвищим віровчительним авторитетом для всіх християн, то під впливом просвітницького раціоналізму Біблію почали сприймати як історичний, літературний, етичний документ, який вимагав порівняння з критерієм розуму. "З часу модерну наступив новий етап в релігійному осмисленні дійсності. В ситуації визнання підпорядкування всіх подій доквілля об'єктивним законам теологам складно стало говорити про Бога як про об'єктивну силу історії" [37, 83]. Це віяння стало тлом формування богословської позиції Ф. Шляермахера. Не менший вплив на богослов'я цього теолога мав романтизм, який прийшов на зміну просвітницькому раціоналізму. Специфікою романтизму є акцентування уваги на людських почуттях, індивідуумі, який не вписується в усталені норми розуму. Незважаючи на те, що ці два ідейні поля – раціоналізм і романтизм – перебувають в антагоністичному протистоянні, вони зуміли рівноцінно вплинути на бачення богословських проблем Ф. Шляермахером. Він намагався донести християнство "просвітленій інтелігенції" так, щоби істини віри не суперечили налаштуванням їхнього розуму, однак шлях до Бога вбачав в особистісних пережиттях людського індивідууму.

В основу богословствування Ф. Шляермахера лягло поняття "Gefühl" (почуття), яке є первинним щодо розумових умовиводів, а отже є передумовою релігії. Бог відкривається людині так, як людина Його відчуває, проте так, щоби не суперечити розуму. "Так почуття звершує опосередкування суб'єкту буттям" [198, 234]. Релігійне почуття, в якому людина

відчуває Бога, не є ані наукою, ані моральністю. Її царина є глибшою і важливішою для людини. Відмежування релігійного почуття від науки і моральності Ф. Шляермахера пригадує релігійно-філософське вчення його молодшого сучасника, датського екзистенціаліста Сьорена Кіркегаарда, який висунув ідею трьох стадій людського буття: естетичної, символ якої Фауст пізнав усе і йому залишається тільки насолоджуватися тим, що дарує йому життя; етичної, символ якої Сократ характеризується відданістю, обов'язком і моральними чеснотами, та релігійної, символ якої Авраам поступає ані в рамках раціональності чи естетичної чуттєвості, ані за велінням морального обов'язку. Авраам живе вірою, яка сповнює його серце і надає сенсу його буттю.

У християнстві релігійне почуття розвивається у напрямках богосвідомості і самосвідомості, які зливаються у Христі. Іншими словами, релігійне почуття християнина полягає в тому, що він по-християнськи переживає Бога і власну сутність. Відчувати по-християнськи означає бачити Бога і себе крізь призму Христа, який уможливує повну реалізацію людського потенціалу і відкриває людині шлях до Бога. Тут Ф. Шляермахер віддає данину романтизму, для якого центром людини були її почуття. Бога, на його думку, ми передовсім відчуваємо, а пізнання є лише наслідком цього почуття. Ця поступка духові романтизму провела демаркаційну лінію між богослов'ям і метафізикою. Якщо античне та середньовічне богослов'я обґрунтовувалося метафізичними доводами, і навіть гегеліанство витворило власну оригінальну онтологічну систему, в яку включався Абсолютний Дух як іманентний світові, якщо богослови різних часів намагалися включити розум у процес богопізнання і осмислення бого-людського зв'язку, то Ф. Шляермахер повністю відірвав богослов'я від метафізики, перенісши його на хитку і непевну основу почуття. Оскільки почуття є не універсальними, а індивідуальними, то й релігія стає індивідуальним явищем, а пізнання Бога зводиться до релігійного почуття як "об'єкту пізнання і рефлексії" [155, 21]. Тут помітні впливи протестантської

доктрини, в якій, на відміну від католицизму і православ'я, на особистому контакті з Богом робиться більший наголос, аніж на еклезіальному аспекті спасіння. Це зрозуміло, оскільки Ф. Шляєрмахер був лютеранином. Однак значно важливіший вплив на формування цього аспекту його міркувань мав романтизм. Ці роздуми Ф. Шляєрмахера мали неабиякий вплив на подальший розвиток богослов'я: як протестантського (ліберальний протестантизм А. Рітчля), так і католицького (поняття анонімного християнства К. Ранера, богословська естетика Г.У. фон Бальтазара).

Якщо реверанс Ф. Шляєрмахера перед романтизмом не мав негативних наслідків, то вливання у його міркування принципів просвітницького раціоналізму звели його до ересей, які суперечили доктринальним основам християнства. Перше відхилення від ортодоксії в богослов'ї Ф. Шляєрмахера спостерігається у його ставленні до Біблії. На його думку Біблія не є основним джерелом богопізнання [280, 153]. Його Ф. Шляєрмахер вбачає у богосвідомості як релігійному почутті. Цінність Біблії, натомість, лише в тому, що вона розповідає про богосвідомість Ісуса і перших християн. Мислитель відкидав цілі частини Святого Письма як такі, що не відповідають скерованості до Христа. Так, Біблія у богослов'ї Ф. Шляєрмахера втрачає статус найвищої істини, а натомість оцінюється в порівнянні з критерієм розуму. Цими міркуваннями Ф. Шляєрмахер відійшов від традиційного протестантизму, в якому Біблія – найвищий віровчительний авторитет.

Ф. Шляєрмахер надавав великого значення переконанню в тому, що все буття перебуває в повній залежності від Бога, а тому у світі не може відбутися нічого, що б не мало своєї причини в Богові. Виходячи з цього засновку, він твердив, що Бог є причиною не тільки добра, а й зла. Якщо без Бога ніщо не може існувати, а зло існує, тоді воно також походить від Бога. Ф. Шляєрмахер виступав проти молитов із проханнями, які практикуються чи не в усіх релігіях. Молитися за когось або за щось, означає просити Божого втручання в якийсь

порядок речей, а отже, припускати, що щось у світі відбувається без Божого промислу.

Найбільш проблемними моментами богослов'я Ф. Шляєрмахера були його заперечення основ християнської догматики. Основним догматом християнства є віра у Пресвяту Трійцю, тобто в те, що Бог єдиний за природою, але є трьома особами. Цей догмат, який присутній у Святому Письмі [72, Мт.28,19] і в споконвічній вірі Церкви, найбільше викристалізуються на двох перших Вселенських Соборах: Першому Нікейському 325 року та Першому Константинопольському 381 року. Перший з них ставив перед собою ціль побороти тринітологічну ересь Арія, який стверджував, що Бог-Отець і Син володіють різними природами, тобто Син не є Богом. Собор, осудивши аріанство, ствердив єдиносущність (ομοούσιος) Отця і Сина та зафіксував цю догму в Нікейському Символі віри словами: "Віруємо²⁹ ... в Єдиного Господа Ісуса Христа, Сина Божого, родженого від Отця, Єдинородного, тобто зі сутності Отця, Бога від Бога, Світло від Світла, Бога істинного від Бога істинного, родженого, несотвореного, єдиносущного з Отцем". Згодом у Нікейсько-Константинопольському Символі³⁰ віри формулювання цієї догми дещо змінюється, не змінюючи її змісту: "Вірую ... в єдиного

²⁹ Нікейський Символ віри виражав переконання Отців Собору. Він не був "хрещальним Символом", оскільки усі хрещальні Символи віри починаються зі слова "Вірую" (перша особа однини). Учасники Собору предзенкували своїм Символом віру всієї Церкви тобто множини вірних, тому й починали цей Символ зі слова "Віруємо" умножині.

³⁰ Нікейсько-Константинопольський Символ віри деякі дослідники помилково вважають проголошеним на Першому Константинопольському Соборі, начебто Отці цього Собору доповнили Нікейський Символ. Насправді ж перше правило Першого Константинопольського Собору забороняє вносити будь-які зміни в Нікейський Символ. Нікейсько-Константинопольський Символ віри – це текст Нікейського Символу, видозмінений у літургійному житті Константинопольської Церкви. Він використовувався для Хрещення, свідченням чого є те, що він починається зі слова "Вірую".

Господа Ісуса Христа, Сина Божого, єдинородного, Світло від Світла, Бога істинного від Бога істинного, родженого, несотвореного, єдиносущного з Отцем, що через Нього все сталося". Константинопольський Собор 381 року, поборюючи ересь пневматомахів, відстоював Божественність Святого Духа. Ця догма не викликала сумнівів ані у лютеран, які у "Формулі згоди" ствердили: "Наші Церкви в повній згоді вчать, що рішення Нікейського Собору відносно єдності Божественної сутності, а також відносно Трьох Іпостасей істинне і гідне віри без будь-яких сумнівів" [135, 23], а кальвіністи у "Гайдельберзькому катехизмі" у відповідь на питання про Святого Духа ствердили: "...разом з Отцем і Сином Він істинний і вічний Бог" [168, 47]. Ф. Шляермахер майже не згадує про Трійцю у своїх творах, вважаючи це вчення таким, що не вписується в рамки раціональності та людської богосвідомості. Однак, зважаючи на його вчення про Христа, стає очевидним, що він заперечує троїчність Бога, відходячи від основної доктрини не тільки католицизму і православ'я, а й традиційного протестантизму.

Христологія Ф. Шляермахера є ще однією надмірною поступкою настроям просвітництва. Христос для нього не є Богом, а лише людиною, яка найяскравіше виражає глибоке релігійне почуття. Мислитель описує Христа як Urbild (прообраз, прототип) і Vorbild (приклад, взірець) для християнина. Христос є Urbild в тому сенсі, що Він з усіх людей досяг найбільш "досконалої богосвідомості" [186, 133] і самосвідомості, а Vorbild – оскільки Він, завдяки своєму рівню духовності, став прикладом для людей. Тут Ф. Шляермахер знову відходить від ортодоксійного християнства, в якому христологічний догмат кінцево сформувався на Халкедонському Вселенському Соборі 451 року, на якому було заявлено: "... одногосно навчаємо сповідувати єдиного і того самого Сина, Господа нашого Ісуса Христа, досконалого в Божестві і досконалого в людськості, істинного Бога й істинного чоловіка, який з душі і тіла, єдиносущного Отцю по Божеству і єдиносущного нам по людськості, ... незлитно у двох

природах, незмінно, нероздільно, нерозлучно пізнаваного" [18, 48]. Цей догмат у протестантизмі відтворився у "Формулі згоди" в артикулі III.1: "Ми сповідуємо, що існують дві сутності (природи) у Христі, а саме – людська, природа, яку прийняло на Себе Слово Боже, в єдності Його особи" [135, 24] та у "Гайдельберзькому катехизмі" у відповіді на питання 35 "Що сповідуєте ви словами: зачатого від Духа Святого і народженого Дівою Марією?" твердить: "Те, що предвічний Син Божий, котрий є і залишається істинним Богом, прийняв істину людську сутність від плоті і крові Діви Марії, діянням Духа Святого, щоби стати істинним сім'ям Давида, уподібнившись братам своїм, у всьому, крім гріха" [168, 33-34].

Ідеї Ф. Шляєрмахера лягли в основу ліберального протестантського богослов'я. Ф. Шляєрмахер особисто цього напрямку не засновував; він не залишив учнів чи прямих послідовників. Проте він поклав початок тенденції до критики і пристосування. Це було новим у богослов'ї. В історії богослов'я важко знайти мислителів, які настільки міцно опиралися на власні інтелектуальні вподобання і настільки легко відкидали авторитет минулих поколінь, як це зважився зробити Ф. Шляєрмахер. Навіть М. Лютер, Ж. Кальвін та Генріх VIII Тюдор намагалися дотриматися догматичних постулатів християнства, а критикували тільки те, що належить до царин обряду, церковної дисципліни тощо. Іншими словами, реформатори змінювали те, що належало до *ius canonicum*, а не те, що відноситься до *ius divinum*. Ф. Шляєрмахер зробив крок, і цим подав приклад для інших. Не залишивши власної традиції у своїх послідовників, він відчинив ворота, крізь які пройшло багато протестантських богословів, позицію яких сьогодні прийнято називати ліберальним протестантизмом.

Поняття ліберального протестантизму важко дефініювати. Воно охоплює в себе цілий ряд богословів, які об'єднуються не спільними поглядами, а радше спільним методом. Суттю цього метода є можливість критики. Протестантські ліберали намагалися встановити свободу у богослов'ю. Цим вони відповідали загальному віянню свого часу – повсюдному

пошуку свободи. Вільнодумство у ліберальному богослов'ї проявлялося у всіх царинах, не остерігаючись навіть догматичних основ християнства. Пошук свободи богослови цього кшталту вбачали у можливості критикувати якісь усталені догми або традиції. Руйнуючи старе, вони зазвичай не пропонували чогось нового. Це була критика заради самої критики.

Все ж, систематично оглядаючи ліберальний протестантизм, можемо виокреслити кілька основних рис, які були притаманні більшості цих мислителів. Серед них особливе місце займає індивідуальне пережиття Бога. Ця ідея бере свій початок від Ф. Шляєрмахера та його поняття "Gefühl". Якщо віруючий у власному духовному житті переживає не Бога, а власне відчуття Бога, тоді це відчуття у кожного своє, а тому досвідів Бога стільки, скільки й віруючих людей. Ще одним моментом було заперечення основ віри, а саме головних християнських догматів: тринітологічного і христологічного. Ці догмати тісно пов'язані між собою, позаяк заперечення Божественної природи Христа тягне за собою і заперечення віри у Пресвяту Трійцю.

Найяскравіший представник ліберального протестантизму Альбрехт Беньямін Річль (1822-1889), до прикладу, вважав сутність спасенної жертви Христа не в об'єднанні в одній особі Божої і людської природ та перемозі Боголюдини над гріхом і його наслідками, а виключно у моральному прикладі, даному Христом. На його думку, Христос – лише людина, яка осягла вершин духовності і морального вдосконалення. Він є "пророк у своєму проповідуванні закону і Євангелія" [278, 104]. Він, даючи людям приклад моральної поведінки, дає також можливість осягнути спасіння, наслідуючи Його взіреть. У міркуваннях А. Річля зникає напрацьоване св. Августином та загострене у протестантизмі вчення про первородний гріх. Якщо у св. Августина та його однодумців первородний гріх, вчинений прародичами людства, вразив людську природу і передається кризь покоління генетично, то в А. Річля гріх є рисою людського соціуму, а не природи [278, 98]. Відповідно звільнення суспільства з-під влади гріха творить Царство Боже як етичну,

а не онтологічну категорію [278, 121]. Ставлячи наголос на етичному вимірі Христа і Царства Божого, А. Річль скеровує свої міркування в напрямку трансцендентальної філософії І. Канта [278, 18].

Наголос на етиці став ще однією важливою ознакою ліберального протестантизму. Моральні якості в цій школі стають першим ідеалом християнина. Якщо досі моральна поведінка у християнстві вважалася наслідком духовності, то в ліберальному богослов'ї містична духовність зникає. Залишається лише моральний ідеал, який підноситься понад усе. Навіть Христос стає не більше, аніж взірцевий пророк моралі і етики.

З формуванням позицій Ф. Шляєрмахера та ліберального протестантизму з'явилася антитеза до традиційних поглядів М. Лютера, Ж. Кальвіна та Ф. Меланхтона. Як наслідок, протестантизм втягнувся в інтенсивну богословську дискусію, кожен табір якої відточував власну аргументаційну базу. В умовах цієї жвавої дискусії народилася нова богословська позиція, яку репрезентував швейцарський реформаторський пастор Карл Барт (1886-1968). Його вплив на сучасне богослов'я настільки великий, що його неодноразово називали "Отцем Церкви ХХ століття". К. Барт увійшов в історію не тільки протестантського богослов'я; він вплинув також на розвиток богословської думки католицизму. Якщо без розуміння новаторських ідей Ф. Шляєрмахера та ліберального протестантизму А. Річля не можливо зрозуміти католицького богослова Г. Кюнга, то без опанування богословського метода К. Барта неможливо вникнути у міркування найвидатнішого католицького богослова сучасності К. Ранера і низки інших мислителів, які розвивали свої роздуми у цьому самому напрямку. Однак якщо Г. Кюнг, залишаючись у лоні Католицької Церкви, за своїми поглядами відійшов за А. Річлем значно далі за межі традиційного протестантизму, то К. Ранер, переймаючи деякі ідеї і методи К. Барта, не мусів жертвувати традиційним католицьким богословством. Адже ж К. Барт, незважаючи на

оригінальність ним сформованого вчення, не відійшов від догматичних основ християнства.

Підосновою богословствування К. Барта стало прагнення побороти ересі і помилки ліберального протестантизму, повернутися до основ традиційного протестантського богослов'я. Однак він чудово усвідомлював, що поворот до стану богословських напрацювань епохи Реформації неможливий. Ціллю богослов'я є інкультурація християнства у той світ, до якого богослов має намір нести християнську благовість. Від часу Реформації філософські і світоглядні основи людської цивілізації значно змінилися. Тому й проповідь Слова Божого повинна враховувати ці ментальні зміни.

Центром богословських напрацювань К. Ранера стало Боже одкровення. Він висловив думку про трояке одкровення. Основним із них є сам Христос, який своїм вочленням відкрив людям Бога. Все, що людство знає про Бога, воно знає від Христа, який не лише був історичним моментом вираження Бога, а є вісю всієї історії спасіння. Творення світу, проповідь пророків, свідчення святих і Церкви є вираженням Христа, кульмінаційною точкою яких були земні життя і проповідь Христа. Для К. Барта єдино можливим одкровенням Бога є Боже Слово, тобто Син Божий. Іншими формами одкровення є Священне Писання і традиція Церкви. Однак ці форми одкровення є лише вираженнями Христа. Для К. Барта Біблія займає у релігійності християн центральне місце. Він не погоджується із тезами богословів-лібералів про те, що Біблія є тільки свідченням про життя і духовно-моральні здобутки Христа та життя ранньої Церкви. К. Барт дотримувався переконання про те, що Біблія є не лише історичним документом, а реальним Словом Божим. Однак вона є Словом Божим тому і тільки тому, що через неї промовляв Христос. Біблія є другим модулем вочленення Сина Божого. Ця позиція була новаторською для протестантського богослов'я. В історії богослов'я вона отримала назву "Wort-Gottes-Theologie" (Богослов'я Слова Божого), яке традиційно притаманне Католицькій і Православним Церквам. Католицька Церква найбільш промовисто

висловила свою позицію з цього приводу в Догматичній Конституції про Божественне Одкровення "Die Verbum" Другого Ватиканського Собору. У § 7 Конституції сказано: "За своєю великою благістю Бог вирішив, що Одкровення, дане Ним для спасіння всіх народів, повинно навіки зберегтися у своїй повноті і передаватися всім поколінням. Тому Христос Господь, в Якому звершилося все Одкровення Всевишнього Бога, заповідав Апостолам, щоби Євангеліє, попередньо обіцяне через Пророків, Ним сповнене і Його устами проголошене як джерело всякої спасаючої істини і всякого морального правила, вони проповідували всім, сповіщаючи їм Божі дари" [21, 287]. Розуміння Священного Писання як вираження Христа присутнє й у східних Церквах.

Ці ідеї К. Барта зближують його богослов'я радше з католицизмом, аніж із протестантськими мислителями. Саме тому він став мішенню обстрілу критик з обох сторін: як серед традиційних протестантів, так і серед лібералів знайшлися такі, які не погоджувалися з К. Бартом, вважаючи його міркування антитезою до їхніх поглядів. Богословам-лібералам К. Барт не угодив тим, що надав Біблії занадто велике значення, підносячи її до статусу Божого одкровення. А традиційні протестанти вбачали в богослов'ї К. Барта "новий модернізм" та осуджували його за те, що він відійшов від шаблонного протестантського принципу "sola scriptura", яким М. Лютер виразив своє ставлення до Біблії. Фундатор Реформації висловив цей принцип у праці "Assertio omnium articulorum Martini Lutheri per bullam Leonis X. novis simam damnatorum" [226]. Католицька Церква відреагувала на працю М. Лютера "Декретом про Писання і Традицію", проголошеним IV сесією Тридентійського Собору в 1546 році. В цьому декреті католицькі богослови ствердили, що визнають Святе Письмо і традицію Церкви як одкровення Христа.

Позиція К. Барта щодо Біблії як одкровення Христа і щодо співвідношення Писання і Передання протестантським богословам видавалися поверненням до католицизму і

відходом від основ протестантизму. Тому й двохстороння критика думок К. Барта видається зрозумілою.

Поставивши в центрі своїх міркувань Христа, який виражається через Писання і Передання, К. Барт відстоював Божественність Христа [307, 48]. Для цього богослова Халкедонський догмат не викликав жодних сумнівів і не міг бути предметом дискусій. Прийняття христологічного догмату в богослов'ї К. Барта обумовило і прийняття тринітологічного догмату. Трійцю К. Барт сприймав специфічно. Передовсім він піддав критиці традиційну тринітологічну термінологію, яка зрештою була проблемною від моменту свого виникнення. Два перші Вселенські Собори використовували для окреслення єдиної природи Бога термін "ουσία", а для окреслення трьох Божих Осіб термін "ὁλόστασις". Згодом термін "ουσία" був перекладений латиною як "essentia", а "ὁλόστασις" як "persona"³¹. Ця термінологія була незрозумілою вже для найбільшого репрезентанта старонікейського богослов'я св. Атаназія Олександрійського.

К. Барт, розуміючи термін "особа" (ὁλόστασις, persona) в такому трактуванні, як його використовують сучасні соціологія і психологія, підмічає, що цей термін сьогодні не може виражати троїчності Бога. На цій підставі К. Барт віддає перевагу терміну "модус (спосіб) буття Бога". Через кілька століть до такого самого вирішення проблеми тринітологічної термінології дійде католицький богослов К. Ранер.

Основним принципом богослов'я К. Барта стала вірність Священному Писанню. К. Барт відмовлявся від загальноприйнятої у Середньовіччі і Новому часі тенденції до основоування догматики на метафізиці. Богослов вважав неприйнятним

³¹ Термін "ὁλόστασις" не мав чіткого визначення. Сам св. Атаназій Великий вислухавши тезу олександрійців про "одну іпостась" та антиохійців про "три іпостасі" мусів визнати, що обоє праві, тому що обоє стверджували одне і те саме, вкладаючи у слово "ὁλόστασις" різні змісти. Термін "ὁλόστασις" у філософській термінології мав різні значення: в Аристотеля (як і в побутовій мові) він означав суще, щось існуюче; натомість у Плотина іпостась – це етап еманції Єдиного.

будь-який відхід від Біблії. Наші розмірковування не матимуть жодної цінності, якщо вони будуть лишень спекуляціями нашого розуму. Єдиним обґрунтуванням церковної догматики може бути тільки Христос, який відкрив себе у Біблії.

В питаннях боротьби проти ліберального протестантизму союзником К. Барта був німецький лютеранський богослов Рудольф Карл Бультманн (1884-1976), який навів низку вагомих аргументів на користь основних догматів християнства. Основним напрямком його досліджень було Святе Письмо. Р. Бультманн вважав Біблію одкровенням Христа, істинність якого не може піддаватися критичній оцінці. Однак у біблеїстиці Р. Бультманна Святе Письмо постає як Слово Боже, промовлене людською мовою до певної людської культури. Бог надихав гагіографів, відкривав їм те, що вони мали донести до народу Божого. Бог не давав готовий текст Біблії. Він дозволив людині висловитися про Нього так, як вона могла би його розуміти. Живучи в культурі, яка пронизувалася міфологією, антична людина виражала Божественні істини мовою міфології. Ця мова була найкращою для людей двох-трьох тисячоліть тому. Однак ця форма вираження незрозуміла і непридатна для сучасності. Тому Р. Бультманн говорить про те, що Біблія повинна бути "переодягнена" в нові форми вираження. Цей процес Р. Бультманн уявляв двоетапним. Перший етап він зве деміфологізацією, тобто зняття з Біблії накладень міфічного світогляду. "Не можна використовувати електричне світло і радіоапарат, при лікуванні довіряти сучасним медичним і клінічним засобам і водночас вірити у світ духів і чудес Нового Завіту. І хто думає, що він зможе це зробити, мусить собі усвідомити, що він, коли застосовуватиме це до вираження християнської віри, то зробить християнську проповідь незрозумілою і неможливою для сучасності" [122, 18].

Наступним кроком в інкультурації Біблії, на думку Р. Бультманна, є "екзистенційна інтерпретація". "Міф потрібно інтерпретувати не космологічно, а антропологічно, краще: екзистенційно" [110, 22]. При цьому Р. Бультманн використовує філософські напрацювання М. Гайдеггера, екзистенціалізм

якого вважає найпридатнішим для вираження світоглядних уявлень сучасної людини. розмисли М. Гайдеггера – це для Р. Бульманна "адекватні поняття, в яких можна говорити про людську екзистенцію" [121, 232]. Намагаючись вникнути у сутність біблійного одкровення, німецький біблеїст відсуває на другий план фон, на якому зображена євангельська вістка Христа. Іншими словами, у богослов'ї Р. Бульманна "Христос віри" витісняє "історичного Ісуса". Ця позиція викликала деяку критику, особливо в питанні про те, чи можна базувати розуміння і тлумачення Святого Письма на світоглядній основі якогось філософського напрямку. Однак Р. Бульманну йшлося не про підтягування Біблії під стандарти певної філософії, а про інкультурацію біблійного одкровення, формування зрозумілого викладу догматичних істин. Розрізнення "Христа віри" та "історичного Ісуса" насправді були кроком на зустріч ліберальному богослов'ю, однак кроком дуже обережним: якщо богослови-ліберали вважали деякі біблійні описи міфологічними, а отже неправдивими, то Р. Бульманн міфічність цих описів сприймав як данину тогочасній філософсько-світоглядній парадигмі.

Підсумовуючи огляд напрацювань мислителів протестантського богослов'я та співставляючи їх із подальшим розвитком католицького богослов'я, можемо зробити кілька важливих висновків, а саме: богословська дискусія, яка зародилася в кінці XIX – початку XX століття витворила низку важливих постулатів, які згодом лягли в основу богословських розмислів католицьких теологів. По-перше, ідеї, висловлені Ф. Шляєрмахером та представниками ліберального протестантизму, відзначаються специфікою свого методу і свого змісту. Зміст цих ідей ніколи не приживався в католицизмі, за винятком поодиноких явищ, як, наприклад, концепція Г. Кюнга, яка однак була осуджена Католицькою Церквою. Натомість метод їхнього богослов'я, що полягав у новому, антропологічному наголосі, став невід'ємним аспектом подальшого богословствування і релігійного світогляду. В католицькому богослов'ї фундатором "антропологічного повороту" вважається

К. Ранер, який, хоч і перебував в ідейній спорідненості радше з К. Бартом, аніж з лібералами, все ж застосовував цей метод, оскільки він вже став традиційним.

По-друге, ліберальне богослов'я, вимагало природної реакції зі сторони традиційного протестантизму. Такою реакцією стало напрацювання К. Барта і Р. Бультманна, які обрали позицію висвітлення традиційного богословського вчення на базі нового богословського методу. Інтенсивне вивчення Біблії, обумовлене цією дискусією, стало невід'ємним елементом також подальшого католицького богослов'я. Якщо на початку століття католики остерігалися історично-критичного вивчення Біблії, про що свідчать зокрема декрет "Lamentabili" від 3 липня 1907 року і енцикліка Папи Пія X "Pascendi dominici gregis" від 8 вересня 1907 року, то в середині століття католики інтенсивно включилися в оцю царину досліджень, отримавши на те благословення в енцикліці Папи Пія XII "Divino afflante Spiritu" від 20 вересня 1943 року.

По-третє, спроба базувати догматичне богослов'я виключно на одкровенні, викладеному у Священному Писанні, поза будь-якою метафізичною концепцією, яка спостерігається у працях К. Барта, та нова постановка герменевтичного питання в царині біблеїстики, здійснена Р. Бультманном, відобразилася у богословствуванні католицьких мислителів після Другого Ватиканського Собору.

Виходячи з цього, стає очевидним, що католицьке богослов'я II половини XX століття не могло би бути таким, яким воно було, якщо б йому не передувала жвава богословська дискусія у протестантизмі. Вона зуміла внести свою вагому лепту в загальну картину сучасної теології.

2.2. Роль неосхоластичної парадигми у сучасному богослов'ї

Вагомою віхою розвитку католицького богослов'я XX століття стала неосхоластика. Гуманітарні науки кінця XIX та початку XX століть зазнали вагомих пертурбацій. Кінець

епохи німецької класики у філософії та вихолощення богословських систем призвели до розсіяння європейської думки. Філософи і богослови втратили методичну опору, зникли домінуючі парадигми, в межах яких вони могли б почувати себе комфортно. Така ситуація стала причиною оглядання назад – до того часу, коли у богослов'ї і філософії існувала єдина панівна система, яка забезпечувала стабільність і поступальний розвиток. Так ностальгія за міцною опорою думки скерувала вчених до середньовічної схоластики, яка у свій час об'єднувала під своїм могутнім омофором всю наукову еліту. Схоластичні дискусії носили повністю відмінний характер від тих, яких знає сучасність: вони скеровувалися радше до удосконалення системи та її утвердження, аніж до боротьби розсіяних шкіл і напрямків.

Виникнення неосхоластики мало довгу передісторію і стратегічну ціль. Історія неосхоластики сягає своїм корінням до середньовічних схоластичних богослов'я і філософії. Середньовічний католицизм переживав низку конфронтацій, які впливали на європейську історію. Лише на перший погляд середньовічний католицизм міг втішатися спокоєм та стабільністю. Насправді Церква перебувала в умовах постійних протистоянь, в деяких з яких перемагала, а в деяких зазнавала поразки. Однією з перших важливих проблем середньовічної Католицької Церкви була боротьба за інвеституру, яка розгорілася між Папою Григорієм VII та німецьким імператором Генріхом IV в XI столітті. В цій боротьбі переміг Папа: Церква звільнилася від намагань державної влади впливати на вибори єпископів. Завершенням цієї боротьби став Вормський конкордат, підписаний Папою Калістом II та імператором Генріхом V. Ця боротьба мала в основному політичний характер і не тягла за собою інших наслідків, як лишень двосторонні спроби утвердити свою владу.

Схожа історія повторилася в боротьбі Папи Боніфация VIII та французького короля Филипа IV Красивого. Намагання Папи звільнити від оподаткування церковні маєтки на території Франції ставали небезпечними не тільки для

бюджету Франції, а й її державної незалежності. Це викликало війну між Папою і королем, наслідком якої стала поразка Риму, усунення Боніфація VIII, обрання Папою королівського ставленика Климента V та переїзд Папи до Пуатьє, а згодом до Авіньйону. Почалися сім десятиліть важкої "Авіньйонської неволі Пап" (1309-1377). Тим, що римські архієреї опинилися під владою французьких королів, сусідні монархи залишилися невдоволеними, оскільки понтифіки більше не могли неупереджено та аполітично відноситися до всіх європейських монархів. Прикладом такого невдоволення стала у 1317-1347 роках боротьба проти папства короля Німеччини та імператора Священної Римської імперії Людвіга IV Баварського, який у веденні боротьби використовував не тільки політичні й дипломатичні засоби, а й інтелектуальні. Саме на підтримку його позиції з'явилися політичні трактати Марсилія Падуанського та Вільяма Оккама. Скориставшись ослабленням Франції внаслідок падіння династії Капетингів після смерті останнього короля з цієї династії Карла IV, приходу до влади династії Валуа під проводом Филипа VI, претензій на французький трон англійського короля Едуарда III, який був онуком Филипа IV Красивого та "Столітньої війни" (1337-1453), яка розгорілася внаслідок всіх цих подій, понтифіки повернулися до Риму. Однак "Авіньйонська неволя" не завершилася безслідно. Вона породила нову проблему – велику схизму (1378-1417). Після смерті Папи Григорія XI кардинали в Римі обрали Папу Урбана VI. Однак частина кардиналів, невдоволених цим вибором повернулися до Авіньйону та обрали антипапу Климента VII. Наявність двох (а згодом трьох) пап розділяло Західну Європу. Завершився розкол у 1415 році, коли на Констанському Соборі папа Григорій XII задля збереження єдності Церкви добровільно зрікся престолу, антипапа Іван XIII був арештований і насильно позбавлений титулу, а антипапа Венедикт XIII був позбавлений влади заочно, а натомість був обраний єдиний законний Папа Мартин V.

Ці проблеми в історії Церкви породили два нові феномени. По-перше, боротьба папства і світських монархів

створила імпульс для розвитку національного патріотизму в європейських народів. Якщо до цього європейці піднімалися на війни з повинності перед своїми сюзеренами, то в XIV столітті європейців вели на боротьбу глибокі національні відчуття. Прикладом цього можна вважати принаймні той факт, що в боротьбі Филипа IV та Боніфація VIII на сторону короля ставали навіть французькі священики, відчуючи патріотичний поклик душі. По-друге, в цій боротьбі було використано інтелектуальну зброю. Важко уявити, наскільки вагомими були б сили Людвіга Баварського, якщо б не ідейні трактати Марсилія Падуанського та Вільяма Оккама. Ці моменти історії дали католикам добрий урок – формувати на свій захист найбільшу зброю – науку та освіту. Для реалізації цього завдання Церква мала добрі ресурси. Середньовічна освіта зароджувалася в рамках Церкви; університети поставали з кафедральних та монастирських шкіл. Найстаріші університети (Болонський, Паризький, Оксфордський та інші) створювалися папськими буллами. Це давало Церкві можливість забезпечити себе інтелектуальними силами.

Реформація (виступ М. Лютера 1517 року шляхом оприлюднення 95 тез, виступ Ж. Кальвіна у 1533 році у ним написаній промові ректора Паризького університету Ніколя Копи, розкол Генріха VIII 1534 року в Акті про супрематію) ще більше підсилила необхідність розвитку освіти. Тридентський Собор, який став ключовим моментом Контрреформації, здійснив низку заходів для підвищення якості католицької освіти. Повсюдно засновувалися семінарії, богословські факультети, церковні університети та академії. Церква не мала ані армії, ані зброї. Єдиним засобом, яким вона могла оборонитися була освіта. І цей засіб оборони спрацював. Наголос на католицькій освіті в традиційно католицьких регіонах Європи був найефективнішою зброєю Контрреформації. Університети Австрії, Баварії та Італії зупинили просування протестантизму на Південь, а університети Франції й Іспанії – на Захід.

Ще одним важким періодом історії Церкви стало Просвітництво, яке набрало характеру реальної загрози для

Церкви. В протестантизмі під впливом нових віянь сформувалися тенденції до компромісу з ідеалом розуму, нерідко на шкоду вірі. Католики зуміли в цей період відмежуватися і вберегтися від небезпек завдяки освіті. Особливістю католицької освіти Середніх віків і Нового часу була строга освітньо-виховна система з добре рафінованими ідеями та ретельним контролем навчального процесу. Середньовічна наука витворила особливий феномен, який отримав назву "схоластика". Цією назвою окреслювали стиль мислення в богослов'ї та філософії. Його специфікою, відображеною навіть у назві, було його пристосування до навчального процесу. Середньовічні автори не писали монографій, вони зосереджувалися на богословських сумах і збірках сентенцій, тобто на тій літературі, яка якнайкраще підходила для того, щоби навчати. Схоластика не відзначалася ні внутрішньою, ні зовнішньою єдністю, тобто вона була радше набором поглядів, аніж єдиною системою, а також вона не була єдиною середньовічною філософією, залишаючи вільний простір принаймні для містики.

Особливістю схоластичного мислення була чітко сформована ціль – зробити все для підсилення проповіді християнства. Альберт Великий та Тома Аквінський, які стали символами переосмислення аристотелізму в Пізньому Середньовіччі, обрали саме Аристотеля не тільки тому, що він у той час вже був достатньо популярний в Європі завдяки кордовським перекладам творів Аристотеля на латину, а передовсім завдяки тому, що Аристотель найкраще підходив для осягнення поставленої цілі. Альберт, Тома та численні інші, напевне, з такою ж ревністю використовували би будь-який інший доробок людської цивілізації, якщо би бачили, що він краще підійде для євангелізації, аніж Аристотель. Альберт і Тома були передовсім християнами, і лишень опісля – філософами, на відміну від їхніх опонентів – латинських авероїстів Сигера Брабанського і Боеція Дакийського, які були в першу чергу філософами. Саме принципово християнське налаштування дозволили схоластиці сформувати інтелектуальну зброю для оборони католицизму. Коли у II половині XIX століття з'явилася

небезпека католицького модернізму, католики знову ж таки взялися за ту зброю, використання якої протягом кількох останніх століть зробило її традиційною. Вони звернулися до перевіреного способу науково-освітньої діяльності – схоластики. Використовувати щось нове, неперевірене, було небезпечно. Саме тому лідери католицизму цього періоду, які й самі були вишколені на основах схоластики, звернулися саме до неї з надією, що вона зможе врятувати християнську віру від модернізму. Так з'явилася неосхоластика, тобто відродження або нове дихання схоластичного стилю мислення. Схоластика цього періоду себе вже вичерпала; вона виснажила свої ресурси, з яких черпали натхнення численні мислителі кількох століть. Неосхоластика стала останнім ривком середньовічної володарки умів. Але й цей ривок був би неможливим без потужного вливання енергії, іноді навіть адміністративними методами та авторитетом пап.

Незважаючи на перелом у схоластичній філософії в епоху Просвітництва, у XVIII-XIX століттях в деяких європейських університетах зберігалися школи з міцною схоластичною традицією. Саме вони дали поштовх для подальшого розвитку неосхоластики. Серед таких шкіл чільне місце займає Римська школа, яка сформувалася у 30-х роках XIX століття. Її головними представниками були єзуїти італійці Джованні Перроне (1794-1876) і Карло Пассалія (1812-1887), німець Клеменс Шрадер (1820-1875), австрієць Йоганн Баптіст Францелін (1816-1886). Серед філософсько-богословських ідей представників Римської школи важливу роль відіграв доробок Отців Церкви. Ці богослови презентували себе як томісти, однак ідей св. Томи у них було небагато. Поряд з Римською школою в Римі діяв австрійський єзуїт Йозеф Кльойтген (1811-1883), який не належав до Римської школи, однак, в силу приналежності до ордену єзуїтів, перебував з ними в тісному контакті. Для Й. Кльойтгена св. Тома був значно більшим авторитетом, аніж для представників Римської школи. Однак св. Тому він трактував в дусі Франциска Суареса. В його думках також присутні великі патристичні впливи. Видатний

німецький єзуїтський богослов Маттіас Йозеф Шебен (1835-1888) був учнем представників Римської школи. Він продовжив їхню працю в Німеччині, поширюючи богослов'я Отців Церкви, св. Томи, а також шукаючи поєднання з Тюбінгенською школою. Ці богослови свідчать про специфічне осмислення томістичного доробру серед єзуїтів. У сферу зацікавлень повертаються Отці Церкви, з'являється бажання діалогувати з новаторськими богословськими підходами. Все це привносить новизну в томістичну філософію і богослов'я, показуючи їхній розвиток.

Термін "неосхоластика" вперше з'явився у 1862 році у творах німецьких католицьких богословів і філософів Якоба Фромахера (1821-1893) і Альоїса фон Шміда (1825-1910). В їхніх творах цей термін окреслював схоластичну філософію після Реформації. Згодом термін "неосхоластика" почав означати відроджену середньовічну філософію. Основним імпульсом для розвитку неосхоластики стали два важливі церковні документи – енцикліка "Aeterni Patris" Папи Лева XIII 1879 року та енцикліка "Pascendi Dominici gregis" Папи Пія X 1907 року.

Папа Лев XIII (Вінченцо Джоахіно Печчі) перебував на папському престолі у 1878-1903 роках, попередньо виконуючи служіння Апостольського Нунція в Бельгії та Єпископа в Перуджі. Отримавши добру освіту та захистивши дисертацію на здобуття наукового ступеня "Doctor iuris utriusque" (доктор обох прав), він був добрим спеціалістом як в канонічному, так і в державному законодавстві. Однак в історію Церкви він увійшов не як юрист, а як видатний діяч, що залишив свій слід у найрізноманітніших царинах церковного життя. Папа Лев XIII схилився до старовини. Він захоплювався Пізнім Середньовіччям, його культурою і мистецтвом. Саме за ініціативи Лева XIII у храмовій архітектурі розвинулась неоготика, ціллю якої було увіковічнити найкращі досягнення середньовічної культури. При цьому понтифік не ігнорував виклики сучасності. Саме він став фундатором католицького соціального вчення, початок якого він заклав енциклікою

"*Regum Novarum*" 1891 року. За це народ увіковічнив його пам'ять іменем "Папа робітників". Саме на його долю випало випробовування, відоме як *Kulturkampf*, ініційований німецьким райхсканцлером Отто фон Бісмарком. Понтифік багато зробив для ущільнення зв'язків з державами на європейському та американських континентах. Він також відіграв визначальну роль для початку екуменічного діалогу з православними і протестантськими Церквами.

Однак його захоплення Пізнім Середньовіччям проявлялося в його діяльності. Воно відобразилося передовсім у пошуках вирішення проблеми модернізму. Світоглядна дискусія його часу була перейнята вірою у всемогутність розуму та науково-технічний прогрес. Ці переконання проникали у християнство, інколи навіть набираючи опозиційних налаштувань до християнського віровчення. Проблема нових віянь була не в тому, що з'явилися нові філософські основи, а в тому, що з'являлися богослови, які були готовими використовувати ці філософські ідеї для ревізії християнства, іншими словами: деякі богослови намагалися підтягнути богослов'я до філософії, а не філософію до богослов'я. Саме в цьому Лев XIII бачив найбільшу проблему. Його енцикліка "*Aeterni Patris*" була покликана відродити філософію св. Томи, оскільки вона була прикладом релігійного патріотизму, при якому будь-яке філософсько-наукове досягнення використовувалося для добра віри, а не навпаки.

Папа звернувся до католицького світу словами енцикліки та ствердив, що філософія повинна оцінюватися за правилом католицької віри, а причиною зла в сучасному світі є хибна філософія. Такі твердження Папи зрозумілі з позиції його часу і його ситуації. Друга половина XIX століття ще дуже добре пам'ятала Велику французьку революцію, яка пролила ріки крові, і символом якої стала гійльотина. Ця революція була б неможливою без філософії Просвітництва. Утиски християн в Німеччині також обґрунтовувались політично-філософськими ідеями доби фон Бісмарка. Безперечно, ставити філософські ідеї та воєнні чи тоталітарні жорстокості у прямих причинно-

наслідковий ряд неможливо. Однак так само неможливо заперечити, що такий зв'язок, хай навіть непрямий, все ж таки був. Остерігаючись нових небезпек та відчуваючи власну відповідальність за християнський світ, Папа Лев XIII звернувся із своїми пропозиціями профілактики проблеми.

Понтифік вважав, що філософія повинна бути провідницею до Євангелія. Вона, за умови своєї правильності, повинна акумулювати ті знання, які людина спроможна здобути, для того, аби показати людині шлях до Бога. Деякі істини одкровення можуть бути доведеними філософією. Вона також може довести розумність віри, спрощує розуміння віровчення, та підсилює слово проповіді. Однак філософія не може протиставлятися віровченню, оскільки вона й сама не позбавлена помилок, а віра не є противником розуму. Прикладом істинного філософа Папа вважав св. Тому Аквінського, якого називав "князем схоластів". Підтвердженням величі постаті св. Томи є те, що він осягнув великих знань у всіх філософських напрямках, показав гармонію віри і розуму, його заслуги славлять всі католицькі школи, він отримував похвалу від попередніх понтифіків, його вихваляли Собори, і навіть вороги Церкви визнають велич його духа. Однак філософія XVI століття почала відвертатися від св. Томи. Для порятунку ситуації Папа в енцикліці дав чіткі розпорядження єпископам. Він наказав, що всі кандидати до священства повинні вивчати св. Тому. Знання томізму показує, наскільки розумною є віра людини. Енцикліка "*Pascendi Dominici gregis*" належить перу Папи Пія X. Вона скерована безпосередньо проти модернізму, який на той час вже мав певну кількість прихильників. Папа прямо називає модернізм "*omnium haereseon conlectum*" (збір усіх ересей).

Така інтенсивна підтримка Ватикану не могла не спричинити відродження схоластики. Оскільки Папа Лев XIII зобов'язав єпископів пильнувати за викладанням богослов'я і філософії та допускав їх викладання виключно на основі творів св. Томи, духовні семінарії, богословські факультети та академії, виконуючи папський наказ, перейшли на визначене в

документі викладання. Принциповим моментом таких заходів стало встановлення єдиної офіційної християнської філософії. Католицька Церква не знала такого явища ані до Лева XIII, ані після Івана XXIII. Епоха інтенсивного розвитку патристики визначалася плюралізмом думок. Церква застосовувала свою духовну і світську владу в богословсько-філософській дискусії тільки тоді, коли з'являлася ересь. Схожа ситуація зберігалася і в Середньовіччі. Філософія Середніх віків не знала якоїсь єдиної структури. Св. Тома, який часто презентується як символ середньовічної філософії, належить до XIII століття, тобто до Пізнього Середньовіччя. Від часу Ізидора Севільського та Беди Венерабіліса до Пізнього Середньовіччя спостерігається активна філософська дискусія, в якій змінюються не тільки результати розмислів, а й основи, на яких опиралися мислителі. Ані платоністи Іван Скотт Еріугена та св. Анзельм Кентерберійський, ані аристотеліки Альберт Великий і св. Тома Аквінський не були офіційними філософськими речниками. Церква користалася придатними для євангельської проповіді напрацюваннями з найрізноманітніших філософських течій. Аж боротьба проти модернізму сформувала офіційну католицьку філософію.

Перші ідеологи відродження схоластики походили з оточення Лева XIII. Серед них видне місце зайняв Дезіре-Жозеф Мерсьє (1851-1926), який після повернення з Риму до рідної Бельгії став професором філософії у Лювенському католицькому університеті, а згодом став кардиналом, архієпископом Мехеленським та примасом Бельгії. Д.-Ж. Мерсьє став одним із фундаторів неосхоластики. XIX століття визначалося двома протилежними філософськими течіями: ідеалізмом, проголошеним у працях Й.Г. Фіхте, Г.В.Ф. Гегеля, Ф.В. Шеллінга та іншими, а також позитивізмом О. Конта і Г. Спенсера. Ці два напрямки полонили уми сучасників Д.-Ж. Мерсьє: один висотою злету думки, а інший невідривністю від повсякденної реальності. Однак бельгійський священник не приймав аргументів жодної з цих шкіл. Він вважав, що ані позитивізм, ані ідеалізм, неспроможні відповісти на основні

філософські питання. І свідченням цього є їхня роздробленість на конкуруючі напрямки. Ані позитивізм, ані ідеалізм не сформували єдиної школи. Цими назвами іменують радше стилі мислення, які об'єднували неоднорідні школи. В цій роздробленості Д.-Ж. Мерсьє вбачав філософську неспроможність обох напрямків. Єдиним можливим шляхом вирішення філософських проблем, на його думку, була схоластика. Філософ однак не враховував, що й середньовічна схоластика не була цілісним напрямком, а охоплювала часто конкуруючі школи. Тут варто пригадати принаймні дискусії між послідовниками св. Томи Аквінського та Івана Дунса Скотта.

Д.-Ж. Мерсьє розглядав типово схоластичні питання, які середньовічні мислителі перейняли від Аристотеля, а саме відношення форми і матерії, акту і потенції, душі як *forma substantialis corporis*, докази існування Бога, проблему Бога як *actus purus*, теорію причин, серед яких традиційно виділяв *causa materialis*, *causa formalis*, *causa efficiens* та *causa finalis*, тощо. Проте в його доробку з'явилися й оригінальні ідеї. До таких належить його розробка проблеми істини. Мислитель вважав, що проблема істини є основною у філософії, проте не повністю розкрита у філософській дискусії. Визначення істини залежить від правильності вибору критерію. Д.-Ж. Мерсьє поставив перед собою ціль обрати критерій визначення істинності. Таким критерієм стало для нього відповідність суб'єкта і предиката судження. Якщо суб'єкт і предикат взаємно відповідні, тоді судження істинне. Отже, з критеріології Д.-Ж. Мерсьє випливає, що істинність закладена у судженні. Логічно, що такі міркування породжують нові питання, а саме: наскільки терміни судження (суб'єкт і предикат) відповідають дійсності, адже ж ціллю пізнання є охопити зовнішню щодо людини дійсність, а не судження, яке вона сама творить? Д.-Ж. Мерсьє вважав, що відповідність суб'єкта і предиката закладена в речах дійсності; ми їх розділяємо в процесі чуттєвого пізнання, а згодом заново з'єднуємо в судженні. Це поєднання може бути істинним або хибним. Перевіркою істинності поєднання суб'єкта і предиката є

застосування судження до дійсності. Критеріологія Д.-Ж. Мерсьє є нічим іншим, як переосмисленням відомої з античності та середньовіччя кореспондентної теорії істинності. Вперше її висловив Аристотель у "Метафізиці". Він писав "Казати про суще, що його немає, або про не-суще, що воно є, – значить говорити хибно; а казати, що суще є і не-сущого немає, – значить говорити істинно" [2, 141]. Перефразовуючи Аристотеля, св. Тома визначав: "Veritas est adaequatio rei et intellectus" (Істина є відповідністю речі та інтелекту). Однак і св. Тома у цьому визначенні також не був оригінальний. Він перейняв це визначення від народженого в Єгипті єврейського філософа-неоплатоніка Ісаака бен Саломо Ізраелі, а той визначав істину саме так, перебуваючи під впливом арабського філософа Аль-Кінді [154, 739].

Теорія кореспондентності істини отримала у філософії загальне визнання. Її відтворював Карл Маркс у другій тезі про Феєрбаха, де він писав: "Питання про те, чи має людське мислення предметну істинність, – зовсім не питання теорії, а практичне питання. У практиці повинна людина довести істинність, тобто дійсність і могутність, посеїбичність свого мислення, яке ізолюється від практики, є чисто схоластичне питання" [49, 1]. В аналітичній філософії теорія кореспондентності істини була прийнята майже беззастережно. Людвіг Вітгенштайн, який у "Tractatus logico-philosophicus" висловив переконання про те, що мова є відбитком істини, писав: "Відбиток відповідає дійсності або ні, він є правильним або неправильним, істинним або хибним" [315, 11]. Аналогічного переконання дотримувався і Бертран Рассел. У праці "Розвиток моєї думки" він писав: "Кожна думка чи переконання, які творяться не як простий імпульс до дії, має характер відображення, який комбінується з відчуттям згоди або заперечення. У випадку, коли він комбінується з відчуттям згоди, тоді він є істинним, коли існує факт, який перебуває щодо нього у відношенні схожості, відомому нам зі схожості між відбитком і тим, що він відображає. Якщо ж відображення комбінується з

відчуттям заперечення, то він є істинним, коли відображеного факту немає" [273, 194].

Проблема дефініювання істини як *adaequatio rei et intellectus* викликає питання про напрямок відповідності. Що повинно відповідати чому: *rei* до *intellectus*, чи *intellectus* до *rei*? Коли йдеться про істинність судження, про яку говорив Д.-Ж. Мерсьє, тоді судження повинно відповідати речі. Однак навіть у побутовій мові часто вживаються висловлювання про істинні речі. Від часу Платона істинною вважається та річ, яка відповідає своїй ідеї. Цю проблему піднімав Г.В.Ф. Гегель, визначаючи істину як відповідність поняття до дійсності. Він писав: "Предмети є істинними, якщо вони є тим, чим вони повинні бути, тобто якщо їхня реальність відповідає їхньому поняттю" [165, 423]. Схожого переконання дотримувався і Мартін Гайдеггер, який у праці "Буття і час" писав: "Не висловлення є первинним "місцем" істини, а навпаки... Первинна "істина" є "місцем" висловлювання та онтологічною умовою можливості того, що висловлювання можуть бути істинними або хибними" [167, 217].

Поставлена проблема отримала розгортання у творах ще одного мислителя, якого небезпідставно залічують до неосхоластів, – австрійського єзуїта Емеріха Копета. Він визначав істину як *Übereinstimmung zwischen dem Wissen und dem Seienden* (відповідність між знанням та суцям) [129, 350]. Однак у цьому він розрізняв два напрямки, а саме *logische Wahrheit des Wissens* (логічна істина знання) та *ontische Wahrheit des Seienden* (онтична істина суцього).

Основну роль у розвитку неосхоластики відіграв французький мислитель Жак Марітен (1882-1973). Йому належить авторство специфічного напрямку, іменованого інтегральним гуманізмом. Ж. Марітен ставив собі за ціль узгодити і поєднати томізм із французьким екзистенціалізмом Ж.-П. Сартра, Г. Марселя, М. Мерло-Понті, А. Камю та інших, викорінюючи крайнощі та помилки останнього. Ж. Марітен прагнув гуманізму, однак не такого гуманізму, який розвивався в Європі від часу Ренесансу. Європейський гуманізм, як піднесення

людини до рівня найвищої цінності, стимулював людину зацілитися на собі. Людина перестала бачити цінності поза собою, навіть такі цінності, які необхідні для розвитку власної особистості. Саме тому гуманістичні ідеї європейської філософії породили крайнощі французького екзистенціалізму, який бачив у людському житті лишень безсенсовне очікування смерті, марксизму, який витворив систему знищення людини задля примарного щастя людини, просвітницького раціоналізму, який переконав людину в тому, що вона сама собі бог, ніщестанства, яке проголосило смерть Бога заради звільнення людини. Ж. Марітен не бачив перспективи гуманізму, сепарованого від духовності. Людина може розвивати свої найбільш сутнісні задатки тільки у зв'язку з Богом. Так, інтегральний гуманізм став поєднанням християнського світогляду з антропологічним налаштуванням сучасної філософії. Про важливість досягнень Ж. Марітена можна робити висновок принаймні з того, що Папа Павло VI в енцикліці "Populorum progressio" назвав інтегральний гуманізм ціллю, до якої прагне Католицька Церква.

Ще одним важливим представником неосхоластики був Етьєн Жільсон (1884-1978). Саме його перу належать виклади аналізу томістичного розрізнення сутності (*essentia*) та існування (*existentia*). Е. Жільсон вважав, що розрізнення цих понять і їх розвиток у філософській дискусії є заслугою виключно св. Томи. Платон і Аристотель, на думку Е. Жільсона, наголошували лише на сутності, а екзистенціалісти XX століття – на існуванні. І тільки св. Тома прогледів їхню відмінність. Філософ дискутував з неотомістами Лювєнського університету, які починали свої розмисли з гносеології, з якої переходили до метафізики. Він вважав, що такий підхід неправильний. Метафізика є обґрунтуванням епістемології, а не навпаки. У християнському віровченні Е. Жільсон виокремлював дві групи істин. Перша з них – це богословські істини, які дані людям через одкровення і не можуть бути досягнутими лишень людським розумом. Інша група істин – це філософські істини. Їхня особливість у тому, що вони досягнуті людським

розумом, однак історично вкорінені в одкровенні та збережені завдяки йому. Філософ підкреслював, що християнські філософські істини можуть бути досягнуті розумом, але тільки в особливих умовах, якими є християнське середовище Божої присутності. До таких істин належать існування Бога, свобода людини тощо. Ці істини не потребують об'явлення Божого, щоби їх усвідомити. Однак для їх пізнання необхідне середовище, в якому загострюється духовне відчуття. Про розрізнення істин, які людський розум може пізнати самостійно, і тих, які даються людині виключно через Боже одкровення, писав ще св. Тома. Однак Аквінат не згадував про духовне середовище, в якому ці істини можуть досягатися і, що особливо важливо, зберігатися.

Неосхоластика поширилася не тільки у франкомовному просторі. Вона охопила весь католицький світ. Не менше, аніж франкомовні філософи, до розвитку неосхоластики спричинилися й німецькомовні мислителі. Одним із найвідоміших німецьких філософів, який вніс свою вагому лепту у розвиток неосхоластики, був єзуїт Йоганнес Баптіст Лотц (1903-1992). Його позиція формувалася під впливом Й. Марешаля і в опозиції до І. Канта. Й.Б. Лотц намагався запрезентувати томізм у світлі екзистенціалізму, і цією концепцією побороти кантіанство. Протилежні засади визначали погляди австрійського єзуїта Емеріха Корета, який у своїх творах намагався поєднати томізм і кантіанство. Метафізичні роздуми Е. Корета починаються з епітемологічних засновків у стилі І. Канта, і лишень після їх ретельного осмислення переходять до томістичної метафізики.

Неосхоластика ХХ століття була радше набором шкіл і напрямків, а не групою абсолютних однодумців. Більшість неосхоластів у своїх міркуваннях опиралися не лише на св. Тому Аквінського. Вони ставали фундаторами спроб синтезу томізму і новочасної філософії. Найбільший крок у напрямку від традиційного томізму здійснив французький філософ і богослов Ж. Марешаль, новаторство якого утвердилося у філософській традиції як трансцендентний поворот

неосхоластики. Концепція Ж. Марешаля мала неабиякий вплив на філософські погляди австрійського філософа, єзуїта Емеріха Корета, який з гордістю декларував свою приналежність до несхоластичної філософії. У вступі до "Основ метафізики", яка є скороченим варіантом його "Метафізики", він писав: "У ній, хай більше ніж через три десятиліття, я заявляю про свою прихильність до попередніх духовних джерел і напрямку думки, до традиції схоластичної філософії..." [39, 5], однак відразу ж додає: "...особливо трансцендентального повороту з часу Ж. Марешаля" [39, 6]. Цей наголос, зроблений Е. Коретом, показує, що його схоластика є специфічною. Це радше спроба заново витлумачити християнські істини, висловлені схоластами, однак у новій формі. Саме цю зміну форми К. Ранер, за свідченням Е. Корета, назвав "кінець справжньої неосхоластики та перетворення способу мислення" [39, 6].

Оскільки К. Ранер напрацювання Е. Корета, а отже і свої власні, позаяк, К. Ранер і Е. Корет, хоч і працювали у різних напрямках досліджень, проте були ідейно дуже близькими, назвав кінцем справжньої неосхоластики, його вже було б некоректно зачисляти до цього напрямку думки. Для істориків філософії і богослов'я класифікація поглядів Е. Корета і К. Ранера є проблемною. Їхні погляди дуже схожі і ґрунтуються та спільній світоглядній платформі. З одного боку, Е. Корет заявляє про свою прихильність до неосхоластики, а, з іншого боку, К. Ранер називає ідеї Ж. Марешаля та Е. Корета кінцем неосхоластики. Ця проблема приводить до висновку, що перехід від неосхоластичних богослов'я і філософії до нового трансцендентально-антропологічно типу богословствування відбувався поступово, а не революційно. А тому тут не може бути й мови про чітку межу, яка б відділила неосхоластів від наступного покоління мислителів. Така межа уявляється немислимою ще й тому, що різні групи згадуваних мислителів об'єднуються загальним родовим поняттям "християнські". Як неосхоласти, так і їхні наступники, а зрештою і всі мислителі всіх епох, які міцно стояли на фундаменті Христової благовісті, єдині у цілі своєї діяльності. Їхньою ціллю є інкультурація

Христового Євангелія. А засоби її досягнення є похідними, а тому й не настільки принциповими.

Як видно з перелічених концепцій Е. Жільсона, Ж. Марітена, Й.Б. Лотца та Е. Корета, – а ці концепції виражають загальну картину, що склалася в неосхоластиці, – цю філософську течію визначає певний синкретизм. Як і кожне "нео-", неосхоластика не стала простим повторенням чи позбавленим креативності продовженням своєї попередниці. Вона також не стала монолітною філософською концепцією. Це радше збір мислителів, відмінних за своїми поглядами, яких щоправда об'єднує спільний атрибут – спроба сягнути схоластичного спадку. Кожен філософ-неосхоласт переосмислював доробок св. Томи. Однак дивився на нього крізь призму напрацювань якоїсь їм сучасної філософської школи, під впливом якої вони перебували, або яку вважали виразником сучасного світогляду. Так, Ж. Марітен та Й.Б. Лотц опиралися на екзистенціалізм, а Е. Корет – на трансцендентальну філософію І. Канта. Зрештою, ціллю, яку неосхоласти ставили перед собою, було виразити зміст християнської філософії за методом, близьким до того, який використовував св. Тома. Однак форму вираження цього змісту потрібно було обрати таку, яка б відповідала сучасному світогляду і найкраще піддавалася для інкультурації євангельської істини. Саме в цьому й полягав метод св. Томи – донести до слухача вічну істину мовою, йому зрозумілою. Цього рання неосхоластика, періоду Д.-Ж. Мерсьє, ще не розуміла. Однак зріла неосхоластика добре засвоїла цей принцип і зуміла його реалізувати. Саме це зробило неосхоластику не бездумним повторенням сказаного в минулому, а творчим теоретизуванням світогляду, до якого входять вічні релігійні істини і сучасні світоглядні ідеї. Їх примирити було завданням неосхоластики, яке вона успішно виконувала, зумівши сказати своє гучне слово у загальнофілософській дискусії.

Неосхоластика, з одного боку, стояла на противазі до формування новітніх філософських віянь, оскільки підтримувалася керівним ресурсом Католицької Церкви і створювалася

з метою побороти модерністські ідеї. Однак, з іншого боку, вона відкривала шлях новим ідеям, які визрівали в її лоні. Більшість богословів, які формували погляди Другого Ватиканського Собору та християн після Собору вийшли із середовища неосхоластів. Вони пішли далі, аніж їхні вчителі. Однак вони, на відміну від модерністів, не намагалися протиставлятися церковній традиції, а від усіх попередників зуміли зібрати найкраще. І К. Ранер, і Г.У. фон Бальтазар, і А. де Любак та інші навчалися, формувалися як богослови, і починали свій науковий шлях в неосхоластичному середовищі. Між неосхоластиком та новітнім богослов'ям не було революції, і немає чіткої демаркаційної лінії. Це радше плавний перехід і визрівання до нового, яке міцно стоїть на плечах попередників. Саме тому ідентифікувати когось з католицьких філософів і богословів ХХ століття як неосхоласта або як не-неосхоласта, практично неможливо. Скільки завгодно можна дискутувати, був Е. Корет неосхоластом, чи ні, належав до цього табору К. Ранер, чи ні, однак чіткої відповіді тут знайти неможливо. Можна лишень афористично узагальнити, що вони ногами міцно стояли на старих фундаментах, які дозволяли їм головою сягати нових і досі незвіданих просторів думки.

Підсумовуючи аналіз феномену неосхоластики у християнській філософії та богослов'ї, можна зробити кілька висновків. По-перше, неосхоластика була спробою зберегти метод філософсько-богословського аналізу, застосованого св. Томою та його однодумцями. Суть цього методу в тому, щоби підпорядкувати філософські розмисли єдиній цілі – проповіді Євангелія. Для цієї цілі могла бути використана будь-яка філософська концепція. У схоластичній концепції можна виділити три аспекти: зміст (незмінна євангельська істина), форма (філософське учення, через яке виражається зміст) та метод (формування християнського учення при абсолютному збереженні змісту і довільному використанні форми). Перед неосхоластиком постало завдання відтворити метод схоластики, і цим

сформувати альтернативу до модерністського богослов'я, в якому разом із формою замінювався й зміст.

По-друге, неотомізм ніколи не став стовідсотковим відродженням чистого томізму. Неосхоласти ХХ століття сприймали філософію і богослов'я св. Томи крізь призму їм сучасних філософських учень та намагалися прокласти містки між традиційним середньовічним томізмом і течіями сучасної філософії. Так, Е. Корет відзначався схильністю сягати до кантіанства, Ж. Марітен – до екзистенціалізму. Неосхоластика була відкритою до діалогу і взаємопроникнення новими філософськими течіями. Основним атрибутом, який відзначав неосхоластику, була відданість догматам християнського віровчення.

По-третє, неосхоластика, хоч і творилася за адміністративної підтримки римських пап та ставила перед собою ціль побороти модерністські віяння у католицькому богослов'ї, все ж вторувала шлях новому богослов'ю. Новітнє богослов'я, яке визріло частково з неосхоластики не було модерністським, однак стало формою нового осмислення Євангелія та сучасного вираження християнської проповіді.

2.3. Другий Ватиканський Собор та його роль у розвитку релігійної думки

Переломним періодом в житті та богослов'ї Католицької Церкви став Другий Ватиканський Собор, який тривав у 1962-1965 роках, та визнається Католицькою Церквою як ХХІ Вселенський Собор. Собор був скликаний з ініціативи Папи Іван XXIII (Анджело Джузеппе Ронкаллі), понтифікат якого став поворотним у житті християнства. Вибори немолодого 261-го Папи, якому на час конклаву 1958 року було 77 років, не давав підстав надіятися, що його понтифікат може бути значущим для Церкви, особливо зважаючи на консервативну позицію Апостольської Столиці протягом довгої "Доби Піїв" (1775-1958). Папи цього періоду вбачали свою місію у збереженні віри і традицій в умовах інтенсивних атак

просвітницького раціоналізму, кантіанського моралізму, ліберального модернізму тощо. Жорсткі методи, застосовані Церквою в оборонних цілях і виражені в запровадженому Павлом IV та оновленому Левом XIII Індексом заборонених книг, щорічна клятва проти модернізму та інші, виправдали себе, зберігши Католицьку Церкву цілою та неушкодженою в умовах культурних трансформацій. Все це підсилювало консервативне крило у Церкві та робило неможливими будь-які кардинальні зміни.

Однак таке пильне збереження давніх традицій створювало для Церкви нові незручності. Світ і Церква постійно розходилися у своїх поглядах, а християнство опинялося в бастіоні, крізь міцні стіни якого воно не бачило, що відбувається поза ним. Якщо в періоди Реформації та Просвітництва радикальні оборонні засоби себе виправдовували, то ХХ століття сформувало абсолютно іншу ситуацію. Церква більше не змогла залишатися поза цивілізаційними процесами: вона змушена заново відкрити для себе світ, що її оточував, та розпочати нову інкультурацію християнства. Таким кроком став Другий Ватиканський Собор. Папа Іван XXIII, незважаючи на свій вік і консервативне середовище, зумів по-новому оцінити виклики, перед якими опинилася Церква. Собор став ареною жвавих дискусій між консерваторами, які очікували від нього продовження традиції Тридентійського і Першого Ватиканського Соборів, та єпископами, які розуміли необхідність змін. Результатом цих дискусій став толерантний і дещо невизначений тон документів Собору. В документах Собору майже немає революційних рішень, які б кардинально змінювали вікову церковну традицію. Собор не вніс, і не міг внести, жодних змін у догматику. І навіть у документах, які не торкалися віровчення, Собор виражається дуже обережно. Він презентує себе як такий, що "йдучи стопами Соборів Тридентійського і Ватиканського I, він наміряє запропонувати первісну науку про Боже Об'явлення і про його Передання, щоб цілий світ, слухаючи благовісті спасіння, – увірував, віруючи – надівався, а надіючись – любив" [19, 311]. Це дає підставу

сприймати Собор радше як такий, що сформував напрямні для подальшого розвитку католицького богослов'я, аніж як такий, що дав готові відповіді. Собор поставив питання, відповіді на які повинно дати подальше богослов'я. "Значних змін Католицька Церква зазнала після II Ватиканського Собору" [75, 103], а не в часі самого Собору. Однак ці зміни без Собору були б немислимі. Саме тому Другий Ватиканський Собор неможливо адекватно сприйняти і зрозуміти без панорами богословських проблем до Собору і після нього.

Очевидною заслугою Собору стала можливість побачити цілісну картину Церкви, її проблем, питань, труднощів і особливостей. Більшість єпископів, які прибули на Собор з різних континентів, поза Собором не мали можливості бачитись і спілкуватись. Поширившись по всьому світу, Церква в різних регіонах переживала різні труднощі, і стикалася з відмінними викликами. Собор, зібравши єпископів з усього світу та давши їм можливість висловитися, зумів сформувати новий погляд на Церкву, яку вже не можна обмежувати європейським культурним простором. Ця ситуація стала вагомою підставою для формування позиції відкритості до інших конфесій і релігій. Один із богословських експертів Собору К. Ранер з цього приводу заявив: "Християни, отже, виходитимуть до світу спокійно, без страху" [263, 85]. Собор відкрив Церкві світ, і світові Церкву. "Другий Ватиканський Собор є світовою подією католицизму у XX столітті, і він також кидає свою тінь, як виглядає, далеко у наступне століття" [241, 9]. Собор став великою антиномією в історії Католицької Церкви. З одного боку, він не здійснив кардинальних змін, які б міняли обличчя Церкви, проте з іншого боку – він дав для подальшого розвитку Церкви напрямні, в яких містилися зародки майбутніх змін.

Перед 1962 роком в католицьких навчальних закладах формувалися нові богословські віяння, які накресливали новітні стратегії інкультурації. Цей дух творився в середовищі прогресивних богословів, які зуміли по-новому побачити місію Церкви. Однак в умовах консервативності офіційної

позиції Церкви та сприяння лише одному способу богословствування – неосхоластиці – молоде покоління богословів не мало можливостей промовити до широкої публіки. Серед цих богословів вагоме місце займали фундатори французької Nouvelle Théologie Анрі де Любак, Ів Конгар та інші, а також низка німецькомовних богословів, зокрема К. Ранер, Г.У. фон Бальтазар, молоді мислителі Й. Ратцінгер і Г. Кюнг. Багато з цих постатей брали участь у Соборі. З німецьких богословів на Соборі серед інших були присутніми К. Ранер, Й. Ратцінгер та Г. Кюнг. Виконуючи роль богословських експертів, вони мали величезний вплив на хід дискусій і формування офіційних документів Собору.

Новаторства Собору виразилися як у його методах, так і в результатах. Серед нових методичних підходів особливе місце займає те, що Собор заздалегідь визначив свою місію в пошуку порозуміння і відкритості до не-католиків. Це виразилось у тому, що Другий Ватиканський Собор став першим серед двадцяти одного, на якому не було проголошено жодної анафеми. Для прикладу Тридентський Собор проголосив понад сто анафем, які були скеровані в основному проти Реформації і протестантизму. Якщо на Тридентському та Першому Ватиканському Соборах Церква займала радше оборонну позицію Контрреформації чи антимодернізму, укріплюючи мури власного бастіону, то Vaticanum Secundum відкрив Церкву, трактуючи її як таку, що потребує змін. Саме тому процес, початок якому поклав Собор, отримав назву "aggiornamento" (оновлення). Якщо до способу буття Католицької Церкви в дособоровий період можна було беззастережно застосувати принцип *Semper Idem* (постійно той самий), який сформувався у христології, а в еклезіології може підкреслювати незмінність і сталість Церкви, то після Собору Католицьку Церкву все частіше характеризували терміном "*Ecclesia Semper Reformanda*" (Церква, яка постійно змінюється), а офіційні документи Собору закликають її до "постійного оновлювання" [16, 196], "внутрішньої обнови Церкви" [17, 477], "безперестанку оновлюючи себе і очищуючи" [56, 520],

оскільки вона "під діянням Святого Духа не перестає себе постійно обновляти, доки через хрест не дійде до світла, що не заходить ніколи" [20, 88].

Учасники Другого Ватиканського Собору прийняли шістнадцять документів, серед яких чотири Конституції (Догматична Конституція про Церкву "Lumen Gentium", Догматична Конституція про Божественне Одкровення "Verbum Dei", Пастирська Конституція про Церкву в сучасному світі "Gaudium et Spes" і Конституція про Священну Літургію "Sacrosanctum Concilium"), дев'ять декретів (Декрет про місіонерську діяльність Церкви "Ad Gentes", Декрет про Східні Католицькі Церкви "Orientalium Ecclesiarum", Декрет про пастирське служіння єпископів у Церкві "Christus Dominus", Декрет про служіння і життя пресвітерів "Presbyterorum Ordinis", Декрет про єкуменізм "Unitatis Redintegration", Декрет про оновлення чернечого життя в сучасних умовах "Perfectae Caritatis", Декрет про підготовку до священства "Optatam Totius", Декрет про засоби масової комунікації "Inter Mirifica" Декрет про апостольство мирян "Apostolicam Actuositatem") і три декларації (Декларація про релігійну свободу "Dignitatis Humanae", Декларація про християнське виховання "Gravissimum Educationis", Декларація про ставлення Церкви до нехристиянських релігій "Nostra Aetate").

Особливістю Собору є його пастирська орієнтація. Собор не проголошував нових догм і майже не давав роз'яснень окремих аспектів католицького віровчення. Натомість Отці Собору зосередили свою увагу на пастирському житті Церкви. Саме пастирським питанням було присвячено найбільше дискусій і документів Собору. Цим наголосом Собор намагався ствердити, що основною місією Церкви є духовна опіка вірних. Оскільки в роботі Собору брали участь єпископи з усіх континентів, вони зуміли представити відмінності у проблемах і методах пастирської роботи, залежно від національних, культурних та історичних обставин. Наслідуючи Христа як

доброго пастиря, Собор і служіння духовенства вбачав передовсім у пастирській та духовній опіці над вірними.

Другий Ватиканський Собор розвинув цікаве вчення про Церкву. На переконання Отців Собору, Церква повинна позбутися свого традиційного централізму. До Собору Церква уявлялася як централізована структура, на піку якої стоїть її глава – Христос, який передавав свою владу видимого управління Церкви своєму вікарію – Папі Римському. Кардинали і єпископи сприймалися як вікарії Папи, які отримували від нього свою владу для виконання служінь на певній території. Відповідно, священники сприймалися як такі, що отримали свою місію від єпископа. В цій системі Церква є чіткою ієрархічною пірамідою, на чолі якої видимо перебуває Папа. Собор, натомість, наголошував на соборності Церкви. Папа більше не розглядався як монарх, а його роль у Церкві прирівнювалась до ролі апостола Петра в колегії апостолів. З цього приводу К. Ранер наголошував, що "єпископат є наступником колегії апостолів" [261, 348]. При цьому не заперечується влада Папи, про якого Собор виразно сказав: "Римський Понтифік силою свого уряду, тобто намісника Христового та Пастиря всієї Церкви, має щодо Церкви повну, найвищу і загальну владу, яку завсігди свобідно може виконувати" [20, 105]. Однак він не глава над єпископами, а перший серед рівних, як і св. Петро серед апостолів. Собор, звичайно, не заперечив прийнятий на Першому Ватиканському Соборі догмат про непомильність Папи у питаннях віри і моралі, коли він висловлюється *ex cathedra* [20, 111], однак повнота слова Церкви тепер вбачається у слові, сказаному колегією єпископів на чолі з Папою.

Хоч роль єпископів в управлінні Церквою в офіційних текстах Собору не була чітко окресленою, все ж дух Собору, який надихав авторів документів, перенісся на всю Церкву в післясоборовий період. До Собору єпископи майже не перебували в горизонтальному контакті між собою, не брали участі в управлінні всією Церквою. Вони підтримували лише вертикальний контакт з Папою та управляли своєю єпархією, яку їм довірив Папа. Проміжною і дещо технічною ланкою між

Папою і єпархіальним ординарієм був примас, роллю якого було представляти Папу перед єпископами однієї країни. Після Собору місія єпископів вийшла за межі їхніх єпархій. Вони спільно почали брати участь у керуванні Церквою та прийнятті спільних рішень. Зникли примаси; натомість з'явилися національні Конференції єпископів, які стали колегіальним органом, що об'єднує в собі всіх єпископів однієї країни чи округу та керує Церквою в цій країні. Також з'явилися континентальні синоди, які дозволили єпископам кожного материка збиратися спільно для одговорення проблем і стратегій життя і розвитку Церкви в їхніх культурних середовищах.

Ще одним вагомим моментом Собору був наголос на єкуменічності, увага католиків до якої видається революційною. Від часу Реформації та Тридентійського Собору католики дещо вороже ставилися до протестантів. Таке ставлення обумовлювалося оборонною позицією Католицької Церкви. Постійні богословські дискусії в протестантизмі, розколи і новаторські віяння, які виразилися у ліберальному та модерністському богослов'ї, змушували Католицьку Церкву прикласти зусиль для того, щоби ці впливи не проникали в католицизм. Позаяк ліберальні та модерністські напрямки, які, зародившись у протестантизмі, вкорінювалися у європейському та американському суспільстві XIX століття, дошкуляли Католицькій Церкві, вона, осуджуючи ці нові віяння, осуджувала і протестантизм як їхнє джерело. Саме тому ще у 1910 році Папа Пій X звинувачує протестантів у тому, що вони "проклали шлях модерністським повстанням і відступництву" [253]. Другий Втаиканський Собор, натомість, зумів побачити більше спільного з протестантами, аніж відмінного. Налаштування на пошуки фундаменту для об'єднання проявилися вже в підготовці до Собору, особливо в тому, що до участі в Соборі в ролі спостерігачів були запрошені протестантські богослови, зокрема К. Барт, який щоправда за станом здоров'я не зміг прибути на Собор, Дж. Ліндбек, Е. Шлінк, О. Кульман. В роботі Собору брали участь також представники православних Церков. Назагал, кількість спостерігачів від різних конфесій до

кінця Собору становила 90 осіб. Присутність спостерігачів від некатолицьких християнських конфесій свідчила про бажання католиків відкрити себе іншим та відкрити інших для себе.

Саморозкриття Католицької Церкви, яке відбулося на Другому Ватиканському Соборі, виразилося передовсім у її входженні в екуменічний діалог. Поняття екуменізму як шляху до відновлення повноти і цілості екумени сформувалося у протестантському середовищі задовго до Собору. Католицька Церква довгий час трималася осторонь екуменічних процесів, оберігаючись таким чином від синкретизму і конфесійного релятивізму. Однак вже в дискусіях Собору екуменізм вийшов на перший план. Увага, присвячена екуменізму Собором і післясоборовими дискусіями, настільки велика, що один із присутніх на Соборі експертів, німецький богослов Г. Кюнг, застосовуючи до історії богослов'я метод парадигм і наукових революцій, розроблений у філософії науки Т. Куном, назвав епоху у житті Церкви, яка почалася після Собору, екуменічною парадигмою. Така увага католиків до екуменізму насторожила протестантів, які налякалися, що католики переймуть пріоритет в екуменічному діалозі та перетворять його у засіб приєднання некатоликів до католицизму. Дійсність підтвердила, що такі побоювання були марними.

Основним документом, що виражав нове ставлення Католицької Церкви до екуменізму став декрет "Unitatis redintegratio". "Цей документ вніс принципову зміну в католицьке трактування єдності християн, оскільки засвідчив відхід від традиційного акценту на "звернення, заклик" і висловився за партнерський діалог у дусі аджорнаменто" [34, 296]. Собор випрацював три позиції у ставленні до віруючих, які не належать до Католицької Церкви. Ці позиції обумовлені близькістю цих деномінацій до католицизму. Перша позиція стосується православних Церков. Католики визнали, що православні Церкви є найближчими до Католицької, оскільки між ними немає догматичних відмінностей, зберігається визнання семи Святих Тайн, та повне прийняття основ віри, викладених у Нікейсько-Константинопольському Символі віри. Наступна

позиція торкається протестантів. Між католиками і протестантами відмінностей більше, аніж між католиками і православними. Проголошені Мартином Лютером "sola" суперечать католицькому віровченню. Однак католиків і протестантів об'єднує віра в одного Бога і у них є спільний богословський фундамент для діалогу. Дискусія щодо діалогу з протестантами заторкнула кілька важливих питань. Першим серед них є визнання протестантських спільнот Церквами. Собор використав для окреслення православних і протестантів термін "Церкви і церковні спільноти". Цей термін викликав низку жвавих дискусій. Деякі богослови навіть стверджували, що Собор визнавав Церквами тільки православних, а протестантів називав лише церковними спільнотами, тим самим не визнаючи їхньої церковності. Однак детальний аналіз перебігу дискусії на цю тему показав, що справа була значно простішою. Термін був запропонований віденським архієпископом Кардиналом Францом Кьонігом, який наголошував, що не всі протестанти називають себе Церквами, а тому застосовувати це слово до всіх було б некоректно. Інша дискусія щодо православних і протестантів торкалася співмірності Церкви Христової і Католицької Церкви. В енцикліках Папи Пія XII присутня ідея, що Церква Христова як інституція спасіння присутня повністю і виключно у Католицькій Церкві. Отці Собору, готуючи Конституцію про Церкву, в першій її редакції повторили *ote* дособорове "est" як знак рівності між Церквою Христовою і Католицькою Церквою. Однак в дискусіях Собор замінив "est" (є) на "subsistit in" (здійснюється в) [20, 84]. Цим Собор ствердив, що Христова Церква перебуває в Католицькій Церкві, однак це не означає, що її немає поза Католицькою Церквою. Пізніші роз'яснення рішень Собору розкрили зміст цього твердження так: Церква Христова як інституція спасіння в повноті перебуває в Католицькій Церкві, однак вона присутня і в інших Церквах та церковних спільнотах в тій мірі, в якій у них присутнє істинне віровчення, дане Христом у Святому Письмі та Переданні Церкви. "Ті, що вірять у Христа

та правильно прийняли хрещення, існують в певній, хоч і не досконалій, спільноті з Католицькою Церквою" [16, 191].

Третя позиція, випрацьована у ставленні до інших конфесій, відноситься до нехристиянських релігій. Собор заявив, що "Католицька Церква не відкидає нічого з того, що в тих релігіях є правдиве і святе" [15, 306]. Тому "Священний Собор закликає всіх, щоб – забувши минуле – заправлялися щиро до взаємного розуміння, спільно берегли й плекали для всіх людей соціальну справедливість, моральні блага та мир і свободу" [15, 307]. Як наслідок Собор підтримав ідеї релігійної свободи на державних і міжнародних законодавчих рівнях.

Ці думки Отців Собору дали підстави для випрацювання своєрідного порядку спасіння. Повнота спасіння належить Католицькій Церкві. Після неї найвища вірогідність спасіння належить православним Церквам. Тоді протестанти. І зрештою люди доброї волі з нехристиянських релігій, які, не маючи нагоди пізнати Христове Євангеліє, проживають своє життя згідно власної совісті і природного закону.

Цікавим новаторством Собору була відмова від риторики повернення. Якщо до Собору католики часто говорили про повернення некатоліків в лоно Католицької Церкви, розуміючи їх як таких, що відійшли від істини, то Отці Собору відмовилися від такої логіки. Переважна більшість православних і протестантів не відходили від католицизму, оскільки ніколи не належали до нього, а були народжені і виховані в некатоліцьких релігійних традиціях. Якщо вони не відходили, то не можуть і повернутися. Це дало також підставу відмовитися від осуджень некатоліків в тому, що вони завдали шкоди єдності Церкви. Такі осуди мали місце до Собору. Проте Отці Собору підкреслювали, що осуди, які були звернені до учасників Реформації, не можуть стосуватися сучасних протестантів.

Собор вніс зміни також у Літургію римо-католицького обряду. Хоч ці зміни стосуються виключно римо-католицького обряду, все ж вони свідчать про нові віяння в Церкві, які охопили як західні, так і східні спільноти. Собор дозволив служіння Літургії національними мовами. Дискусія про

використання національних мов у богослужіннях почалася задовго до Собору. Зокрема ще до Собору в 1947 році Папа Пій XII відзначав, "Використання рідної мови в деяких обрядах може бути дуже корисним для народу" [254, 25]. Досі римо-католики відправляли Літургію переважно латиною, яка більше не була зрозумілою мирянам. Зважаючи на позицію деяких консервативних єпископів, Собор не зобов'язав перекладати Літургію на національні мови, а лише дозволив це робити. Римо-католицька Літургія після Собору стала більш "мирянською". Якщо досі всі літургійні дії виконувало виключно духовенство, а миряни були лишень спостерігачами, то Собор заохотив до активної участі мирян в Літургії. Як наслідок, збільшилась кількість міністрантів, четців і співців. Згодом в деяких храмах почали з'являтися також літургійні асистенти, які інколи виконують виключно священничі функції. Цими кроками Собор намагався зруйнувати міцну стіну, яка розділяла духовенство і мирян. Ці літургійні зміни залишилися лише внутрішніми для католиків латинського обряду, хоч дискусія про євхаристійне зближення спільноти була чутною і серед православних, яскравим прикладом чого був російський богослов Миколай Афанасєв.

Важливою літургійною реформою стало підсилення ролі Святого Письма і проповіді. Собор підкреслив, що "серед головних обов'язків єпископа на першому місці стоїть проповідь Євангелія" [20, 111]. Звичайно, Собор не пішов так далеко, як Мартін Лютер, який стверджував, що Літургія без проповіді недійсна. Однак Собор заборонив пропускати проповідь, особливо на недільних і святкових Літургіях, а самі проповіді зобов'язав будувати на Писанні [19, 327]. Читання Біблії повинно стати центром парафіяльного життя та відбуватися і поза Літургією [38, 23]. Собор дозволив причащати мирян під двома видами, тобто миряни можуть приймати євхаристійні Тіло і Кров Христа. Досі така практика була майже відсутньою. Миряни причащалися тільки Тілом Христовим, а причастя Кров'ю Христовою залишалася прерогативою духовенства.

Стирання межі між клиром і мирянами було здійснене Собором за допомогою дефініювання Церкви як народу Божого. Собор наголошував на тому, що кожен член Церкви є рівноправним членом народу Божого, хоч і кожен виконує в ній свою місію. Єпископ і священник вже не розглядаються як ті, що стоять над мирянами, а як служителі народу Божого. Аналізуючи сутність народу Божого, Собор наголосив, що "все, що було сказано про Народ Божий, однаково скеровано до мирян, монахів і клириків" [20, 121]. Собор змінив уявлення про роль священника в Церкві. Якщо до Собору священник був виключно *alter Christus*, який презентував Христа перед народом, уділяючи Святі Тайни, то після Собору священник є одним із спільноти молитви, народу Божого, на якого покладені функції очолювати Літургію. Обрядово це виразилося в тому, що під час Літургії священник стоїть оберненим до людей. Так уся спільнота перебуває навколо престолу, а не позаду священника. Для уможливлення цього у римо-католицьких храмах з'явився новий архітектурний елемент – престіл, який не доторкається до абсиди. Його почали називати "народним престолом", тобто престолом, навколо якого звершує Літургію весь народ Божий, а не тільки священник.

Першим завданням єпископів і священників стає не здійснення богослужіння, а проповідь Євангелія. Отці Собору наголосили: "Серед християнської громади проповідь слова потрібна для самого таки служіння святих Тайн, бо ж вони і є таїнствами віри, яка постає й підкріплюється словом" [17, 457]. З ціллю посилення пастирської місії в Церкві з'явився інститут постійного дияконату. Диякон більше не розцінювався як перехідний ступінь до священства.

Собор зробив наголос на ролі Хрещення у загальному священстві усіх християн. Приймаючи Хрещення, кожен християнин стає причасним до загального царського, пророчого і священничого служіння Христа [20, 122]. Так Собор розділяє між загальним священством, яке приймає кожен християнин у Таїнстві Хрещення, та ієрархічним священством, яке приймають клирики під час рукоположення єпископом.

Ціллю підкреслення ролі загального священства мирян було підсилення мирянських рухів і діяльності мирян у Церкві. Собор заохочував мирян до активної діяльності на парафіяльному, єпархіальному і загальноцерковному рівнях. Роль мирян у Церкві не повинна обмежуватися тільки пасивною участю у Літургії і богослужіннях Церкви. Вони покликані під проводом єпископа і священника звершувати Літургію молитовно у храмі, а також своїм життям звершувати космічну Літургію поширення Слова Божого посеред усіх людей.

Собор звернув особливу увагу на життя східних Католицьких Церков, які зберегли свої обрядові та богословські особливості, але перебувають в єдності з Апостольським Престолом і визнають Папу Римського найвищим авторитетом у справах віри і моралі. В євхаристійній єдності з Апостольською Столицею сьогодні перебувають 22 східні Церкви, з яких 14 дотримуються візантійського обряду, а 8 – власних східних обрядів. Відносини Римо-Католицької Церкви з іншими східними Католицькими Церквами змінювалися протягом епох. Питання цих відносин не було новим для Другого Ватиканського Собору. Ще у 1573 році Папа Григорій XIII створив Конгрегацію у справах греків. У 1622 році Папа Григорій XV буллою "*Inscrutabili divinae providentiae*" створив Конгрегацію пропаганди віри (*Sacra Congregatio de Propaganda Fide*), яку Папа Іван-Павло II у 1988 році Апостольською Конституцією "*Pastor Bonus*" перейменував у Конгрегацію євангелізації народів (*Congregatio pro Gentium Evangelizatione*). Саме на неї Папа Григорій XV поклав відповідальність за співпрацю зі Східними Церквами. У 1862 році для покращення спілкування Церков свого права (*sui iuris*) у Вселенській Церкві була створена Конгрегація Східних Церков (*Congregatio pro Ecclesiis Orientalibus*), яка відтоді існувала як підрозділ Конгрегації пропаганди віри. У 1917 році Папа Венедикт XV виділив Конгрегацію Східних Церков в окрему структуру Римської Курії, ставши однією з дев'яти Конгрегацій Апостольської Столиці. Ця динаміка свідчить про постійні пошуки

якнайкращої форми співпраці між різними Церквами свого права у спільноті єдиної Католицької Церкви.

В рамках Другого Ватиканського Собору мали можливість висловитися представники різних східних Церков. Зокрема трибуна Собору стала доброю нагодою промовити до світу для Глави Української Греко-Католицької Церкви Патріарха Йосифа Сліпого, який повернувшись із сибірських концетраційних таборів, міг гідно представити ситуацію життя Церкви у Східній Європі.

Ідеї Собору щодо східних Церков виразилися в укладенні збірки канонів, відомих під назвою "Кодекс Канонів Східних Церков" (*Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*). Ідея створення такого кодексу з'явилася задовго до Собору. На початку ХХ століття правники Католицької Церкви почали працювати над класифікацією канонів з ціллю упорядкування канонічної традиції. Як наслідок їхньої праці, світ побачив Кодекс Канонічного Права (*Codex Iuris Canonici*), проголошений Папою Венедиктом XV у 1917. Він регулював життя Римо-Католицької Церкви. Відразу з'явилося прагнення класифікувати канони, які б регулювали життя східних Церков. Робота над східним кодексом почалася у 1929 році. Результатом роботи каноністів став кодекс, запропонований Папі в середині ХХ століття. Однак через надмірну наближеність до західного кодексу та неврахування багатьох особливостей східної церковної традиції Папа Пій XII відмовився від його проголошення, видавши у формі "motu proprio" лише чотири уривки з цього проекту права, а саме: "Crebrae allatae sunt" (подружнє право) від 22 лютого 1949, "Sollicitudinem Nostram" (процесуальне право) від 6 січня 1950, "Postquam Apostolicis Litteris" (ченці, церковне майно, терміни) від 9 листопада 1952, "Cleri sanctitati" (особове право) від 2 червня 1957. Ідеї Другого Ватиканського Собору змусили каноністів переробити не тільки проект східного кодексу, а й уже задовго до цього проголошений західний Кодекс Канонічного Права. Новий Кодекс Канонічного Права побачив світ у 1983 році. У 1972 році Папа Павло VI створив Комісію для перегляду

східного канонічного права. Результатом роботи цієї Комісії стало проголошення у 1990 році Папою Іваном-Павлом II Кодексу канонів Східних Церков [35], до якого увійшли 1546 канонів, розділених на 30 титулів. Другий Ватиканський Собор зробив особливий наголос на необхідності підтримки і розвитку літургійних та обрядових традицій східних Церков, розвитку специфічних аспектів східного богослов'я.

Важливість Другого Ватиканського Собору для сучасної Церкви настільки велика, що Папа Венедикт XVI закликав "повернутися до автентичних текстів" Собору [300, 31]. "Другий Ватиканський Собор доказав найперше, скільки то великих і складних проблем з життя Церкви чекали на розв'язку або при найменше на нове насвітлення для їхньої розв'язки" [71, 301].

Підсумовуючи аналіз богословських надбань Другого Ватиканського Собору, особливу увагу притягують кілька важливих моментів. По-перше, Другий Ватиканський Собор став переломним моментом у житті Католицької Церкви. Він відкрив Церкву світові і світ Церкві. Собор витворив напрямні, які стимулювали Церкву в подальші десятиліття шукати шляхи порозуміння і співпраці як з іншими конфесіями, серед яких православні, протестанти, і навіть нехристияни, так і з новими тенденціями у культурі і ментальності сучасності. Собор відкрив свободну богословську дискусію, наслідком якої стала нова інкультурація християнського віровчення за посередництвом філософського і світоглядного надбання новітньої цивілізації. Католицьке богослов'я після Собору відзначилось новим диханням, жвавістю дискусій, сміливістю заторкуваних тем, кількісним і якісним зростом богословських праць. Все це є наслідком розвитку нового духу, початок якого поклав Собор.

По-друге, Другий Ватиканський Собор поклав початок екуменічного діалогу в Католицькій Церкві. Католики зуміли по-новому подивитися на християн інших традицій – православних і протестантів, відкрити для себе багатогранний і різнобарвний світ їхніх богословських, літургійних,

канонічних і євангелізаційних традицій. Собор дав високу оцінку надбаням некатолицьких Церков і церковних спільнот, і заохотив католиків черпати з їхніх духовних скарбниць. Церква проголосила можливість спасіння в інших конфесіях і навіть релігіях, позбуваючись цим ексклюзивізму. Однак цей крок не ніс в собі релятивізму та синкретизму. Присутність Церкви Христової в інших Церквах і релігійних спільнотах, а також присутність зерен істини і благодаті в інших релігіях не несуть в собі повноти спасіння, яка присутня виключно в Католицькій Церкві. Все ж ці кроки, здійснені католиками в рамках Собору, стали кроками до порозуміння і взаємного спілкування задля спасіння світу. Собор проявив неабияку толерантність до інших конфесій і цим виявив справжню сутність християнства, закладеної в любові не як принципі взаємовідносин, а як Особі християнського Бога.

По-третє, Другий Ватиканський Собор відзначався особливим пастирським характером. В його центрі стояла людина, задля якої Христос-Бог воплотився, помер і воскрес, якій Бог приніс спасіння, і заради спасіння якої Він заснував Церкву. Церква в дискусіях і документах Собору заявила про свою місію принести спасіння кожній людині, водночас толеруючи її світогляд і свобідну волю. Акцент на людині, зроблений Собором відобразився у подальшому розвитку католицького богослов'я, в якому після Собору можна впевнено відзначити тенденцію до антропологізації. Церква постійно шукає адекватних методів проповідування євангельської вістки цивілізації всіх часів. Сучасні богословсько-філософські дискусії ставлять людину на п'єдестал цивілізаційних цінностей. Розчарувавшись у безконечному розвитку науки і техніки, сучасна культура пішла шляхом заглиблення у сутність людини та пошуку в ній сенсу свого буття. Собор став відповіддю на виклики часу, сформував ставлення Католицької Церкви до людини і її культурно-цивілізаційних надбань.

По-четверте, пастирський підхід Собору виразився у відсутності в його документах анафем і осуджень. Собор поставив перед собою мету роз'яснити християнське

віровчення католикам, некатолицьким християнам і всім людям, які шукають і цікавляться Христом. Собор майже не розглядав догматичних питань та не входив у богословські полеміки. Червоною ниткою, яка пройшла через усі постанови Собору, був пошук порозуміння під егідою толерантності. Собор намагався не тільки зробити католицьке віровчення зрозумілим іншим, а й зрозуміти інших, зачерпнути з духовних скарбниць Вселенської Церкви.

2.4. Розмаїття шкіл сучасного богослов'я в німецькомовному просторі

Однією з концепцій сучасного богослов'я стала драматична теологія. Цей погляд розвинувся одночасно у трьох конфесіях. Драматичне богослов'я презентується швейцарським кальвіністським богословом Карлом Бартом, шведським лютеранином і єпископом Густафом Емануелем Гільдебрандом Ауленом та швейцарськими католицькими професорами богослов'я Гансом Урсом фон Бальтазаром і Раймундом Швагром [277, 161].

Драматичне богослов'я розвинулося в дискусії проти ліберального протестантизму. Учень одного з фундаторів ліберального богослов'я А. Річля прусський протестантський богослов Карл Густав Адольф фон Гарнак, який став відомим передовсім як історик догми і Церкви, у праці "Wesen des Christentums" розробив традиційну для ліберального богослов'я ідею Царства Божого. Проповідь Царства Божого, на думку А. фон Гарнака, відбувається в постійному протистоянні між Царством Божим і царством цього світу. Це протистояння А. фон Гарнак називає драматичним. Проте саме Царство Боже позбавлене будь-якої драматики. "Все драматичне у зовнішньому, загальноісторичному сенсі тут відсутнє" [162, 43]. Вперше використовуючи поняття драматики щодо богослов'я, А. фон Гарнак стверджує її відсутність в історії спасіння.

Противники ліберального богослов'я, передовсім К. Барт, а найбільше Р. Швагер, перейняли ідею драматичності, однак

змалювали її як характеристику історії спасіння, випрацьовуючи оригінальний напрямок драматичного богослов'я. К. Барт не погоджувався з тим, що Бог сам звершує історію спасіння, а людина в цьому процесі відіграє лише роль пасивного спостерігача. Оскільки йдеться про спасіння самої людини, вона мусить бути учасником процесу. Кальвіністський мислитель вважав історію спасіння спільною дією, синергією Бога і людини, до того ж цей процес не є лінійний, оскільки звершується не механізмами, а драматичним, як і кожне міжособове спілкування. К. Барт наголошував: "Ми не є незадіяними глядачами. Нами рухає Бог. Бездушевна статика константних відносин між Богом і людиною подолана. Наше життя отримує глибину і перспективу. Ми стоїмо в середині трагічного, але водночас свідомого цілі ряду Божественних дій і виявів" [107, 9]. Драматичне богослов'я не належить до ранніх ідей К. Барта. Як і будь-який мислитель, який розпочинає формування власної позиції в полеміці, цей богослов, опонуючи ліберальному протестантизму, в ранніх творах дещо впадає в протилежну крайність. Йому потрібен був час, щоби визволитись від полемічної риторики та стати на шлях формування власного погляду під знаком нейтральності. Оскільки ліберальне богослов'я розчиняло Бога в людині, зводило Його до центральних категорій людського розуму, К. Барт настільки наголошував на ролі Бога в історії спасіння, що в ній залишалось мало місця для людини. Лише згодом між ними встановлюється паритетність. Тому у творах К. Барта драматичне богослов'я викладене не в готовому вигляді, а радше простежується еволюційно [251, 16].

Ще гострішу критику на адресу А. фон Гарнака і його праці "Wesen des Christentums" висловив Г. Аулен. На його думку, те, як А. фон Гарнак зобразив історію спасіння, повністю позбавлене напруги, притаманної особовому спілкуванню. Бог не просто поборює зло, перемагаючи гріх і смерть в Ісусі Христі, Він виступає передовсім як люблячий Отець, який прагне спілкування і співдії людини. Людина, натомість, як вільна і здатна використовувати свою волю не тільки для

добра, не завжди відповідає на Божу любов взаємністю. Тому відносини Бога і людини не є механічним актом спасіння, а драмою відносин любові. [103] Швецький богослов знаходить багато паралелей між особливостями відносин Бога і людини та між людськими відносинами, змальованими в художній літературі. Саме тому його твори пронизані посиланнями на швецькі романи, в яких він знаходить драматику міжлюдських відносин не в літературних формах, а у змісті і описах діалогічної дійсності.

На Бого-людських відносинах як на драматичному співпережитті наголошував швейцарський католицький богослов Г.У. фон Бальтазар. Історія спасіння – це не лише історія дій Бога в історії людства, а передовсім історія закликів Бога, на які людина давала різні відповіді. Г.У. фон Бальтазар відходить від августинівсько-схоластичного розуміння спасіння як дарування людині Божої благодаті, яка спасає людину від гріха. "Бальтазар порушує багатовікову традицію нерозуміння, якщо не зневаги, що існувала між богослов'ям і театром" [11, 244]. На його думку, Бог промовляє до людини, а та відповідає на Божий заклик або праведністю, коли дає позитивну відповідь, або гріхом, коли відкидає його. Тому Бого-людські відносини можуть бути адекватно вираженими виключно в категоріях драми, тобто в рамках повноти багатства спілкування.

Як показують контексти формування богословських концепцій К. Барта, Г. Аулена та Г.У. фон Бальтазара, драматичне богослов'я формувалося як антитеза до ліберального протестантизму Ф. Шляєрмахера, А. Річля і особливо А. фон Гарнака. Однак драматичне богослов'я мало ще одного опонента. Ним була Єльська богословська школа, погляди представників якої зазвичай називають нарративним (оповідним) богослов'ям. Його творцями вважаються вчені Єльського університету Дж. Ліндбек, Г.В. Фрай та інші, які були в основному лютеранами. В рамках нарративного богослов'я сформувалося уявлення про те, що Святе Письмо потрібно розглядати як оповідання, яке в рамках історії спасіння має сотеріологічне

значення. Нарративне богослов'я формувалося під відчутним впливом теорії мовленнєвих ігор Людвіга Віттгенштайна кембриджського періоду його творчості. Науковий доробок Л. Віттгенштайна традиційно розділяють на два періоди: віденський, який відзначається формуванням теорії відбитку, найяскравіше відображеного у "Логіко-філософському трактаті", та кембриджський, в якому сформувалася теорія мовленнєвих ігор, виражених у "Філософських дослідженнях". Л. Віттгенштайн у кембриджському періоді своєї наукової діяльності вважав, що кожне слово набуває змістове навантаження не від предмету, який ним означається, а від контексту його використання. Філософ порівнював відношення слова до його значення з відношенням шахової фігури до її ролі у грі. Під впливом теорії мовленнєвих ігор Л. Віттгенштайна творці нарративного богослов'я випрацювали власне уявлення про значення слова Писання. Біблія, на їхню думку, є розповідним текстом, який в силу контакту між Богом і людьми, який через неї здійснюється, набирає значення чинника спасіння.

Нарративне богослов'я є кардинальним запереченням ліберального. Якщо в ліберальному богослов'ї робиться особливий наголос на раціональності релігії, то в нарративному – на розповідному тексті. Драматичне богослов'я намагається зайняти середню, а тому й найбільш виважену, позицію між ліберальним і нарративним богослов'ям. Релігійний досвід не є чистою раціональністю і не є простою розповіддю. Він становить живий контакт Бога і людини з усією глибиною досвіду міжособового спілкування.

Найбільший внесок у розвиток драматичного богослов'я здійснив швейцарсько-австрійський богослов, єзуїт, професор і декан факультету католицького богослов'я Іннсбрукського університету Леопольда-Франца Раймунд Швагер (1935-2004). Він спробував прирівняти історію спасіння до театрального дійства. У праці "Ісус у драмі спасіння" богослов виклав історію спасіння як драму з п'яти дій. Перша дія, яку Р. Швагер назвав "Зламаним пануванням Бога", відображає відхід людини від Творця в момент гріха Адама [287, 44]. Другу дію богослов

назвав "Відхилення Божої влади і суд"; вона відображає історію відходу людства від Бога [287, 77]. Третя дія – "Носій спасіння під судом" – відображає земне життя і хресну жертву Ісуса Христа, який всупереч непослуху людини приніс їй спасіння [287, 110]. Четверта дія, яка отримала назву "Воскресіння Сина і вирок небесного Отця", виражає кульмінаційну точку історії спасіння [287, 155]. П'ята дія "Святий Дух і нове помазання" є розв'язкою священної історії [287, 183].

Розвиток богослов'я ХХ століття характеризується також напрямком, який отримав назву "керигматичне богослов'я". Як і драматичне, керигматичне богослов'я є міжконфесійним, тобто до його фундаторів зачисляються як католицькі, так і протестантські богослови. З драматичним керигматичне богослов'я поєднується також тим, що серед засновників обох напрямків подекуди зустрічаються одні і ті самі імена. Це не означає, що хтось з мислителів змінив власні богословські погляди та перейшов до табору іншого напрямку богословської думки. Це радше означає, що богословські напрямки сучасності гуртують наукове середовище навколо якоїсь однієї ідеї, а несуперечність деяких ідей спричинюють одночасну прихильність до них різних богословів.

В основі керигматичного богослов'я стоїть прагнення змінити центр богословської думки з переконування та раціональних розмислювань на проповідь. Як і драматичне богослов'я, керигматика є антитезою до ліберального протестантизму, фундатори якого прагнули знайти порозуміння з просвітницьким ідеалом раціональності та перетворювали євангельські правди у філософські концепти. ХХ століття відкрило неспроможність лібералізму привести людину до Бога і Ним дарованого спасіння. Церква очікувала від богослов'я проповідь Слова Божого, а не розумових спекуляцій. Іншим підмурком керигматичного богослов'я став наголос на самій керигмі, тобто на вічному і незмінному змісті Слова Божого, яке не підлягає релятивації внаслідок зміни світоглядних віянь у світі слухачів Євангелія.

Центром кериґматичного богослов'я стало поняття "κήρυγμα", яке присутнє в богословській термінології від часу писань мужів апостольських. Кериґма первісно означала зміст підготовчих наук до Хрещення. Ранні християни, ретельно ставлячись до підготовки до вступу в Церкву, проводили тривалу підготовку оглашених, які повинні були пізнати основи віри. Те, що вивчали оглашенні, називали кериґмою. Згодом кериґма почала означати сутність християнської віри і поза контекстом Хрещення. Цим терміном і до нині окреслюють фундаментальні віровчительні істини. В сучасному богослов'ї термін "κήρυγμα" відродився у двох розуміннях. Перше вміщене, властиво, у кериґматичному богослов'ї. Друге з'явилося у напрацюваннях Р. Бульмана, який вважав за необхідне деміфологізувати біблійне слово та проінтерпретувати його екзистенційно. При цьому він намагався розрізнити між "історичним Ісусом", тобто справжнім образом історичної постаті Ісуса з Назарету, який справді існував і заснував християнство, та "Христом віри", тобто тим образом Христа, який витворився в традиції та богослов'ї Церкви. Саме "Христа віри" Р. Бульман називає кериґмою, тобто змістом християнської віри, який однак не обов'язково співпадає з історичною дійсністю.

Творці кериґматичного богослов'я йшли іншим шляхом, аніж Р. Бульман. Для них кериґма є не плодом креативної релігійної творчості, а істиною, проголошеною Богом у Святому Письмі. Ця істина передається традицією Церкви і є незмінною з плином епох. Сучасні прихильники кериґматичного богослов'я з протестантського середовища вважали кериґматиками лідерів Реформації М. Лютера та Ж. Кальвіна, оскільки одним із основних закликів їхньої проповіді було повернення до істинного змісту Слова Божого, не завуальованого метафізичними нашаруваннями та небіблійними тлумаченнями, тобто до кериґми Церкви.

Кериґматичне богослов'я стало основною віхою думки німецько-американського лютеранського богослова і релігійного філософа Пауля Йоганнеса Тілліха (1886-1965). Богослов

розрізняв філософську та керигматичну теології. При цьому філософською теологією він називав не філософське вчення про Бога (*theologia naturalis*), як цей термін традиційно вживався, а філософсько-світоглядну систему середників інкультурації. Натомість, керигматичне богослов'я є для П. Тілліха основою віри, яка проповідується за посередництвом філософських напрацювань цивілізації. Мислитель вважав, що для проповіді необхідні обидва складники, проте філософська теологія, як форма проповіді чи зовнішнє обрамлення Слова Божого у слово людське, не повинна витіснити і замінювати собою керигматичну теологію, яка є змістом християнства і саме її проповідує Святе Письмо. Якщо у проповіді правильно розставлені акценти і слово проповідника облямовує керигму, тоді теологія відображає своє істинне значення "Λόγος του Θεού", де Λόγος сприймається як синонім до "λέξις", а не до "επιστήμη".

До прибічників керигматичного богослов'я залічують також і К. Барта, який у своїх творах багато уваги присвятив розвитку богослов'я проповіді, а ліберальний протестантизм критикував серед іншого на тій основі, що він непридатний для проповідництва і пастирської діяльності. К. Барт, виконуючи місію пастора, шукав діяльних методів проповіді. Для цього не годилася ліберальна система, яку він вивчив під час свого університетського навчання. К. Барт побачив необхідність виразити народу Божому центральну істину Об'явлення, а не раціональні спекуляції на тему Слова Божого.

В католицькому богослов'ї керигматичну парадигму розвинули іннсбрукські професори Й. Юнгманн та брати Ранери. Австрійський єзуїт Йозеф Андреас Юнгманн (1889-1975) відзначився як радник Другого Ватиканського Собору та активний втілювач його постанов. Особливе значення в його практичній церковній діяльності займає реформа Літургії в дусі Собору. Свої погляди в царині керигматичного богослов'я мислитель висловив у праці "Блага вість і наша проповідь віри". Керигматичне богослов'я Й. Юнгманн сприймав як добрий шлях до віднови істинного християнського духу. В

керигмі богослов вбачав істинне християнство, на відміну від культурних нашарувань, які він називав "звичним християнством".

Важливу роль у розвитку керигматичного богослов'я відіграв єзуїт Гуго Ранер (1900-1968), старший брат К. Ранера. У своїх численних працях, передовсім у монографії "Богослов'я проповіді" він виклав своє бачення керигматичного служіння Церкви, яке червоною ниткою проходить крізь патристичну і середньовічну традицію християнства. Богослов наголошував: "Сьогодні ми повинні наче заново освятити поняття служіння, показавши, що все ж є якесь царство, одне-єдине Царство, де християнин може нести своє служіння як радісний і свободний робітник чи як благородний воїн: це Царство Боже в Церкві" [63, 3].

Неабияке значення в розвитку богослов'я XIX-XX століть зайняла Тюбінгенська школа, впливи якої на сучасні розв'язки богословських проблем залишаються достатньо великими. Зародилася ця школа в рамках протестантизму. Її засновником вважається Фердинанд Крістіан Баур (1792-1860). У своїх працях, основною з яких вважається "Християнський гнозис або християнська філософія релігії в її історичному розвитку", яка побачила світ у 1835 році, Ф.К. Баур здійснив перші кроки історично-критичного вивчення Біблії. Богослов ставив перед собою питання про відношення Нового Завіту до Старого. Ретельно вивчаючи новозавітні тексти, він прийшов до висновку про те, що Новий Завіт є ареною боротьби двох поглядів. Згідно першого, Старий Завіт залишається зобов'язуючим для новозавітного християнства, а його приписи не відмінюються Христом. Дослідник вважав, що цю позицію найактивніше захищав Апостол Петро, тому Ф.К. Баур її називає "петризмом". Згідно другого погляду, Старий Завіт з приходом Нового відходить у минуле і втрачає свою обов'язковість. Фундатором такого погляду дослідник вважав Апостола Павла; тому цю позицію він називав "павлізмом". Ця боротьба поглядів, на думку Ф.К. Баура, тривала на межі I і II століть, а вже у II половині II століття наступає примирення. Саме таке

датування дало вченому підстави витворити свою систему датування виникнення новозавітних текстів: чим вищою є напруга петризму і павлінізму, тим старший текст.

Сьогодні система, випрацювана Ф.К. Бауром, застаріла і не використовується в науці. Однак витворений ним історично-критичний метод отримав широке застосування. В протестантському богослов'ї Тюбінгенська школа XIX століття дала цілу низку вчених, яких оцінюють по-різному. У 1835 році побачила світ праця представника цієї школи Давида Штрауса "Життя Ісуса" [295], яка викликала величезний ажіотаж. Вчений увійшов в дискусію з ліберальним богослов'ям, яке намаглося раціонально витлумачити Святе Письмо. Ліберали пояснювали чудеса і розповіді про надприродні аспекти Біблії як літературні гіперболізації. Д. Штраус не погоджувався з таким способом тлумачення. Він намагався провести ретельний аналіз новозавітних текстів, щоби вияснити, наскільки вони відповідають дійсності. Дослідник дійшов до висновку, що Святе Письмо є лише людським літературним твором; у ньому немає Божого об'явлення, а тому для нього допустима авторська фантазія. Такі висновки показують негативну сторону історично-критичного методу, коли вчені задля вивчення людської сторони Святого Письма відкидають її основу – Боже об'явлення і Боже авторство, які є суттю Біблії. Саме враховуючи такі результати наукових досліджень Тюбінгенської школи, вона отримала високі оцінки філософів-атеїстів. Зокрема Ф. Енгельс про неї писав: "В критичному дослідженні вона йде настільки далеко, наскільки це можливо для богословської школи. Вона визнає, що всі чотири Євангелія є не розповідями очевидців, а пізнішими переробками втрачених писань і що з послань, які приписуються Апостолу Павлу, справжніми є не більше чотирьох тощо. Вона викреслює з історичної розповіді як неймовірні всі чудеса і всі протиріччя, а з іншого вона намагається спасти те, що ще можна спасти, і в цьому дуже яскраво проявляється її характер як школи теологів... Але, звичано, все те, що Тюбінгенська школа відкидає в

Новому Завіті як неісторичне або підробне, можна вважати для науки остаточно втраченим" [49, 248].

Поряд з протестантською Тюбінгенською школою розвивалась і аналогічна католицька. Її засновниками вважаються професор Йоганн Себастьян фон Дрей (1777-1853) та два його учні Йоганн Адам Мьоллер (1796-1838) і Йоганн Баптіст фон Гіршер (1788-1865). Найвідомішим прихильником Тюбінгенської католицької школи поза Тюбінгенським університетом став Франц Антон Штавденмаєр (1800-1856), який був професором католицького богослов'я в університетах Гіссен і Фрайбург-ім-Брайсгау. Найгучнішим рупором Тюбінгенської католицької школи вважається Йоганнес Євангеліст фон Кун (1806-1887). Ці богослови перейняли від протестантських колег історично-критичний метод вивчення Біблії, однак зуміли уникнути нігілістичного ставлення до Божественного об'явлення і Божого авторства Святого Письма. Саме в цьому аспекті полягає кардинальна відмінність між протестантською і католицькою Тюбінгенськими школами. Тюбінгенські католицькі біблісти стали першими дослідниками Святого Письма нового типу. З початком їхньої діяльності в католицькому біблійному богослов'ї починається вкорінення історично-критичного методу, який однак не відразу отримав повсюдне визнання в Католицькій Церкві. Консервативне католицьке крило, яке в "добу Піїв" було дуже потужним, не тільки пригальмувало розвиток нової біблістики, а й домоглося включення праць Й.Б. фон Дрея в Індекс заборонених книг.

Після заборони праць Й.Б. фон Дрея його ім'я, як його вчення, йдуть у забуття, в якому воно пробуло бл. 80 років. Це забуття можна оцінювати двояко: з одного боку, воно було незаслуженим, оскільки в творах вчених ранньої Тюбінгенської католицької школи не було ересей та відхилення від традиційного біблійного богослов'я, окрім цього саме ця школа сприяла поглибленню і різноплановості вивчення Біблії; з іншого боку, несприйняття цієї школи пояснюється в загальному богословському контексті. Католицька Церква остерігалася проникнення в її доктрину модернізму і лібералізму. З

рації обережності католики відкидали все, що могло тягти за собою непотрібні, ба навіть шкідливі богословські дискусії. Тюбінгенська католицька школа, навіть зважаючи на її ортодоксійність, разом із новими методами вивчення Біблії могла принести до католицького богослов'я безліч проблем, перейнятих від Тюбінгенської протестантської школи.

Після Другого Ватиканського Собору Католицька Церква по-новому поглянула на вивчення Біблії. На той час вже проминули небезпеки лібералізму і модернізму. А отже, можна було давати зелене світло й історично-критичному методу в біблістиці. Як наслідок, відродилася Тюбінгенська католицька школа. Її відродження стало заслугою професора Тюбінгенського університету Йозефа Руперта Гізельманна (1890-1970). Г.Л. Мюллер залічує до числа учасників нової Тюбінгенської католицької школи, окрім Й.Р. Гізельманна, також Карла Адама, Й. Ратцінгера та В. Каспера. К. Адам був професором у Тюбінгені і розвивав ідеї, перейняті Й.Р. Гізельманном від його попередників з XIX століття. Зв'язок В. Каспера з Тюбінгеном в ранні роки його кар'єри був дуже тісний. Він навчався в Тюбінгені і вважається кращим учнем Й.Р. Гізельманна. Згодом він викладав у цьому університеті і запам'ятався в ньому своєю участю в церковному конфлікті з Г. Кюнгом, а отже з усім ліберальним богослов'ям та його спробами проникнення в Католицьку Церкву. Саме В. Каспер у 1970 році висловився за звільнення Г. Кюнга з кафедри. Й. Ратцінгера з Тюбінгеном також пов'язує професорська кар'єра. Саме там він отримав кафедру за рекомендацією Г. Кюнга, який згодом став його науковим опонентом. Й. Ратцінгер, за принципом "*Amicus Plato, sed magis amica veritas*", не погодився з ліберальними ідеями Г. Кюнга, які критикував ще К. Ранер.

Важливим моментом розвитку католицького богослов'я став акцент на відродження патристики. Католицькі мислителі XX століття опинилися перед проблемою пошуку нового фундаменту для адекватної інкультурації християнського віровчення. Вони усвідомили, що схоластична спадщина більше не може відігравати роль презентанта християнського світогляду;

її час минув. Новий світ потребував нових форм інкультурації. З ціллю їх віднайдення богослови ХХ століття звернулися до давньої традиції Церкви. В перші віки християнства Отці Церкви зуміли настільки ретельно і якісно розпрацювати теоретичний виклад християнських віровчительних істин, що їхній приклад визначав метод побудови інкультураційних систем у всі епохи. Схоластичначне богослов'я, переймаючи ідеї від античної філософії, застосовували патристичний метод відбору концептів, придатних для християнської проповіді. Цим шляхом йшли й деякі мислителі сучасного католицизму. Вони прагнули опанувати методику Отців Церкви та на її основі побудувати сучасне богослов'я.

У ХХ столітті відродження патристики спостерігається й на християнському Сході. Після численних політичних та історичних пертурбацій, які відбулися на початку ХХ століття, православні богослови отримали можливість спілкування з католиками і протестантами, звільнилися від протекторату держави, опинилися в умовах вільного формування і вираження власних думок. Все це сприяло формуванню нових поглядів. Серед православних богословів стало модним звертатися до творів Отців Церкви. Як наслідок, з'явилися численні переклади святоотцівських творів на сучасні європейські мови. Величезним внеском у відтворення патристичної спадщини відзначилися російські богослови в діаспорі. Їхнім духовним і богословським центром став Institut de théologie orthodoxe Saint-Serge (Свято-Сергіївський православний богословський інститут) в Парижі, в якому переосмислювалася спадщина Отців Церкви та здійснювалися спроби побудови пасажів між древньою Церквою та сучасністю.

Найвагомішим результатом формування нового богослов'я на фундаменті святоотцівських напрацювань стала школа неопатристики, творцями якої були Георгій Флоровський та Володимир Лоський. Зокрема Г. Флоровський висловив основний принцип неопатристики. Він рішуче відкинув заклик "Назад до Отців!", як принцип повернення до минулого. Для нього відродження патристики – це богослов'я майбутнього.

Тому його принципом стає лозунг "Вперед до Отців!" Щоправда, на практиці цей лозунг у вченні Г. Флоровського не надто помітний. Мислитель надмірно ідеалізував грецьку патристику і концентрувався на періоді перших восьми Соборів, що не давало йому можливості відкрити футуристичний потенціал патристики. Інший метод у своїх дослідженнях використовував В. Лоський. Він концентрувався на вивченні творчості Псевдо-Діонізія Ареопагіта та Григорія Палами, відкриваючи сучасному читачеві містичне богослов'я Отців. Не менш перейнятими патристичними ідеями були й інші російські мислителі, зокрема Володимир Соловйов, Павло Флоренський та Сергій Булгаков. Святоотцівські впливи помітні у творах греків Івана Зізіуласа, Івана Пантелеймона Манузакіса, Христоса Яннараса, Григорія Папатома, англійця Каліста Уера, американця Джона Бера.

Відродження патристики простежується не тільки серед православних богословів, а й поміж католиків. Неопатристами серед католиків можна назвати Бельтольда Альтанера, Гуго Ранера, Альоїса Грілльмаєра, Жана Данієлу, Анрі де Любака.

Незважаючи на застарілість ліберальних ідей навіть у протестантизмі, в Католицькій Церкві після Другого Ватиканського Собору почали з'являтися поодинокі богослови, вчення яких були близькими до ліберального богослов'я Ф. Шляєрмахера. Серед них найпопулярнішим став емеритований професор Тюбінгенського університету Ганс Кюнг, у творах якого відсутні Нікейський тринітарний та Халкедонський христологічний догмати. Схожі погляди презентують також бельгійський домініканець Едвард Шіллебеєкс, праця якого "Ісус. Історія одного життя" [279] була осуджена Церквою, нідерландський єзуїт Піт Шооненберг, німецький богослов Ойген Древерманн, Карл-Ганс Оліг. Однак їхні погляди залишилися лишень захопленням одиниць, не отримавши схвалення і сприйняття широкого загалу богословів.

Підсумовуючи аналіз основних шкіл і напрямків богословської думки ХХ століття в німецькомовному просторі, необхідно відзначити, що богословська думка стикнулася з

типовими для сучасної культури проблемами. Сучасне богослов'я не виробило однієї домінуючої школи. Як і у філософії ХХ століття спостерігається роздробленість на школи і напрямки, які мають мало спільних тем для синтезування своїх здобутків, так і в богослов'ї розвивалися найрізноманітніші погляди і захоплення. Цим сучасне богослов'я відрізняється, до прикладу, від середньовічного, в якому домінуюче становище зайняла схоластика. Безперечно, схоластику не можна вважати однорідним явищем; вона є радше множиною поглядів. Однак ці погляди будувалися на спільному фундаменті, а дискусії велися про спільні для всіх напрямків теми. Така роздробленість сучасного богослов'я свідчить про падіння дотеперішньої парадигми і певний хаос, який запанував на руїнах старого богослов'я. Проте в цьому хаосі помітна тенденція до самоорганізації. Богословська дискусія сучасності напрацьовує матеріал, з якого неодмінно визріє нова і цікава богословська парадигма, яка найбільш адекватно відповідатиме інкультураційним вимогам духа сучасності. Початок нового великого богословського синтезу поклав Другий Ватиканський Собор, який став лишень альфою в сучасній богословській дискусії. Омега ще попереду. Саме на неї покладено завдання відродити християнську культуру в новому і повному енергії тілі світогляду.

Сьогодні ж ми можемо констатувати, що ХХ століття дало для майбутнього великого богословського синтезу величезний творчий матеріал, серед якого особливе місце займають кілька шкіл і напрямків, сформованих у країнах німецької мови. Особливе місце серед них займає драматичне богослов'я, сформоване швейцарцями Г.У. фон Бальтазаром та Р. Швагером. Ці монахи-єзуїти спробували прирівняти історію спасіння до драматургічної постановки, яка підлягає мистецькому сприйняттю, а не раціональному осмисленню. Наголос ставився не на логос історії спасіння, а на її естетику. Людина, натомість, зайняла роль не елемента раціональної надбудови, а героя драми, яка обертається навколо відносин і діалогічної комунікації Бога і людини. Гріх і спасіння – це той

ексцентриситет, який відображає наближення і відхилення людини від Бога, світу і власної сутності.

Ще одним напрямком, сформованим у богослов'ї ХХ століття стало керигматичне богослов'я, початок якого тягнеться від протестанта К. Барта. Наголос на керигму показав важливість проповіді в сучасному світі. Керигматичний акцент виражає пастирський і проповідницький настрій Церкви після Ватиканського Собору, спробу наближення до сердець християн. Сучасне богослов'я відмовляється від раціоналізаторських парадигм і звертає свою увагу на проповідь, яка повинна не переконувати, а торкатися найглибших закутків душі. Прихильники керигматичного богослов'я не будували якихось доказів існування Бога, не входили в теоретичні дискусії про атрибути Бога, як це було прийнято у схоластиці; вони проповідували Христа як особу, з якою можливе живе спілкування і діалог любові.

Виразником настроїв у сучасному богослов'ї стала також нова Тюбінгенська католицька школа. Вона поставила перед собою завдання по-новому відкрити Святе Письмо, переосмислити уставлені стереотипи та віднайти нові шляхи для біблійної проповіді. Тюбінгенські католицькі богослови прагнули розвинути біблістику як науку про Святе Письмо, яка б використовувала наукові методи дослідження та історично-критичний метод. Науково-дослідна робота в царині біблістики покликана відкрити Біблію як джерело християнського благочестя та стати основою для подальшого богословствування.

Пошуки нових форм проповіді та вираження християнського благочестя привернули увагу німецькомовних богословів минулого століття й до творів Отців Церкви. Патристика живила новітніх мислителів ідеями про форми і методи богословствування. Саме від творців ранньої богословської теорії наступні покоління вчилися формувати свій духовний досвід у теоретичних категоріях, при цьому не втрачаючи ясного бачення цілі та основоположних цінностей християнства.

Проаналізовані школи і напрямки сучасного богослов'я показують інтенсивність пошуків нових адекватних форм проповіді та вираження основ християнської віри. Після Другого Ватиканського Собору падають ті стовпи, які тримали католицьке богослов'я протягом середньовіччя та наступних епох. Однак падають вони не у небуття, а гинуть, щоби воскреснути в новій формі, в молодому тілі, засяяти новими променями світла Христового. Вже в хаотичності сучасного постсоборового богослов'я помітні тенденції, які згодом ляжуть в основу нового великого богословського синтезу. Цими тенденційними рисами нового богослов'я є акцент на людині як адресата проповіді, до того ж на людині не як *homo sapiens*, яка потребує раціональних доказів віри, а на людині як *homo spiritualis*.

Підсумки аналізу особливостей формування інноваційних аспектів богослов'я

Передумовами формування сучасних богословських підходів католицьких мислителів країн німецької мови стала багатогранна богословська дискусія в богослов'ї, яка увібрала в себе чинники, сформовані під впливом світоглядних філософських метаморфоз від часу Просвітництва до Другого Ватиканського Собору. З проведеного аналізу випливає кілька висновків, а саме:

1. Одним із основних чинників, які спричинили зміни у становищі Церкви в європейському суспільстві Нового часу стали нові віяння у філософії та світогляді європейців XVIII-XIX століть. Цей період, який окреслюється в історії філософії і культури терміном "Просвітництво", привніс мешканцям Європи культ розуму та особливе уповання на науково-технічний прогрес. Досягнення розуму в царинах пізнання світу та його промислового відтворення дали підстави вважати, що людина, опираючись на власний розум, може преобразити світ, зробити його кращим. Такі уповання заторкнули всі аспекти людського буття, і релігія тут не була винятком.

Впливи просвітницького раціоналізму на релігію проявилися у формуванні релігії розуму. Містика у світогляді європейців поступово замінювалась емпіричністю, таємничість та притаманна кожній релігії поміркована езотеричність – логічністю, духовність – раціональною моральністю. Крайнім виявом такої тенденції став розвинутий в епоху Просвітництва деїзм, в якому Бог сприймався як Творець світу, який не втручається у внутрішні світові процеси. Так Бог з об'єкту поклоніння перетворюється в засіб пояснення того, що наука ще пояснити не могла. Нові віяння мали вплив на розвиток богослов'я. Серед християн зародилися два погляди на новітні культурні метаморфози. Перше ставлення виразилось в оборонній позиції, яку зайняли переважно католики. Різноманітними офіційними документами Церкви та низкою заборон Католицька Церква намагалася відмежуватися від світу, який ніс спокусу втрати традиційних цінностей. Інша позиція виразилася в пошуках компромісів. Її зайняли деякі протестантські богослови, що об'єднувалися навколо ідеї ліберального богослов'я, початок якому поклали Ф. Шляєрмахер та А. Річль.

2. Сформоване під впливом просвітницького раціоналізму ліберальне богослов'я намагалася знайти компроміс між християнством і новими філософськими віяннями, на найвищий ціннісний п'єдестал яких був піднятий розум. Розум став критерієм істинності та доцільності всіх надбань людської культури. Мірило розуму було застосоване і до християнського віровчення. Задля того, щоби презентувати християнство просвітницькій культурі, його піддали строгій ревізії. Істини християнського віровчення почали порівнювати не з Об'явленням, а з розумом: те, що проходило крізь щільне сито раціонального ідеалу, відповідало вимогам логічної побудови і отримувало емпіричні чи пробабілістичні підтвердження, сприймалося релігійною свідомістю, натомість те, що не відповідало новітньому критерію істинності, відкидалося. Шукаючи адекватної форми інкультурації, ліберальне богослов'я переступило межу допустимого; компроміс, на який пішли ці богослови, був надто великий: християнство після

їхньої ревізії надмірно вихолостилося. Ліберальне богослов'я в більшості не сприймало навіть основоположних християнських догматів: Нікейсько-Константинопольського тринітарного, та Ефесько-Халкедонського хринологічного. Ліберальне богослов'я знехтувало як католицьким критерієм відповідності до Писання і Традиції Церкви, так і протестантським критерієм строгої відповідності Писанню. Найвищим критерієм стала відповідність ідеалам розуму.

3. Просвітницький раціоналізм породив нові уявлення про людину, її поставу у світі та спасіння. Якщо найвищим критерієм доцільності всього, навіть релігійних істин, є відповідність розуму, то, якщо людина чинитиме згідно розуму, вона буде доброю і святою. Такі міркування привели богословів і філософів епохи Просвітництва до заміни духовності моральністю. Попередні ідеали наслідування Христа, уподібнення Йому у думках, словах і вчинках відійшли на задній план, уступивши місце моральності. Так людина поклала більші уповання на власні сили, на особисту здатність розрізнити добро і зло, аніж на Боже Слово, незважаючи на небезпеку амплітуди моральної оцінки за умови відсутності універсального надлюдського критерію добра. В черговий раз замінивши Бога собою і вкусивши плід з дерева пізнання добра і зла, людина ступила на шлях викорінення зі свого життя надприродного критерію, що у свою чергу поступово перетворювало людську моральну свободу у свавілля. При відсутності загальнозобов'язуючого правила життя людський розум з причини своєї природної здатності пристосування до ситуації і пошуку шляхів виживання здатен динамізувати критерій моральності, який у християнстві є сталим і незмінним.

4. Богословська думка початку ХХ століття, йдучи в руслі започаткованих ще у ХІХ столітті напрямних, формувалася під знаком реакції на нові віяння в богослов'ї та культурі. Ця реакція виражалася у спробах керівництва Католицької Церкви повернутися до тих філософсько-богословських основ, які лягли у фундамент культури пізнього Середньовіччя, тобто спробувати побудувати нове богослов'я на спадщині старого

томізму. Доробок св. Томи та його однодумців і послідовників на кілька століть забезпечив Церкву систематичним викладом богослов'я і звільнив її від потреби переосмислення цінностей. Однак Новий час, привнісши революційні зміни у світогляд і філософію, підняв у богословській дискусії такі теми, з якими томізм справитися не міг. Ідейна сила томізму не могла не захоплювати наступні покоління. Спробою відновлення томізму став неотомізм, як напрямок в католицькому богослов'ї і релігійній філософії. Початок неотомізму поклав Папа Лев XIII енциклікою "Aeterni Patris" 1879 року, зобов'язавши всі католицькі заклади освіти звернути особливу увагу на вивчення традиції св. Томи. Неотомізм, як і буд-який філософський "нео-", не був новаторським, – він зрештою і не ставив перед собою такої мети, – водночас він не зумів виконати поставлені перед ним завдання – відповісти на актуальні богословські проблеми. Другий Ватиканський Собор та свобода богословської думки, яка запанувала внаслідок Собору, відтіснили неотомізм на маргінес католицького богослов'я. Однак його реальна роль була далеко не в тому, щоби стати апаратом штучного дихання для відмираючого тіла старого світогляду. Неотомізм зумів стати перехідною ланкою між кращими здобутками середньовічного генія та молодим творчим духом, який проривався із сердець нового покоління католицьких богословів.

5. Основним стимулом розвитку католицького богослов'я сучасності став Другий Ватиканський Собор 1962-1965 років, скликаний Папою Іваном XXIII. Собор став переломним етапом у житті не тільки Католицької Церкви, а й усього християнства. Отці Собору здійснили успішні спроби знайти шляхи нової інкультурації істин християнського віровчення, не жертвуючи заради цього основами віри. Собор чи не вперше дав можливість висловитися католикам усіх континентів і культур, висвітлити проблеми їхніх середовищ та побачити широту і цілісність Церкви. Собор також дав можливість висловитися представникам різних богословських позицій і, акумулюючи їхні ідеї, витворити нову поставу Церкви. Собор

обрав пастирську позицію. Він не видав жодної анафемі і не осудив жодного некатолицького вчення. Цим жестом Католицька Церква засвідчила прагнення бути вчителькою і матір'ю, а не суддею. Собор вніс зміни в Літургію римо-католицького обряду, зробивши її доступнішою і більш відкритою для мирян, підсилив роль мирян, стираючи межу між ними і духовенством та заохочуючи їх до активнішої діяльності в Церкві, наголосив на потребі активних місій і пастирювання, відкриваючись до людей, які шукають Христа.

6. Важливим кроком, здійсненим Другим Ватиканським Собором та католицькими богословами після Собору, стала активна діяльність в царині екуменізму. Католицька Церква змінила своє ставлення до некатолицьких християн і до нехристиянських релігій. Собор визнав Церквами, що несуть спасіння своїм вірним, східних православних християн, визнав наявність багатьох елементів Церкви серед протестантів, підкреслив важливість пошуку шляхів поєднання та відновлення єдиної Вселенської Церкви під проводом Христа. Католицька Церква в дискусіях і документах Собору відкрилася нехристиянським релігіям, підкреслюючи, що й вони можуть привести до спасіння тих, хто в силу історичних, культурних і життєвих обставин не могли пізнати Христа, єднаючи їх добрим і святим, яке вони випрацювали у своїх релігійних традиціях, реалізуючи Образ Божий, вкладений в кожную людину.

7. Проблема відношення віри і розуму в сучасній філософії перейшла у площину дискусії про науковість релігійних переконань. Причиною цього стало виокремлення із загальної епістемології філософії науки в окрему царину наукового знання. Філософія науки у XX столітті стала однією з домінуючих дисциплін у загальнофілософській дискусії. Пізнання почали розуміти як наукове пізнання, а головним критерієм істинності стала науково-технічна приналежність теорії. До того ж, критерієм науковості почали вважати відповідність характеристикам природничих наук. Наука сама по собі втратила цінність, на її зміну прийшла нова, технічна і прагматична

науковість. Те, що не давало миттєвих практичних результатів, в сучасній дискусії філософії науки виявлялося або "позбавленим змісту" в стилі неопозитивістів Віденського гуртка, або поза Попперовою демаркаційною лінією науки, або перетворювалося в Кунову протонауку. Реакція богословів і католицьких релігійних мислителів була скерованою в істинну ціль проблеми. Проблема полягала не в тому, що богослов'я не вписується у вимоги, сформовані сучасною філософією науки, а в самих вимогах. Цим вимогам не відповідають величезні надбання людської культури, об'єднаних у богословських, гуманітарних і філософських знаннях. Критерієм науковості в сучасній філософії науки була проголошена можливість емпіричної перевірки. Цей критерій не може бути застосованим до богословських, філософських і гуманітарних знань. В богослов'ї і релігійній філософії у відповідь на закиди неоемпіристів про невідповідність богослов'я ними розробленим критеріям з'явилися думки про те, що постулати віри не тільки не можна перевірити емпірично, а й не потрібно цього робити. Проблематичність цих критеріїв виявляється не на етапі їх прикладання до богослов'я, а на етапі їх формування, на якому вони були зредуковані до природничих знань, і не охоплюють всієї повноти людського пізнання.

8. Проблема співвідношення розуму і віри отримала в сучасній богословській думці ще одне розгортання. У творах Й. Ратцінгера розвинулась думка про інкультураційний пріоритет ранньої патристики. Християнське богослов'я почало свою тісну співпрацю з філософією в момент необхідності вибору між культурною моделлю, на яку можна було б насадити біблійні істини. Християни у греко-римській культурі зіткнулися з двома типами розуміння Божества: одне сформувалося в міфічній свідомості та пов'язувалося з політеїстичним пантеоном, інше витворилося у філософському середовищі та виражало ідею Абсолюту. Перекладаючи біблійне окреслення Бога "יהוה" (Ягве) терміном "Сущий", ранні християни обрали шлях порозуміння між розумом і вірою. Цим вибором вони уникнули небезпеки політеїзму та

міфічного уявлення про Бога. Воднораз цей важливий крок зробив християнство релігією, яка не тільки не боїться розуму, а й надав йому раціонального і філософського обґрунтування.

9. Однією із шкіл, яка зайняла чільне місце в багатогранності сучасної богословської дискусії німецького мовного простору, є драматичне богослов'я, фундаторами якого стали швейцарські богослови Г.У. фон Бальтазар та Р. Шварер. В цій системі поглядів історія спасіння розглядається як сценічна драма, в якій головні ролі виконують Бог і людина, а сюжетом цієї рами є вся історія спасіння. Створення людини, її падіння, шлях до гріха і навернення, спасительний прихід Сина Божого, Його смерть і воскресіння, сходження Духа Святого і очікувана християнами парусія, тобто постійне перебування Христа у Церкві та Його друге пришествя в кінці віків, – все це дії єдиної драматичної постановки. Відмінністю цієї драми від постановок на театральній сцені є те, що вона здійснюється не задля розваг постановника, а заради досягнення екзистенційного і особистісного стану спілкування Бога і людини. Виникнення цього типу богословствування показує, новий акцент богословської думки в Католицькій Церкві після Другого Ватиканського Собору – пастирське скерування до особистісної сутності людини.

10. Ще одним важливим напрямком сучасного німецькомовного богослов'я стало керигматичне богослов'я, основи якого заклав швейцарський протестантський пастор К. Барт. В центрі цього типу богословствування стоїть проповідь як основа пастирської діяльності Церкви. Розвинули керигматичне богослов'я католицькі мислителі, серед яких основне місце зайняли К. Ранер, Г. Ранер та інші. Ці богослови відмовилися від традиційних для схоластики розмислів про докази існування Бога та Божественні атрибути. Богослови цього напрямку зробили основний акцент на проповіді, тобто на донесенні до сердець віруючих живого Христа як Слова Божого, який дарує людині спасіння. Метафізичні рефлексії відходять за задній план. Основою стає достукатися до особистості, промовити до неї і передати їй євангельську вістку Христа. В

керигматичному богослов'ї фундаментальним є екзистенційний та діалогічний характер. К. Барт, опонуючи ліберальному протестантизму, наголошував, що він непридатний для практичного пастирського служіння, йому нічого сказати християнину, який приходить до храму зі своїми болями і проблемами. В момент особистісної кризи людині неважливими видаються метафізичні побудови; їй потрібно відчуті і пережити живу зустріч з Богом, яка можлива лише на основі проповіді.

РОЗДІЛ 3: ІННОВАЦІЇ В ДОГМАТИЧНОМУ БОГОСЛОВ'І

3.1. Сучасне осмислення тринітологічної проблеми

Центральною темою відвічних богословських дискусій у християнстві була проблема Пресвятої Трійці, тобто питання про співвідношення тринітарності іпостасей та унітарності усїї Бога. Тема Трійці змушувала Церкву дати їй чітке визначення та тлумачення, позаяк саме вона становить стрижневий фундамент християнського віровчення. Більшість проблем тринітології є вічними, і богослови повертаються до них щоразу, намагаючись витлумачити її мовою, доступною для культури даної епохи. Саме тому розуміння тринітологічних проблем сучасного богослов'я неможливе без висвітлення дискусійної платформи, на якій ця проблема формувалася.

Перші спроби теоретизування у тринітарному богослов'ї з'явилися ще у II столітті – епосі ранніх християнських письменників та "апостольських мужів", тобто авторів, які особисто знали апостолів і передавали їхню усну традицію. У творах цієї епохи чітко висвітлюються незмінні для всієї історії християнської догми постулати особової троїчності та природної єдності Бога (*μονος ἀληθινος θεος*), проте сформованої тринітарної термінології ще не було. Св. Іринея Ліонський першим впроваджує термінологічне розрізнення Отця, Сина-Логоса, Святого Духа – Премудрість. Він також розрізняє іманентне вираження Бога у Христі та трансцендентне перебування Бога в таємниці. Певне найбільший внесок у розробку тринітологічної термінології здійснив шостий єпископ Антіохії св. Теофіл, який першим у християнській літературі використав слово "Трійця" (*Τριάς*) [78, 77]. Теофіл, схоже до Іринея, розмежовує трансцендентність та іманентність троїчного Бога на прикладі Сина-Логоса, в розмислах про якого розмежовує *λόγος ἐνδιάθετος* (внутрішній, присущий логос) та *λόγος προφορικός* (зовнішній, проявлений логос). В латинській богословській термінології термін Трійця (*Trinitas*)

вперше використав Тертуліан [81, 51], який також в мові про Божого Сина розрізняв трансцендентний Зміст та іманентний Логос.

Проблема Трійці стає ключовою і в богослов'ї олександрійського мислителя Орігена, який вперше внутрішні іпостасні відносини в Трійці виразив небіблійним терміном "ομοούσιος" (єдиносущний) [13, 148], який став найбільш дискусійним в епоху апогею розвитку тринітарного богослов'я двох перших Вселенських Соборів. Перший Нікейський Вселенський Собор 325 року, побороюючи ересь Арія, за пропозицією іспанського єпископа Осія Кордубського [84, 46] та олександрійського архієпископа Олександра вносить термін "ομοούσιος" у Символ віри. Роз'яснення та обґрунтування проблем, поставлених Собором, дали ранньонікейське богослов'я св. Атаназія Олександрійського та "кападокійський синтез" св. Василя Великого, св. Григорія Богослова та св. Григорія Ніського. Саме вони на Другому Вселенському Соборі³², який відбувся у Константинополі 381 року, в умовах боротьби з ерессю пневматомахів зуміли перенести принцип єдиносущності з відносин Отця і Сина на відносини Отця і Сина і Святого Духа.

Проблематика тринітарного богослов'я, яка була найпоширенішою темою богословських дискусій в середньовіччі, майже не обговорювалася після Тридентського Собору. Рефлексії на тему Святої Трійці після 1563 року обмежувалося трактатом св. Августина "De Trinitate" [102] та середньовічними коментарями на нього. Оскільки в розумінні тринітарної проблеми вчення св. Августина і св. Томи Аквінського не розходилися, то це трактування богословського вчення про Триєдиного Бога глибоко вкоренилося в західному католицькому богослов'ї. Вважалося, що до цієї проблеми більше

³² Св. Василій Великий особисто не приймав участі в роботі Першого Константинопольського Собору. Він помер у 379 році, тобто за два роки до Собору. Однак його твори мали неабиякий вплив на дискусії і рішення Собору.

нічого нового додати неможливо. Тому залишалось тільки повторювати давно утвержені істини.

Після Другого Ватиканського Собору тринітарна проблема знову стає актуальною. З'являються богослови, які роздумували над цією проблемою і вносили в її тлумачення новаторські риси. Проте ці риси не були революційними. В суті проблеми тлумачення тринітарної догми залишається незмінно августиніанським. Кожен богослов, який міцно стоїть на засадах римо-католицького богослов'я, готовий підписатися під ідеєю св. Августина про любов як основу відносин Отця і Сина та походження Святого Духа від Отця і Сина як Їхня любов. Новаторським у сучасному богослов'ї є радше проекція цієї доктрини на загальний християнський світогляд.

Серед таких богословів, які залишалися вірними традиції, проте в них присутні новаторські ноти, був К. Ранер. "К. Ранер та інші висвітлили низку важливих гносеологічних та світоглядних проблем, які до цього релігійна філософія або відкидала, або вирішувала в консервативно-догматичному дусі" [9, 337]. Зокрема К. Ранер в осмисленні тринітологічної проблеми відмовився від тверджень про іманентну Трійцю³³ [276]. Він вважав, що ми не маємо жодних підстав говорити про Бога щось поза тим, що Він сам про Себе об'явив. Традиція розрізнення іманентної Трійці (Трійця в собі, незалежно від людського досвіду) та ікономічної Трійці (виражена в об'явленні Трійця) тягнеться від патристичної епохи через середньовічну схоластику і новочасне богослов'я. Основним принципом богослов'я К. Ранера є антропологічний підхід [139]. Ціллю Божого об'явлення є спасіння людини. Тому Бог об'явив людині все те, що їй потрібно для спасіння. "На думку К. Ранера, за основу нової теології повинно бути прийнято

³³ Іманентною Трійцею в богослов'ї називають внутрішні відносини Осіб Пресвятої Трійці, натомість ікономічною Трійцею звать вираження Трійці в Одкровенні.

божественне одкровення, яке розглядається в термінах релігійного досвіду суб'єкта" [41, 75].

З підходом у богослов'ї К. Ранера пов'язувалася спроба зробити богослов'я зрозумілим сучасній людині, виразити його так, щоби змогти промовити до серця і розуму кожної особистості сучасного світу. В цьому намірі єзуїтський богослов рухався в руслі відвічної християнської традиції – інкультурації християнства, тобто вираження істин Божого об'явлення мовою культури свого часу. Сучасна культура, на думку більшості богословів ХХ століття, перебуває під впливом антропологічно-екзистенціалістських напрямків філософії. Людина стоїть у центрі філософії і світосприйняття. У християнстві, яке завжди ставило людину в центрі своєї уваги, такий поворот в історії філософії вітався.

К. Ранер критикує форму викладу традиційного тринітарного трактату, який ми бачимо в катехизмах. "Вважаючи, що людина рухається до Бога шляхом Його пізнання в самому факті свого існування, оскільки "одне неможливе без іншого", Ранер вважає, що раціональні докази буття Бога томістичного взірця тут безрезультатні" [91, 290]. Він зауважує, що навіть тринітарна термінологія не є зрозумілою для сучасної людини. Тут необхідно відзначити, що богословський термінологічний апарат перших Вселенських Соборів формувався в умовах боротьби з єресями "золотого віку" патристики³⁴ і ґрунтувався на тогочасній філософській базі. Терміни, якими отці Церкви виражали тринітарні істини, були дискусійними вже в час їхнього першого застосування. Основними проблемами в цій царині були наступні: термін "ομοούσιος" (єдиносущний), яким отці Першого Нікейського Собору 325 року окреслювали онтологічне відношення між Отцем і Сином, а отці Першого Константинопольського Собору 381 року відносили Отця, Сина і Святого Духа, був небіблійним [43, 127], а тому

³⁴ "Золотим віком" патристики звать період IV – першої половини V століть, оскільки саме в цей період діяльність Отців Церкви була найактивнішою і в цей час були сформовані основні богословські категорії.

сприймався з осторогою. Він мав еретичне минуле, а тому асоціювався з протилежною до аріанства богословською крайністю. Термін "ομοούσιος" був двозначний: він міг означати одну єдину сутність, якою володіють кілька носіїв, та одну сутність, втілену в кількох різних носіях, тобто ріносушний. Ця двозначність відобразилася навіть в оросі Халкедонського Вселенського Собору 451 року, в якому присутня фраза "Єдиносущного Отцю по Божеству і Єдиносущного нам по людськості" [47, 371]. Потрібен був час, щоби у тринітології вкоренився перший варіант значення цього терміну. Термін "ὕπoστασις" (іпостась) також не мав чіткого визначення. Сам св. Атаназій Великий, вислухавши тезу олександрійських богословів про "одну іпостась" та антиохійських богословів про "три іпостасі", мусів визнати, що обоє праві, тому що обоє стверджували одне і те саме, вкладаючи у слово "ὕπoστασις" різні змісти. Термін "ὕπoστασις" у філософській термінології мав різноманітні значення: в Аристотеля (як і в побутовій мові) він означав суще, щось існуюче; натомість у Плотина іпостась – це етап еманации τό Ἐν (Єдиного). Ще однією вагомою проблемою був переклад грецьких термінів "οὐσία" (усія, сутність) і "ὕπoστασις" на латину. В епоху Нікейського Собору їх обох перекладали латинським словом "substantia". І тільки згодом для перекладу терміну "οὐσία" сформувалося слово "essentia", а "ὕπoστασις" – "persona". Однак найбільшою проблемою стало використання помірними аріанами терміну "ομοούσιος" (оміусіос, подібносущний) [57, 226]. Цей термін став середньою формою між православ'ям та аріанством, але неприйнятною для православних.

Сучасний катехизм оперує термінами, які сформувалися в латинській мові Natura (природа) і Persona (особа). Бог володіє єдиною Природою, але у трьох Особах. Ці терміни, на думку К. Ранера, незрозумілі сучасній людині принаймні тому, що вони багатозначні. Термін "природа" сьогодні забарвлений впливами сучасного природознавства, і більше в живій мові не виражає сутності, як це було в Античності чи Середньовіччі. Схоже і термін "особа" під впливом соціології набрав значення

одиниці індивідуального буття як продукт соціалізації, а під впливом психології почав означати набір індивідуальних свідомих, несвідомих і надсвідомих характеристик [183, 205]. Саме тому К. Ранер наполягає на необхідності роз'яснення богословської термінології в сучасному світі.

К. Ранер критикує спекулятивні розмисли про Трійцю [62, 187]. Усі вони розмежують внутрішнє життя Трійці та Її вираження на зовні. Спроби описати внутрішній світ Святої Трійці залишаються відірваними від історії спасіння, незрозумілі людині і не обґрунтовані ні об'явленням, ні духовним досвідом людини. К. Ранер відмовляється від такого способу богословствування, схиляючись до тих підстав богословської рефлексії, які доступні духовному досвіду людини. На основі цього загального підходу до вирішення богословських проблем К. Ранер виразив основний принцип своєї тринітології: "Ікономічна Трійця є іманентною Трійцею і навпаки" [239, 464]. Бог для К. Ранера є суб'єктом історії спасіння (Отець), який інкардиновується у Своему Логосі (Син) і сходить у світ та в серця кожного віруючого (Святий Дух) [239, 464]. ""Троїчність" відношення Бога до нас в порядку дарів Христа вже є дійсністю Бога, якою вона є в собі: "триособовість"" [258, 339]. Бог єдиний у Собі, проте Він виражається нам у трьох Особах, кожна з яких по-своєму діє в історії спасіння. Бог-Отець є найвищим началом божественної сутності, який об'являється всьому світу, ведучи його до спасіння. Бог-Син втілюється, стаючи кульмінаційним моментом історії спасіння. Бог-Дух Святий промовляє в душі кожної людини; Він є присутністю Бога в людині. "Таке "тринітарне самоодкровення" не означає за Ранером трьох між собою незалежних, повністю інших самоодкровень, а саме самоодкровення одного Бога трійчним способом, в якому є Бог" [201, 171].

Колега К. Ранера, іннсбрукський філософ Е. Корет не багато писав на богословські теми. Він радше обмежувався філософськими дослідженнями. Однак тема Божественної Трійці подекуди проблискує і в його напрацюваннях. В епоху схоластики домінувало переконання про те, що людський

розум може пізнати існування Бога, але неспроможний осягнути Його сутності, тобто ми можемо зрозуміти, що Бог є, але не можемо пізнати, який Він. Е. Корет дещо по-іншому тлумачив можливості розуму в процесі пізнання Бога. Він вважав, що розум може наблизитися навіть до пізнання того, що Бог є особою, проте не може пізнати таємниці Трійці. "Філософсько ми можемо рухатися до виявлення особового Бога, однак не прийти до троїчного Бога" [39, 217]. Таємниця Трійці є повністю закритою перед людиною ми сприймаємо її як істину, відкрити нам в об'явленні, але не як результат теоретизувань.

В триєдності Бога Е. Корет вбачав основу трансцендентності Бога [184, 257]. Догма про три Особи Божі перевершує горизонт можливостей людського пізнання. Філософ твердив: "Філософсько може бути доведено, що безконечний Бог сутнісно перевершує обмежений світ, тобто онтологічно, точніше субстанційно відмінний від нього. Однак для нас трансценденція Бога досягає свого останнього підтвердження і обґрунтування в його трьохособовому житті" [39, 218]. Цими словами Е. Корет дуже чітко виразив свою позицію щодо трансцендентності Бога. Трансцендентним є те, що перевершує світ, а отже і можливості нашого пізнання. Те, що перебуває у світі і може бути охоплене нашим розумом, не є вповні трансцендентним, оскільки, навіть якщо воно в якийсь момент не є пізнаним, все ж може бути таким, а тому потенційно включене в горизонт нашого знання. Трансцендентним є те, що актуально і потенційно не є людським знанням.

Людина спроможна, на думку Е. Корета, пізнати, що Бог є особовим. Саме Його особовість уможливорює молитовне спілкування людини з Богом. Якщо ми можемо молитися, тобто спілкуватися з Богом, тоді Він особовий, позаяк спілкування можливе виключно з особою. Догма про триєдиного Бога містить в собі істину не тільки про особовість Бога, а й про те, що Він є у трьох Особах. Співвідношення між Особами Бога не може вкластися в розум людини, хоч пізнання Бога є для людини центральним питанням [138, 79]. Християнин

може в цю догму тільки вірити, незважаючи на те, що ця істина видається розуму, за висловлюванням Тертуліана, абсурдною. Отже, трансцендентним є те, що абсурдне для розуму, що не вписується в його закони і не підлягає вираженню через логічні форми. Св. Августин прирівнював пізнання таємниці Трійці до вичерпування води з океану. Як вода ніколи не вичерпається, так і триєдність Бога ніколи не вміститься в розумі людини.

Про Бога людський розум може тільки запитувати [39, 11]. Питання, яке розум повсякчасно ставить до Бога, робить її причасною до таємниці Бога і водночас підносить її до трансцендентності. Постійне запитування про Бога робить людину людиною, уможливорює її перетин демаркаційної лінії трансцендентного та іманентного. Завдяки вченню про запитування Е. Корет перебуває в ідейній спорідненості з І. Кантом, в концепції якого розум прагне вникнути в *Ding an sich*, але не може це зробити. Дещо віддалено Коретове уявлення про запитування пов'язує його з Аристотелем, в ученні якого Абсолют як *actus purus*, який не має ані активних, ані пасивних потенцій, не діє у світі, проте матерія тягнеться до нього як до *causa finalis*. Можливість запитування про Бога в Е. Корета творить людину аналогічно до того, як в Аристотеля хаотичний субстрат перетворюється в організовану гілеморфічну субстанцію, прагнучи уподібнення до Абсолюту.

Все ж, ідеї Е. Корета є найбільш схожими до вчення К. Ранера. Обом мислителям однаково притаманне переконання в тому, що трансцендентність Бога є причиною можливості перевищення людиною меж її світу. А добровільна та невимущена іманентність Бога уможливорює людині пізнання трансцендентності Бога. Бог дарує людині розум, який може пізнати не тільки, що Бог є, а й те, що Він неосяжний. Діалектика усвідомлення межі і одночасного прагнення наблизитися до цієї межі визначає людську сутність. Людина стає собою завдяки тому, що прагне Бога, а Бог відкриває Себе людині в тій мірі, в якій вона спроможна Його сприйняти.

Обмірковуюючи таємницю Христа як вираження таємниці триєдиного Бога, Р. Гуардіні писав: "Все це таємниця триєдиного Бога в Його відношенні до Сина Божого, Який став людиною. Ми не можемо вникнути в неї, і визнання цього безсилля повинно стояти понад всім, що може бути сказаним про існування Ісуса" [5, 32]. Таємниця не може бути охопленою людським розумом, але розум може наближатися до неї [5, 33].

Питання трансцендентності та іманентності Бога стала ключовою темою для богослов'я Й. Ратцінгера – Папи Венедикта XVI. Понтифік аналізував новаторство в розумінні Бога у Біблії та християнстві. Його пронизливий розум помітив, що особливістю Бога Біблії є не *numen locale*, як це було у географічно близьких до Біблії релігіях Близького Сходу, а *numen personate* [68, 82]. Іншими словами: Біблія пов'язує Бога не з місцем, а з особою. Ця унікальність біблійного розуміння Бога підкреслює Його особовість. Бог Біблії – "Бог Авраама, Бог Ісаака і Бог Якова" [72, Вих.3,6] не мав претензій панувати над містами і царствами; Він прагне вільного спілкування з особою [318, 82]. І в цьому спілкуванні Він відкриває Себе через серця людей, які відкрилися на сприйняття Бога. Біблія не знає Бога Єрусалиму, як Енума Еліш знає Мардука – бога Вавилону.

Для Й. Ратцінгера "Бог вбачається не у сфері простору, а у сфері Я і Ти" [68, 82]. Цей наголос Понтифіка на особовому спілкуванні виражає його схильність до екзистенційного трактування відносин Бога і людини, притаманного богослов'ю постсоборового періоду. Бог християн – це Бог, Який мешкає у серці людини, а не в містах і величних будівлях. Екзистенційне переживання досвіду Бога є підставою для діалектичного поєднання Його трансцендентності та іманентності. Бог присутній у серці людини, відкривається їй у досвіді спілкування, але Він не доступний емпіричному пізнанню.

Ще одне специфічне розуміння християнського Бога, за переконанням Й. Ратцінгера, з'являється в період інкультурації Христового Євангелія в греко-римську культуру. Перед

апостолами та ранніми християнськими богословами стояло непросте завдання – віднайти адекватну форму вираження біблійного образу Бога, зрозумілого для адресатів християнської проповіді. Греко-римський світ випрацював два образи Бога: "бог релігій", виражений в політеїстичному культі грецького Олімпу та римського Пантеону і описаний Гомером і Гесіодом, та "бог філософів", описаний античними мислителями як Абсолют. "Бог релігій" був для християн неприйнятним, оскільки цей образ не виражав християнської віри в єдиного Бога, який перевищує світ. Боги грецької та римської релігій є складовими світу і не є джерелом буття. Саме тому ранні християнські мислителі обрали образ "Бога філософів" – єдиного Бога, який є першодвигуном усього сущого. На прикладі надбань св. Юстина Мученика Й. Ратцінгер показує, що "оскільки бути християнином означає жити у відповідності до Логосу, то християни – істинні філософи, а тому християнство – істинна філософія" [66, 25]. На думку Й. Ратцінгера, цей вибір був надзвичайно вдалим. Звичайно, образ Бога античних філософів був неспроможним виразити всього змістового навантаження, яке містив у собі біблійний образ Бога, проте він був найкращим засобом інкультурації серед тих, які підготувала християнству греко-римська культура. Керуючись саме цими інкультураційними аргументами, християнство переклало присутнє в Танаху ім'я Бога יְהוָה (Ягве) як Суций, перекидаючи "міст між біблійним розумінням Бога і грецьким мисленням" [68, 139].

Як і К. Ранер, Й. Ратцінгер сприймає Бога таким, яким Він Себе виявляє. Іманентна Трійця (внутрішнє життя Пресвятої Трійці) людині невідома. Це – абсолютна таємниця [247, 205]. Однак Бог виявляє Себе світові як Трійця ікономічна: Бог-Отець проявляє Себе як творець світу, Бог-Син як його Спаситель, а Бог-Дух як Той, Хто керує світом. Відношення Божих Осіб, як вони проявляються світові, не обов'язково відображають внутрішнє життя Трійці. Однак, Бог виявляє Себе як абсолютна любов, яка творить світ, його спасає, і його принижує. Якщо Бог виражається як любов, то цей принцип і є

фундаментом Його внутрішнього життя. Тому Й. Ратцінгер приходиться до висновку: "Бог є такий, яким Він Себе виявляє; Він не виявляє Себе таким, яким Він не є" [68, 119]. Розуміння Бога як Трійці лежить в основі християнства і робить його унікальним.

Й. Ратцінгер проводить цікавий аналіз відходжень від тринітарного розуміння Бога. Суть монархіанства (ствердження одноособовості Бога) він вбачав у політичній проекції. Єресі монархіанського типу з'являлися у християнстві ще з ранніх часів. Серед них особливе місце займав адапціонізм (динамічний монархізм), тобто єресь, яка стверджувала, що Ісус Христос був адаптованим (усиновленим) Богом в час хрещення внаслідок повної відданості Богу [69, 24]. Адапціонізм був оголошений єрессю в кінці II століття і був осуджений I Нікейським Собором. Першим відомим проповідником адапціонізму був Теодот Візантійський у II столітті. За свідченнями Іполита Римського, Теодот учив, що Ісус народився як звичайна людина, праведно жив у Єрусалимі, а в момент Хрещення на нього зійшов Христос у виді голуба. Тому Ісус не творив чудес, допоки в ньому не оселився Христос. "Пастир" Єрми³⁵ також говорить про Ісуса як про праведну людину, наповнену Святим Духом. Саме через ці ідеї

³⁵ "Пастир" Єрми написаний автором, про життя якого відомо тільки з твору. Єрма вірогідно був євреєм, який прийняв християнство, був проданий в рабство, з якого звільнився, нажив статки, які згодом втратив, жив з прибутків від земельної ділянки, яку обробляв. Єрма був одружений та мав дітей, які відреклися від віри під час гонінь. "Пастир" був написаний у 140-150 рр. в Римі. Назва книги походить від того, що ангел, від якого Єрма отримав одкровення, з'явився йому у вигляді пастиря (пастуха). Бога Єрма дуже рідко називає Отцем (лише чотири рази). Зазвичай він зве Бога Господом (Κύριος); так зазвичай в ранньохристиянській літературі називали Христа. Водночас Бог для Єрми є Владикою (δεσπότης) світу, а люди Його раби (δοῦλοι), а не тільки діти. Імені Ісуса Христа Єрма не згадує, а називає Його Спасителем або Сином Божим. Також Єрма ототожнює зі Святим Духом.

"Пастир" не увійшов у канон Святого Письма³⁶, незважаючи на свою популярність. У III ст. ідеї адапціонізму підживлював Павло Самосадський, який вчив, що Ісус досягнув єдності з Богом внаслідок досконалого життя. Особливим різновидом адапціонізму є "іспанський адапціонізм", який сформувався в окупованих Омеядами християнських регіонах Піренейського півострова у VIII-IX ст. Проповідником цієї ересі став толедський архієпископ Еліпандус. Єресь була осуджена Папою Адріаном I, а на території імперії Каролінгів її офіційно заборонив Франкфуртський Собор 794 року [73, 35]. Іспанський адапціонізм дуже відрізнявся від адапціонізму епохи раннього християнства, оскільки визнавав, що Ісус Христос завжди був Сином Божим за Своєю Божественною природою, а в певний момент Його земного життя Бог адаптував також Його людську природу. Тому ця єресь є радше відблиском несторіанства. Третьою хвилею відродження ересі був "неоадапціонізм" Петра Абеляра у XII ст. та інших середньовічних і реформістських богословів.

Ще одним проявом монархіанства був докетизм – вчення, згідно з яким Ісус тільки видавався людиною, а його фізичне тіло було лишень примарним [26, 188]. Слово "docetai" (докети, ілюзіоністи) вперше з'явилося в листі єпископа Серапіона Антіохійського (197-203), який відкрив апокрифічне Євангеліє від Петра, яке потім засудили як підробку. Докетизм був засуджений на I Соборі в Нікеї у 325 році як єресь.

Докетизм в широкому сенсі визначається як будь-яке вчення, яке стверджує, що тіло Ісуса або відсутнє, або ілюзорне. Відомі два види докетизму. За однією з версій, Христос був Богом, а тому не міг бути людиною, оскільки Бог

³⁶ Один із віднайдених дослідниками списків книг Нового Завіту отримав назву "Codex Claromontanus". Дослідники вважають, що цей документ є латинською версією грекомовного оригіналу III століття. Однак це твердження є лише гіпотетичним. В Codex Claromontanus, на відміну від багатьох попередніх списків, канонічними визнаються не три, а сім соборних послань. До канону тут зачисляються Пастир Єрми, Павлові акти та Апокаліпсис Петра.

не має матеріального тіла, а отже, не міг фізично страждати. Його тіло було привидом. Інші групи вважали, що Ісус був людиною в тілі, але Христос був окремою особою, яка увійшла тіло Ісуса у вигляді голуба при хрещенні, даючи Йому можливість творити чудеса; і Христос покинув Ісуса перед його смертю на Хресті. Вчення докетизму відобразилося Корані [77, 110]. У сурі 4:156-159 сказано: "За їхнє невір'я і за те, що звели вони на Мар'ям великий наклеп, та за слова їхні: "Воістину, ми вбили Ісу, сина Мар'ям", але ж вони не вбили його і не розіп'яли, а це лише так здалося їм. Воістину, ті, які сперечаються про нього, перебувають у сумніві, і немає у них знання, і лише йдуть вони за здогадками. Справді, вони не вбивали його. Це Аллах підніс його до Себе, адже Аллах – Великий, Мудрий! І, воістину, серед людей Писання є такі, які не увірують в [Ісу] аж до смерті своєї. Тож у День Воскресіння він буде свідком проти них" [61, 4:156-159].

Третім вагомим проявом монархіанства був модалізм (савеліанство), себто ересь, яка проповідувалася Ноетом, Праскеєм і Савелієм. Перші ідеї модалізму висунув Ноет, який заявляв, що Отець і Син – це не різні Особи в одній сутності, а тільки різні імена одного Бога. За Савелієм три Особи є тільки трьома модусами вираження однієї сутності. Тертуліан назвав цю ересь "патріпасіанством" (страждання Отця), оскільки в її вченні страждає Отець в модусі Сина [79, 80].

Й. Ратцінгер вбачав у розвитку монархічних ересей політичні прагнення утвердження політичної монархії та укріплення панування єдиного царя. В новочасній філософії монархіанство проявилось передовсім у діалектичній концепції Г.В.Ф. Гегеля, в якого Бог трактувався як Абсолютний Дух [58, 153], який у своєму розвитку проходить три фази діалектики: тезу, антитезу і синтезу. На основі гегеліанства сформував своє політично-економічне вчення К. Маркс, який переймає діалектику Г.В.Ф. Гегеля, але змінює її предмет. В Г.В.Ф. Гегеля діалектика є принципом буття духу, а в К. Маркса і Ф. Енгельса – матерії. Рушієм діалектичного розвитку є боротьба протилежностей. Матерія діалектично

розвивається за законами переходу кількісних змін у якісні, єдності і боротьби протилежностей та заперечення заперечення. Гаслом марксизму стала конкретна людина. Людина є собою лише у суспільстві. Суспільне буття визначає свідомість людини. Соціум – це один із різновидів матерії, яка, як і всяка матерія, розвивається за законами діалектики. В основі життя стоїть матеріальна база. На ній будується духовна надбаза. Люди, які працюють, є продуктивними силами. Вони працюють в певних виробничих відносинах. До виробничих відносин належать право, традиції тощо. Коли існуючі виробничі відносини більше не здатні задовольнити продуктивні сили, тоді виникають кризи та революції, які змінюють виробничі відносини. Протягом історії так взаємозамінювались первіснообщинний, рабовласницький, феодальний, капіталістичний лади. Капіталізм, на думку К. Маркса, був більше не придатним. Тому наступним ладом мав би стати комунізм. Щоб його встановити потрібна була революція, яка покликана привести до комунізму. В комунізмі не буде приватної власності, а тому не буде класів. Якщо не буде класів, то ніхто не паразитуватиме у виробничих відносинах. Усвідомити потребу революції повинна допомогти філософія. "Філософи тільки по-різному пояснювали світ, але справа полягає в тому, щоб змінити його" [48, 215].

Папа Венедикт XVI вбачає в тринітарності приклад особового спілкування. Завдяки тому, що Бог є у трьох Особах, Він прагне спілкування, Його любов, яка може існувати тільки в умовах вільного особового спілкування, виражається й назовні Божественного життя та виливається на світ, який також сотворений в любові Бога.

Антитезою до гегелівського монархізму було розуміння Трійці і в богослов'ї Г.У. фон Бальтазара. Якщо діалектика Г.В.Ф. Гегеля зображала дійсність як боротьбу тези і антитези, то Г.У. фон Бальтазар розумів Трійцю повністю протилежно до гегеліанства. Для означення відносин Осіб Трійці швейцарський єзуїт використовував патристичне поняття *περιχώρησις* (перихорезіс, взаємопроникнення). Це поняття в

патристичному богослов'ї використовувалося у двох випадках. Перший стосувався відносин Божої і людської природи у Христі [136, 162]. Божество і людськість взаємопроникалися, але не зливалися. *Περὶχώρησις* у христології сприймався як синонім до *αντιμεθίστασις τῶν ἰδιωμάτων* (*communicatio idiomatum*, обмін властивостями), найширше розкритого св. Ігнатієм Антіохійським, св. Кирилом Олександрійським, св. Григорієм Богословом та св. Іваном Дамаскином. Інше розуміння поняття *περιχώρησις* стосується відносин Осіб Пресвятої Трійці. Особи Божі єднаються в єдиній природі, виражаються тільки один в одному, живуть не для себе, а для іншого, зберігаючи при цьому власну ідентичність.

Поняття перихорезису для вираження відносин Трійці потрапляє у швейцарське богослов'я завдяки протестантському мислителю К. Барту [307, 156], який так описував відносини Осіб Божих: "...божественні способи буття себе взаємно настільки повно обумовлюють і проникають, що один завжди знаходиться у двох інших, як і два інші постійно в ньому" [108, 390]. Схоже розумів принцип перихорезису і протестантський богослов Ю. Мольтман: "Силою своєї вічної любові Божі Особи існують між собою, одна для одної і одна в одній настільки інтимно, що вони самі себе конституують в їхній одноразовій, незрівнянній і абсолютній єдності... Внутрітринітарні відносини і тринітарний перихорезис відносяться один до одного як абсолютно злучені" [234, 108].

В основі Бальтазарового розуміння відносин Осіб Бога, вираженого поняттям *περιχώρησις*, лежать поняття любові і спілкування. Зрештою, саме слово "*περιχώρησις*" означає "танок любові" [240, 80]. Танець, який у стародавніх культурах мав сакральне, а не розважальне, значення, обраний для окреслення тринітарних відносин не випадково. Він виражає ставлення до іншої особи. Кожен па є уступанням місця іншому, своєрідним жертвуванням собою заради іншого та постійною підтримкою партнера.

Відносини Трійці як *περιχώρησις* сприймаються у християнстві як взірець для міжлюдських відносин. Внутрішні

відносини у Богові переносяться на відносини між Богом і людиною в особі Христа, який поєднав у собі Божество і людськість за принципом перихорезису. Людина, яка сотворена на Образ Божий, також покликана формувати міжлюдські відносини за цим принципом. Саме це лягло в основу обряду вінчання у Грецькій Церкві, під час якого молодята танцюють, обходячи тетрапод, на знак взаємної любові і готовності до самопожертви заради іншого. Саме цю взаємність у любові як шаблон для життя людської спільноти на вірець Святої Трійці підкреслював німецький католицький богослов Гісберт Грешаке словами: "Тринітарне взаємопроникнення (перихорезис) є основоположним і найвищим архетипом життя як спільноти, де єдність і відмінність виражаються повно і одночасно" [152, 189].

Підсумовуючи аналіз тринітарної проблеми в сучасному богослов'ї, видається можливим формування кількох висновків, які можуть виразити основні тенденції тринітарного богослов'я в Католицькій Церкві після Другого Ватиканського Собору.

Першою тенденцією є наголос на проблемі трансцендентності та іманентності Трійці. Християнський Бог одночасно перевершує світ і присутній у ньому. Трансцендентність Бога полягає не тільки в абсолютній перевершеності природи Бога над творінням, а й в міжособових відносинах іманентної Трійці. Бог відкриває Себе людству через свою присутність в людині як сотвореної на Образ Божий та в молитовному особовому спілкуванні людини і Бога. Трансцендентність біблійного образу Бога виразилася в греко-римській культурі за допомогою філософського уявлення про Бога як Абсолюту, на відміну від язичницького політеїзму.

Другою характеристикою сучасного тринітарного богослов'я є розуміння відносин Осіб Божих як *περιχώρησις*, тобто як взаємна самопожертвна любов, спілкування в якій не призводить до злиття, а спричинює віддачу себе іншому. Святотцівське поняття перихорезису підкреслює біблійне

розуміння Бога як Бога особи, а не місця, Який прагне спілкування в любові, а не панування над світом.

Третьою рисою сучасної тринітології є акцент на наслідках, які випливають з внутрішнього життя Святої Трійці. Якщо людина сотворена на Образ Божий, то міжлюдські відносини повинні базуватися на тих самих основах, що й міжособове спілкування Осіб Божих – на любові.

3.2. Христологія і сотеріологія в новому прочитанні

Бог промовляє до людства протягом всієї історії, оскільки її завданням є вести кожну людину до спасіння. Так історія стає історією спасіння і об'явлення. Історія можлива тільки за умови наявності людини. Без людини немає історії. В ученні К. Ранера визначальною характеристикою людини є наявність у ній Божественного начала, яке він називає надприродним (трансцендентним) екзистенціалом [123, 71]. Лише цей чинник спроможний піднести людину понад світи, до яких вона належить, і пояснити, що саме робить людину більшою від суми всього, продуктом чого вона є. Якщо специфікою людини є наявність у ній Божественного відблиску, то й усе специфічно людське несе в собі відбиток Божої дії. Тому лише об'явлення Бога і Його намір привести Своє творіння до спасіння спроможні перетворити звичайний перебіг часу в історію людства, яка водночас є історією спасіння і об'явлення [141, 203].

К. Ранер запропонував новий виклад традиційного для християнства розуміння історії. Він відходить від тих розумінь процесів минулості і сучасності, які розвинулися в рамках філософії історії. Теорія суспільно-економічних формацій, виражена в ученні Карла Маркса і Фрідріха Енгельса, змальовувала розвиток суспільства як революційні і докорінні зміни епох суспільного і економічного розвитку відповідно до законів діалектики. Історія в цій системі формується на основі внутрішніх, іманентних процесів, позбавлена позасвітових впливів. Відмінним від уявлень К. Ранера є і цивілізаційний

підхід до розуміння історії, презентований Освальдом Шпенглером, Арнольдом Тойнбі, Миколаєм Данилевським та іншими. Ці мислителі розуміли історичний процес як постійні зміни ланцюга цивілізацій, кожна з котрих проходить аналогічний шлях зародження, розвитку, кульмінаційного розквіту та занепаду. Не вписується у богословське розуміння історії й світ-системний погляд на історію, який розробили Андре Гундер Франк, Іммануель Моріс Валлерстайн, Самір Амін, Джованні Арріджі та інші, на думку яких, світ – це внутрішньо єдина система, якій притаманні видозміни.

Історія в богослов'ї К. Ранера презентує християнське розуміння часу як вектору, направленого до Бога. Як людина несе в собі трансцендентне начало, яке уможливорює поєднання людини з Богом, так і людська діяльність в часі і просторі містить в собі щось понадсвітове, що уможливорює поєднання і симфонію світової історії з Божим промыслом. "Історія людини як трансцендентного суцього не може бути нічим іншим, як історія самих спасіння і одкровення" [178, 62]. Якщо в людини відняти її трансцендентний вектор, її скерованість до Бога, тоді вона позбудеться свого принципового дефінітивного елементу, який підносить її понад іманентність світів людської присутності. Оскільки історія – це сукупність людських доль, які спільно творять людство, проходячи час від створення світу, то й вона мусить містити в собі прояви людської трансцендентності.

Історія обоюноється завдяки присутності в ній Божого об'явлення. Бог повсякчасно промовляє до людини, здійснюючи спроби привести її до спасіння, проте залишаючи людині право вільного вибору власного життєвого шляху. Тому історія людства є спільним творінням Бога і людини. Вона більше не є історією лишень світових соціальних, економічних, націотворних процесів; це – історія спілкування Бога і людини, в якій позиція Бога завжди стабільна і незмінна, а позиція людини схожа до хаотичної амплітуди між прийняттям Бога і відмовою від Нього. Виходячи із засновку людської свободи, ми в ході історії спостерігаємо парадокс: людська історія є і не

є історією спасіння і Божого об'явлення. Божа вірність власному принципу любові до людей є підставою того, що Він завжди був, є і буде присутній в історії. Бог завжди вкладає в людську історію свій перст, яким піднімає її понад ті процеси, з яких вона складається, переносить її до вищого, трансцендентного рівня, який не підлягає опису на сторінках підручника, позаяк становить наддосвідну, неемпіричну дійсність [115, 123]. Проте людська нестабільність суперечить стабільності Бога. Людина, на відміну від її Творця, не завжди розуміє своє власне щастя і призначення, оскільки людина сама для себе є абсолютною таємницею, в силу того, що таємницею для досвідного сприйняття є й те, що робить людину собою. Вільний вибір людини не завжди скерований у те саме русло, що й Божий план. Людина може обирати шлях, скерований не до Бога. Тоді людська історія розходиться з Божим планом і з історії спасіння перетворюється в історію прокляття.

Історію спасіння не завжди можна простежити в загальнолюдській історії. Бог промовляє до людини і людства найрізноманітнішими способами. Перед нашим поглядом явно постають ті моменти Божого одкровення, які здійснювалися через вибраних осіб – пророків, а також через промовисті акти релігійного об'явлення. На сторінках Біблії Старого Завіту описана історія Божого одкровення, звершеного через Адама, Авраама, Мойсея і низку вибраних пророків. В цьому випадку богослов та історик можуть чітко дефініювати і розмежувати моменти історії спасіння та історії прокляття. Але це об'явлення адресоване тільки одному народові – Ізраїлю. К. Ранер наголошує, що Бог промовляє до всіх народів, проте історію спасіння інших народів простежити не так легко. Історія спасіння не завжди підлягає категоріально-специфічному аналізу. Кульмінацією історії спасіння стало Воплочення Сина Божого. Цей момент настільки вагомий для всього людства, що він не може вміститися в історії лише одного народу, а виходить поза локальні та національні межі. Якщо Старий Завіт укладений Богом з Ізраїлем, то Новий – з усім людством, яке готове прийняти Христа, тобто Церквою.

Аналізуючи способи Божого одкровення К. Ранер приймає традиційне для патристичного і середньовічного християнства розрізнення природного і надприродного одкровення. Поняття одкровення в богослов'ї дискутувалося ще у творах Отців Церкви, а в XVI столітті виділяється в окремий розділ догматичного богослов'я. Традиційне середньовічне богослов'я розрізняло одкровення "з природи" і "з об'явлення". Під поняттям природного одкровення розумілося об'явлення Бога як творця і керівника світу. Бог, створивши світ, вже в акті творіння виразив Себе. Він заклав у світ розумні форми, на основі яких ми можемо пізнавати Бога як онтологічно необхідну дійсність, відповідно до принципу св. Анзельма Кентерберійського "quod non possit cogitari non esse" (що не може бути помислене, те й не існує) [100, 92], як принципи руху (ex parte motus), першопричину (ex ratione causae efficientis), найдосконаліше буття (ex possibili et necessario), найвищий ступінь буття (ex gradibus rerum), ціль буття (ex gubernatione rerum) у *quinque viae ad deum* св. Тома Аквінського тощо. Ідеї природного богослов'я, закладені середньовічною схоластиком, живі й сьогодні, про що свідчить обсяг наукових досліджень в цьому напрямку, серед яких найвагоміші докази існування Бога Річарда Свінборна [297], аналітичні досягнення Елвіна Плантінгі [255], дискусія про *design argument* [223, 69]. К. Ранер не вдається до глибокого аналізу природно пізнання буття Бога, проте стверджує можливість такого пізнання.

Відмінним від нього є безпосереднє об'явлення Бога. Воно звершується через притаманне людині Божественне світло. К. Ранер наголошує, що Бог об'являється кожній людині в її серці. В історії спасіння важливе місце займають постаті, які зуміли глибоко пережити власний духовний досвід і передати його іншим. Ми називаємо їх пророками. Відмінність пророка від будь-якої іншої людини не є кардинальною. Те, завдяки чому людина може стати пророком, притаманне всім, однак саме вони зуміли найбільше відкрити свої серця для сприйняття Божого голосу і реалізувати закладене у них

трансцендентне начало. Присутність цього начала в кожній людині робить доступним духовний досвід пророка розумінню і сприйняттю кожної людини.

Розвинене К. Ранером вчення про трансцендентний екзистенціал, незважаючи на свій неабиякий вплив на розвиток сучасного богослов'я, викликав низку критичних зауважень з різних богословських традицій. К. Ранер вважав, що людина містить у собі частинку Божественності, яка є одкровенням Бога для кожної людини і водночас уможливорює сприйняття загального одкровення, дарованого Богом усьому людству. Людина уловлює Бога як Таємницю, тобто може сприймати Його, проте не спроможна Його пізнати. Така позиція К. Ранера суміжна з епістемологічними рефлексіями І. Канта, у критичній філософії якого людський розум апріорно володіє категоріями пізнання, які уможливають апостеріорне формування поняття, проте це поняття може вмістити в собі лишень "річ для нас", залишаючи поза сферою пізнаваної потенційності "річ в собі". Так, пізнавальний процес в уявленні І. Канта зображується дуже складним: розум від моменту своєї появи вже має передумови знання, але це ще не готові знання; розум може пізнавати річ, але це не вичерпне пізнання; розум постійно формує знання, але й постійно стоїть перед таємницею. Обравши позицію, яка не вписувалася ані в раціоналізм, ані в емпіризм, І. Кант здійснив важливі кроки до примирення цих відвічно контрадикторних позицій, але водночас і ризикував наштовхнутися на критику з обох боків. К. Ранер опирався на філософію І. Канта. "Оскільки у філософії Нового часу Кант зайняв центральне місце, розмисли на основі Канта також отримують особливе значення" [130, 93].

Такий ризик критики як дамоклів меч нависав і над К. Ранером. Його критикували з обох сторін. Одні вважали, що постулювання одкровення Бога кожній людині є надто великою поступкою, та критикували К. Ранера за те, що у його богослов'ї людина більше не потребує одкровення у Христі, оскільки вже володіє апріорними знаннями про Бога. Інші,

натомість, твердили, що індивідуальне одкровення є надто незначним і неспроможним уможливити пізнання Бога.

Перша з названих позицій найповніше репрезентується американським богословом Джорджем Вассом. Він зауважив, що в богослов'ї К. Ранера людина вже володіє одкровенням Бога, Який відкривається в серці кожної людини. Скерованість до трансцендентного є дефінітивною специфічною ознакою людини. Вона робить кожну людину анонімним християнином, тобто істотою, в якій вже закладене Божественне начало, тобто Боже світло присутнє в людині як *res naturæ*. У Дж. Васса виникло запитання: якщо людині в силу її онтологічного визначення притаманне Боже одкровення а ргіогі, якщо людина містить в собі вираження Бога, якщо Бог промовляє до людини у її природі *ad initio*, тоді навіщо потрібне одкровення, виражене в історії спасіння та довершене у Христі? [305, 59] На думку Дж. Васса в богослов'ї К. Ранера немає місця для Христа.

Ця тема завжди була болючою для християнства. Ще в патристичну добу критики творчості Псевдо-Діонізія Ареопагіта, невідомого ранньосередньовічного автора кількох творів, об'єднаних під єдиною назвою "Ареопагітики", який підписувався іменем афінського єпископа з I століття, про якого згадував у Святому Письмі апостол Павло [72, Дії.17,34], звертали увагу на те, що у його вченні немає місця для Христа і Його посередницької місії між Богом і людиною. У творах Псевдо-Діонізія, написаних під величезним впливом неоплатонізму, небесна ієрархія, на взірець якої вибудувана й церковна ієрархія, настільки чітко опосередковує зв'язок Творця і творіння, що ця досконала схема не потребує якогось екстремного втручання Бога і Його особливого одкровення.

Ще один ряд критичних зауважень сформулював австрійський богослов Пауль Весс. В богослов'ї К. Ранера людина а ргіогі володіє можливістю осягати Бога власним духом. Це осягнення Вищого Буття закладене в усвідомленні людиною своєї обмеженості. Людина перебуває перед Абсолютом як перед Абсолютною Таємницею. Переживаючи

власну іманентність та відчуваючи свою скерованість до трансцендентності, людина осягає Бога, не пізнаючи Його. Так, у вченні К. Ранера підставою для пізнання існування Бога, Який безмежний, є обмеженість людського буття. П. Весс, зауважуючи цей момент Ранерового вчення, висловлює свої критичні зауваження. На його думку, обмеженість людського буття не може бути підставою осягнення необмеженого. "Непізнавальною і неописанною для людини є вже й сама людина" [312, 347]. Проте ця характеристика не робить людину Богом. Для П. Весса наявність в людині трансцендентного вектору аж ніяк не відкриває людині Бога. На його переконання, цього замало для судження про Бога, адже ж "кожен горизонт безконечно себе перевищує" [313, 57].

Німецький богослов Романо Гуардіні присвятив темі Христа численні твори, серед яких особливе місце у христологічній дискусії зайняла праця "Господь". В ній він здійснив спробу доступного викладення христологічного віровчення. Серед різноманітних позицій, які в рамках протестантського богослов'я намагалися звести Христа лише до людини, що відіграла в житті суспільства особливу роль, до видатного релігійного реформатора, відходячи від основи християнської віри у Христа-Бога, Р. Гуардіні, говорячи про Бога-Отця і Бога-Сина, твердить: "Цей теж Бог, як і Той, Котрий промовляє Слово і все ж є тільки один Бог" [5, 20]. Цим богослов торкається таємниці Божества Христа, рівного Отцю, окремого за особою, проте єдиного з Ним за природою. "Ісус не тільки переживав Бога, Він був Богом. І Він не став Богом в якийсь момент, а був Ним від початку" [5, 23]. Р. Гуардіні міцно стояв на фундаменті католицької догматики, яка основана на Божому об'явленні і містить в собі необхідні для осягнення спасіння віровчительні істини.

Не допускаючи ані найменшого сумніву щодо христологічного догмату, богослов розумів правду про Христа як таємницю, яка не може підлягати пізнанню та поняттєвому опису. "Таємниця не розуміється, але вона стає близькою" [5, 21] – стверджує Р. Гуардіні, вказуючи на те, що людина вірою

може містично вникнути в таємницю Христа [106, 75], але ніколи не відкріє її для свого розуму. Спілкування з Христом Р. Гуардіні вважав можливим через Церкву. Це дозволяло йому робити гучні заяви: "Він промовляє до мене не як ізольована фігура, а як Церква" [299, 119].

Спасенна жертва Христа, на думку Р. Гуардіні, здійснена завдяки входженню Христа у світ людей, в людську історію. Бог, залишаючись безконечним, обмежив Себе, залишаючись поза часом, увійшов у час, залишаючись поза простором, увійшов у простір. "Бог особливим чином увійшов у часове: це було рішення, яке Він прийняв повністю свobodно" [5, 21].

Сприйняття Христа в сучасному німецькомовному богослов'ї є неоднозначним. Найяскравіший приклад неортодоксійної христології представив Ганс Кюнг, який хоч і є католицьким священиком і професором факультету католицького богослов'я Тюбінгенського університету, все ж у своїх творах відійшов від традиційної християнської догматики. Основною проблемою переконань Г. Кюнга була христологія. Під вагомим впливом історично-критичного методу, який запанував у протестантському богослов'ї XIX століття, у думках тюбінгенського мислителя сформувалася тенденція, яка пригадує радше ліберальний протестантизм Ф. Шляермахера і А. Річля, аніж католицьку догматику. Церква протягом двох тисячоліть намагалася захистити догму про Божественність Христа від нападок різноманітних ересей, які регулярно виринали в історії богословської думки. Найновішою христологічною ерессю, на переконання багатьох богословів, є позиція Г. Кюнга.

Г. Кюнг у своїх творах намагався показати, що особливістю християнства є постать Христа. Всі інші елементи християнства можна спостерегти в інших релігійно-філософських і світоглядних системах. Поставивши Христа у центрі християнства, Г. Кюнг присвятив багато уваги аналізу постаті Христа, вивченню Його ролі у житті людства. У своїх численних творах богослов зумів висловити про Христа все, що тільки людина могла про Нього знати. Єдине, що у творах

Г. Кюнга відсутнє, – це ствердження, що Христос є Богом. А це – основа християнства. Відмовившись від Халкедонського догмату, тюбінгенський богослов відкинув фундамент, а тому по своїй суті відмовився від християнства. Христос, для нього, – не Бог. "Христос – це ніхто інший, як історичний Ісус з Назарету" [46, 432]. Мислитель зводить Христа виключно до людини, яка, хоч і здобула особливий контакт із Богом, все ж не є Ним.

Наслідуючи звичну для ліберального протестантизму традицію, Г. Кюнг величезну кількість сторінок своїх праць присвятив критиці церковних традицій; і цю критику намагався базувати на постаті Христа. На його думку, Христос "не проголошував жодної богословської теорії чи нового закону, не проголошував самого себе, а Царство Боже...", розуміння якого у Г. Кюнга пригадує аналогічне посилення в А. Річля. "Заради блага людини Ісус фактично проголосив відносними освячені інститути і традиції: закон і культ" [46, 432]

Г. Кюнг спробував проаналізувати, ким був Христос. Перегляд політичних концепцій Ізраїлю часу Ісуса, які формувалися у боротьбі проти окупаційного римського уряду, мислитель робить висновок про те, що Ісус – "не політичний революціонер" [46]. На підставі аналізу способу життя Христа, відсутності у ньому аскетичних моментів, притаманних монашим спільнотам давнього Ізраїлю, Г. Кюнг твердить, що Ісус – "не аскетичний монах" [46] і "не благочестивий мораліст" [46]. Він – лише провісник Царства Божого, який не вписується у богословські концепції традиційного християнства. Його благовість "була далеко не такою складною, як наші катехизми чи підручники з богослов'я. Він провіщав Царство Боже" [46]. В цьому тюбінгенський мислитель бачив роль Ісуса, який перевершив людей своїм глибоким відчуттям Божественного.

Відмова від визнання Божества Христа, підводить Г. Кюнга до заперечення найбільшої таємниці спасіння – Воскресіння Христового. Богослов дискутує проти традиційної догми про Воскресіння, відповідно до якої Христос після

смерті повернувся до психосоматичного життя. Для Г. Кюнга Воскресіння – це тільки міф, який побожні християни створили у добрій вірі, виражаючи свою надію на буття після фізичної смерті. Те, що у Святому Письмі зветься Воскресінням, потрібно розуміти не як "повернення в це просторово-часове життя: смерть не анулюється (не оживання трупа), а кінцево долається (входження в зовсім інше, непроминаюче, вічне, "небесне" життя)" [46].

Цією тезою Г. Кюнг не спрощує розуміння Воскресіння, а ставить нові питання, на які він не зумів дати адекватної відповіді. Якщо Воскресіння – це не повернення до земного життя, а перехід до "небесного" життя, то як воно відрізняється від християнського поняття раю? Богослов оминає це питання, на яке не може знайти відповідь. Натомість він поглиблює свою тезу про Воскресіння у потойбіччі: "Ісус не помер в небуття, а в смерті і з смерті він був прийнятий в ту неосяжну і всеохоплюючу реальність, яку ми називаємо Богом" [46]. І знову теза, яка створює нові питання, на які не дається жодної відповіді. Розуміння Бога як всеохоплюючої реальності – це або пантеїзм, або пусті слова, які гучно звучать, проте не мають жодного богословського обґрунтування.

Г. Кюнг пов'язує формування вчення про фізичне Воскресіння з вірою в Бога-Творця. "Віру у воскресіння потрібно інтерпретувати не тільки як екзистенційну інтеріоризацію чи соціальну зміну, а як радикалізацію віри в Бога Творця" [46]. Іншими словами: християни, намагаючись підкреслити віру у Творця, у Воскресінні вбачають аргумент в користь того, що Бог є абсолютним Творцем, який може відновити своє творіння навіть після його руйнування.

Позиція Г. Кюнга стала предметом різносторонньої критики. Зокрема, "Ранер заявляє, що погляди Кюнга суперечать католицькій теології" [93, 68]. Богослов'я Г. Кюнга є прикладом хибної інкультурації. Християнство від початків свого існування намагається стати зрозумілим для кожної людини і культури. Задля досягнення цієї цілі богослови здійснюють

постійні спроби виразити християнські істини мовою, доступною для людини кожної епохи. Однак ці спроби повинні бути вираженням єдиного і незмінного віровчення, об'явленого Богом і викладеного у Святому Письмі та традиції Церкви. Тлумачення не означає видозміну чи викривлення.

Схожі погляди можна спостерігати і в інших богословів, які залишаючись в лоні Католицької Церкви, відходять від католицької догматики. Серед них, окрім Г. Кюнга, ватро згадати бельгійського домініканця Едварда Шіллібеєкса (1914-2009). Найбільшого осуду зі сторони Католицької Церкви зазнала його праця 1974 року "Ісус. Історія одного життя" [279]. У 1979 році Конгрегація віри осудила цю працю та її автора. До числа католицьких "проблемних" богословів потрапив і нідерландський єзуїт Піт Шооненберг (1911-1999), в богослов'ї якого спроби раціоналізувати віру знищили вірність церковній традиції [284]. У 1991 році позбавлений права викладати, а в 1992 році суспендований³⁷ німецький богослов Ойген Древерманн (нар. 1940), каменем спотикання якого стало надмірне застосування психоаналізу для біблійної і богословської екзегези. Проблемною є христологія й у творах Карла-Ганса Оліга (нар. 1938). У праці "Бог у трьох Особах? Від Отця Ісуса до містерії Трійці" [248] 1999 року К.-Г. Оліг проаналізував історію догми перших століть і дійшов до висновку, що постулювання Трійці є наслідком культурних впливів і грецької філософії на раннє християнство, а тому не може навіки залишатися в основі християнської віри.

Усіх цих богословів об'єднує один принцип – лібералізація їхнього богослов'я на кшталт напрацювань Ф. Шляєрмахера та А. Рітчля. Усі згадані мислителі намагалися пристосувати християнство до якихось раціональних концепцій. Їхня проблема в тому, що вони історично-критичному методу в біблійній екзегезі та раціоналізаторському

³⁷ Суспенда – заборона священнодіяти, яка накладається єпископом на священника як покарання. В Римо-Католицькій Церкві суспенда визначається 1333-1335 канонами Кодексом канонічного права 1983 року.

підходу до богослов'я надали статусу критерію істинності, за яким вони намагалися верифікувати віровчення. Цим вони відійшли від основної цілі, яку повинен перед собою поставити кожен богослов, якщо хоче належно виконати свою місію. Ціллю богослов'я є виразити Слово Боже у слові людському, а не навпаки. За умови дотримання цього принципу, віровчення Церкви залишається статичним стержнем богословствування при динамічності форм його вираження. Богослов повинен використовувати надбання людського духа для вираження євангельської проповіді, не завдаючи шкоди цілості об'явлення.

Найгучнішу критику впливів ліберального богослов'я на способи мислення модерних католицьких теологів висловив Й. Ратцінгер. В його працях присутня абсолютна вірність католицькій богословській традиції при рівночасному прийнятті наукових досягнень для тлумачення Біблії. Богослов схиляється до канонічної екзегетики, яка, на його думку, є "читання текстів Біблії як єдиного цілого", вона "дає можливість зосередитися на сутнісному аспекті тлумачення, і в тому сенсі вона не суперечить історично-критичному методу, а органічно розвиває його далі" [266, 56]. Інколи критика Й. Ратцінгера в адрес ліберального богослов'я набирала гострих форм. Він твердить, що "тлумачення Біблії справді може іноді стати інструментом диявола" [266, 57], а також "сумнівні книги, які вводяться в обіг хибною екзегезою, неодмінно руйнують образ Христа і підточують віру" [266, 57].

Й. Ратцінгер, йдучи в руслі традиції Церкви, не бачить іншого адекватного способу тлумачення Святого Письма, аніж за посередництвом Церкви, яка є "живим суб'єктом Писання" [266, 58]. Ці думки Понтифіка відображають загальне переконання католицизму і православ'я, в яких визнаються два джерела віровчення Церкви – Писання і Передання. Цей принцип, закладений в життя Церкви ще святими отцями, встановлює в богослов'ї взаємодоповнюючий критерій істинності. Критерієм істинності богословських надбань мислителів усіх епох християнства є Святе Письмо, натомість Святе

Письмо – правильність формування його канону і адекватність його тлумачення – оцінюється у відповідності до життя і духовного досвіду Церкви як простору воплощення і реалізації Божого Слова.

Для Й. Ратцінгера Божественність Христа є не тільки даниною традиції Церкви, яку він переймає для того, аби залишатися цілковитим католиком, а передовсім його власним переконанням і плодом його глибоких розмірковувань над христологією. Про це богослов заявляв словами: "Я переконаний ..., що цей образ Ісуса значно логічніший та з історичної точки зору значно зрозуміліший, аніж ті реконструкції, які пропонують нам в останні десятиліття" [266, 65].

У богословських роздумах Папи Венедикта XVI Христос-Бог постає як джерело спасіння, яке полягає в тому, що у Христі людина отримує небезпідставну надію на вихід поза межі людського буття [266, 65]. Ця надія виймає людину з її іманентної ситуації та підносить до трансцендентного Бога. Святоотцівський принцип "Бог став людиною, щоби людина стала богом", висловлений св. Іринеем Ліонським, св. Атаназієм Олександрійським, св. Григорієм Богословом та іншими, проявляється також і в богословствуванні Й. Ратцінгера. Трансцендентний Бог входить в іманентність, приймає людську природу, щоби піднести людськість поза обмеженість світу. Тільки тому, що Христос поєднав людське з Божественним, Бог у Христі став доступним людині, а людина змогла вийти поза світ.

Дискутуючи з проникненнями ліберального богослов'я в католицизм, Й. Ратцінгер аналізує основне поняття, яким оперували фундатори протестантського лібералізму, – Царство Боже. Понтифік наголошував, що ані в Біблії, ані в традиції Церкви Царство Боже не розуміється як ідеальний суспільний лад, як соціально-моральна утопія, пророком і провісником якої був Ісус. Царство Боже в християнстві отримало три значення: 1) сам Христос є Царством Божим, оскільки в Ньому Бог розкривається світові, 2) Царством Божим є людина, оскільки саме вона є простором Бого-людських відносин,

3) Царством Божим є Церква як спільнота людей, об'єднаних в ім'я Ісуса [169, 324]. Жодне із цих значень не має соціального змістового навантаження, а тому й Христа, який проголошував Царство Боже, не можна вважати революціонером, який пропагував кардинальні зміни у суспільному ладі.

Христос є Словом Бога Живого. Отже, Він приніс усім народам особового Бога, а не революцію, не соціальні чи релігійні видозміни, не світоглядні і філософські пертурбації. Ісус Собою показав Бога, Який є особою, з Яким можна вільно спілкуватися. Бог Ісуса не є абсолютно трансцендентним, як Бог Магомета, і не є абсолютно іманентним, як Бог Сіддгартхи Гаутами Шакямуні, бо в першому випадку Бог не підносить людину понад світ, оскільки не входить у світ, в якому міг би ввійти в контакт з людиною, а в другому випадку, Бог не підносить людину, оскільки і сам є елементом – хай і найосновнішим – того самого світу, в якому перебуває й людина.

На основі цих міркувань Й. Ратцінгер виражає також своє несхвалення і найрізноманітніших штампів політичного богослов'я від "богослов'я надії" Й.Б. Метца до латиноамериканського богослов'я визволення. На думку понтифіка, будь-який надмірний акцент Церкви на котрійсь одній політичній системі неодмінно зредукує до людського витвору Боже Слово, яке є принципово необмежене.

Акцент на Ісусі до Воскресіння, тобто на Його житті, проповіді і діяльності, які містять в собі не тільки моменти вічного і трансцендентного, а й торкаються повсякденного морального життя, не обов'язково суперечать догмату про Христа як Бога. Прикладом цього є богослов'я Вальтера Каспера, в концепції якого Ісус аналізується із сторони його людськості, але при цьому не заперечується Божественна природа в Ньому.

Підсумовуючи огляд напрацювань сучасних богословів в царині христології та сотеріології на прикладі кількох мислителів, а саме К. Ранера, Р. Гуардіні, Й. Ратцінгера, Г. Кюнга та інших, можемо вивести кілька висновків про основні тенденції, які спостерігаються у богослов'ї Христа і Спасіння.

По-перше, сучасне богослов'я зробило наголос на людськості у Христі. Проте цей наголос не завжди підкреслює людську природу в Ісусі, а радше людський чинник у сприйнятті Христа. Христос як Боголюдина присутній як у загальносвітовій історії спасіння, так і в особистому єднанні з Богом кожної людини. Звершуючи кульмінаційну точку Божого одкровення, Він присутній у світі як Воплочене Слово Боже, і як такий уможлиблює живий та особистісний контакт людства із своїм Творцем. Відкриваючи Бога кожній людині зокрема, Він присутній в людському духові, даруючи кожній людині можливість сприйняття Божого одкровення і спасіння.

По-друге, природа Христа у сучасному богослов'ї є темою численних дискусій, в якій богослови зайняли два табори. В одному – зібрані ті теологи, які під впливом ліберального протестантського богослов'я намагаються презентувати Христа як доступного сучасній людині та як такого, що не суперечить науковим критеріям, вираженим передовсім у критично-історичному методі богослов'я. Під цими благими намірами ховається чергова христологічна ересь, в якій надмірний наголос на соціальному, харитативному, реформаторському характеру діяльності Ісуса нівелює Його Божественність. Кризь образи пророка Ісуса не прогледжується Христос-Бог. Інший табір об'єднав богословів, які залишаються вірними католицькій догматичній традиції і відстоюють віровчення, проголошене Святим Письмом та акцептоване Вселенськими Соборами і традицією Церкви. Ця дискусія сьогодні переросла проблему пошуків адекватних форм інкультурації і торкнулася основ християнської віри.

По-третє, спасіння, довершене Христом, в сучасному богослов'ї сприймається як поєднання Бога і людини. У Христі Бог став людиною для того, щоби людина стала богом. Христос, прийнявши людську природу, дарував людині сопричастя з Божеством. Бог увійшов у світ і цим зруйнував непорушну межу між трансцендентним та іманентним. Піднявши людину "до небес", Він уможливив їй єднання з Богом і вихід поза сферу людської обмеженості. Оскільки сутність людини

постулюється її прагненням до сягання духом Бога, Христос, об'єднавши в собі Божу і людську природи та уможливлючи цим екзистенційний Бого-людський контакт, здійснює спасіння у формі піднесення людини до трансцендентності.

3.3. Розуміння природи Церкви в сучасному богослов'ї

Двохтисячолітня історія християнської Церкви та її євангельська проповідь серед усіх народів є підставою для постійного аналізу її власної природи. Заснована самим Воплоченим Богом, Церква протягом всієї історії християнства сповнювала місію, яку перед нею поставив Христос, – проповідь його Благої вістки. Ця місія вимагає від Церкви постійного аналізу "духу часу", щоби доступно викласти вічне і незмінне слово Христове в мінливих формах культурного сприйняття. Успішна проповідь вимагає від Церкви також постійного аналізу власної сутності, перевірки стану готовності до виконання її місії. Тому в житті Церкви виокремлюються як сталі основи, закладені в неї Христом, так і змінні сторони, які допомагають їй бути ближчою до світу, в якому вона перебуває. Саме ці засади обумовлюють постійний розвиток еклезіології.

У ХХ столітті розвинулися унікальні уявлення про Церкву. Богословська думка відмовилася від трактування Церкви як інституції, хоч би й освяченої її благородною місією – єднання люду Божого навколо спільного для всіх духовного стрижня. Церкву почали розуміти передовсім як спільноту людей, які гуртуються навколо Христа. Це уявлення отці Другого Ватиканського Собору виразили у Догматичній Конституції про Церкву "Lumen Gentium" [20].

Зміна уявлень про Церкву була б немислимою без величезного богословського напрацювання Р. Ґуардіні, який в числі перших у своїх творах висвітлив Церкву як спільноту [142, 60-68]. Проблемі Церкви Р. Ґуардіні присвятив кілька праць. В одному з перших його досліджень, а саме у книзі "Про сутність Церкви", богослов висловив знаменитий лозунг,

який згодом процитували безліч богословів під час і після Другого Ватиканського Собору. Цей лозунг звучить: "Церква пробуджується в душах" [160, 31]. Саме ці слова процитував Папа Венедикт XVI у прощальній промові до кардиналів Римської Церкви, присвяченій його відходу на емеритуру. В еклезіології Р. Гуардіні ці слова стали ключовими для всього подальшого міркування про природу Церкви. На його думку, Церква є передовсім єднанням людей за покликом душ.

Вбачаючи природу Церкви у спільності, Р. Гуардіні відкидав переконання, які пов'язували спасіння виключно з індивідуальним спілкуванням з Богом; він був противником "індивідуального, роздробленого, позаспільнотного релігійного життя, де кожен живе виключно для себе" [242, 41]. Для богослова одна лишень усамітненість не відображає природи Церкви, основаної Христом. У Католицькій Церкві першої половини XX століття тривала дискусія між двома рухами. Один із них робив наголос на тому, що Церква є спільнотою і християнин тільки спільно з іншими може досягнути повноти спілкування з Богом. Інший напрямок робив наголос на усамітненості та індивідуальному досягненні спасіння. Р. Гуардіні не погоджувався з жодним із цих поглядів. Він вважав ідеальною структурою Церкви гармонійне поєднання цих двох поглядів: "Жоден із двох рухів не має рації. Це означає, що кожен має рацію; але жоден не має її повністю і просто. Але коли обидва досягнуть правильної довершеності, тоді життя як цілість отримує нову площину" [157, 77].

Наголос на спільності вимагає тлумачення принципу, на якому вона ґрунтується. Чи не найпопулярнішим принципом, до якого богослови схилялися в обґрунтуванні єдності церковної спільноти є ідея "Тіла Христового". У Новому Завіті поняття "Тіло Христове" використовується у трьох значеннях. В першому – воно означає історичне Тіло Христове (*corpus Christi historicum*), тобто матеріальне тіло історичного Ісуса. У другому значенні це поняття означає євхаристійне і сакраментальне Тіло Христове (*corpus Christi eucharisticum vel sacramentale*), тобто присутність Христа у євхаристійному хлібі

(просфорі або гостії), під видом якого християни причащаються. У третьому значенні йдеться про містичне Тіло Христове (*corpus Christi mysticum*), тобто про Церкву. Підстави для розуміння Церкви як містичного Тіла Христового присутні вже у Святому Письмі. Воно розвивається св. Августином та відображається в Догматичній Конституції про Церкву Другого Ватиканського Собору "Lumen Gentium".

Р. Гуардіні не приймав традиційного розуміння Церкви як містичного Тіла Христового. На його переконання, таке розуміння стирає особистісну вартість членів Церкви. Якщо Церкву розуміти як тіло чи організм, тоді кожного її члена можна прирівняти до органу, завданням якого є виконувати програму цілісного організму [158, 62]. Така модель Церкви видавалася Р. Гуардіні небезпечною своєю наближеністю до масовості. У соціальному вченні Р. Гуардіні був противником перетворення суспільства у масу. Цій проблемі він присвятив працю "Кінець Нового часу" [156]. В аналізі перспектив розвитку суспільства і в застереженнях проти можливого перетворення суспільства в масу Р. Гуардіні був дещо схожим до Хосе Ортеги-і-Гассета. Іспанський філософ охарактеризовував стан європейського суспільства нашого часу словами: "В суспільстві маси взяли повну владу". І відразу ж роз'яснює: "А що маси, з своєї природи, не повинні та й не здатні керувати власним буттям, а ще менше правити суспільством, то це значить, що Європа переживає тепер найтяжчу кризу, яка лише може охопити народи, держави чи культури" [53, 16]. Хоч Р. Гуардіні не настільки категоричний в критиці сучасного соціального устрою, як Х. Ортега-і-Гассет, та знаходить і позитивні досягнення масової людини, однак він не вважає таку соціальну трансформацію ідеальною. На його думку, Церква не повинна формуватися за біологічним чи механічним принципом єдності. А тому богослов відкидає розуміння Церкви як містичного Тіла Христового.

На протипагу цьому принципу, Р. Гуардіні схиляється до розуміння Церкви як "Народу Божого". Народ Божий не стирає індивідуальних відмінностей між християнами, а навпаки:

єднаючи людей навколо Христа, дозволяє їм розвинути їм дані дари Божі на благо загалу. Схиляючись до розуміння Церкви як Народу Божого, Р. Гуардіні відмежовується від небезпеки тлумачення Церкви як маси. "Слово "народ" не означає масу, або несформоване, або "примітивне", душевне життя, ціннісний і матеріальний світ якого ще не сформований... "Народ" є первинною спільністю людей" [159, 20].

Дискусія між прихильниками концепції Церкви як містичного Тіла Христового і уявлення про Церкву як Народ Божий, фундатором якої можна з упевненістю вважати Р. Гуардіні, отримала своє продовження. Вона виразилася в Догматичній Конституції про Церкву "Lumen Gentium" Другого Ватиканського Собору, в якій ці два погляди знаходять своє примирення. Проте у післясоборовій дискусії ця тема продовжила своє розгортання.

У згаданому диспуті прийняли участь численні видатні німецькомовні богослови. Зокрема К. Ранер висвітлив у своїх працях власні думки з приводу еклезіологічної проблематики. Її єзуїтський мислитель розглядає у світлі його універсального принципу повсюдної присутності Бога. Як Господь присутній у найглибніших закутках душі кожної людини, роблячи її християнином, хай навіть анонімним, як Він присутній у часі, перетворюючи його в історію спасіння, так Він присутній і в суспільстві, формуючи в ньому Церкву. На думку К. Ранера, Церква є постійною присутністю Христа у світі. Вона єднає в собі усіх, хто зумів реалізувати в собі той Божественний потенціал, який перетворює живу і розумну істоту в людину. Кожна людина містить в собі надприродне Божественне начало, яке є першим імпліцитним одкровенням Бога, завдяки якому вона спроможна сприйняти і пережити експліцитне одкровення, здійснене через творіння, пророків, і врешті через Воплочене Боже Слово. Реалізація цього потенціалу людиною як *homo politicus* вимагає наявності спільноти, в якій вона може соціально розкривати власні релігійні пережиття і сприймати пережиття інших. Природжена наявність у людині релігійного і соціального дефінітивних аспектів її буття

вимагають для своєї повної актуалізації Церкви як релігії, що розгортається у суспільстві. Саме тому у творах К. Ранера Церква постає як "організоване суспільство" [249, 389].

В дискусії про природу Церкви К. Ранер зайняв позицію прихильника концепції Церкви як Тіла Христового. Церква, на його переконання, "є Тілом Христа, в якому всі члени живуть, співпереживають і звершуються один для одного. Коли Бог дивиться на одного, то бачить його завжди у цілості: разом із Христом, головою, і разом з усіма братами цього одного Христа" [262, 481]. Своїм уявленням про Церкву К. Ранер переходить від індивідуального аналізу людини як простору Божої присутності до спільного аспекту християнства. Віра в Бога не може залишатися лише особистою справою. Якщо людина містить в собі Боже начало, і якщо ця Божа присутність визначає всі її вираження, тоді соціальна сторона людського існування також повинна бути пронизаною християнською природою людини. Відповідно до Ранерового розуміння анонімних християн, якими є всі люди, Церква є всеохопною. Кожна людина в силу надприродного екзистенціалу, присутнього в центрі людської сутності, є членом Церкви, навіть якщо вона, залишаючись лишень анонімним християнином, цього ще не усвідомлює і не признає.

Виходячи із тези про членство у Церкві анонімних християн, К. Ранер задумався про святість Церкви, яку проголошено у Символі віри як догмат християнства. Богослов підкреслював, що далеко не всі члени Церкви реалізують імпліцитне християнство у власному моральному житті. Існують люди, які є праведними, незважаючи на свою неприналежність до видимої Церкви. Причиною цієї праведності є те, що робить їх анонімними християнами. Однак є й такі, хто належить до видимої Церкви, проте не презентують праведності, а залишаються грішниками. Ці спостереження наштовхнули К. Ранера на роздуми про святість Церкви. Її богослов пояснював традиційно для католицизму. Церква є святою, оскільки її главою є Христос. Вона є також грішною, позаяк її члени грішні [259, 170].

Іншу позицію в розумінні природи Церкви займав Й. Ратцінгер. У його еклезіології помітний неабиякий вплив богослов'я св. Августина, надбання якого майбутній Папа ретельно вивчав. У 1951 році Й. Ратцінгер у Мюнхенському університеті Людвіга-Максиміліана захистив дисертацію на тему "Народ і Дім Божий у вченні Августина про Церкву". Ця праця була вперше опублікованою у 1954 році. Тема дисертації вказує на два визначальні факти: 1) у сфері зацікавлень Й. Ратцінгера чільне місце займає доробок св. Августина і 2) еклезіологія належить до основних науково-дослідних проблем цього богослова. Ці моменти не полишили Й. Ратцінгера протягом усієї його наукової та практичної діяльності. Богослов у своєму дослідженні зсилався на біблійні коментарі св. Августина і на його базову працю "De civitate Dei" [101].

Св. Августин розвинув еклезіологію посередництва. Церква для нього є посередником, який тлумачить світові Слово і волю Божу. Хто хоче правильно вірити в Бога, повинен вірити в те, що вчить Церква. У дискусії з донатистами, які вимагали від вірних повної моральної досконалості, св. Августин говорив про Церкву грішників, яка збирає грішних і веде їх до Бога. Св. Августин формував свою еклезіологію в полеміці проти донатистів, ересі IV-VII століть, заснованої карфагенським єпископом Донатом [8, 103]. Донатисти належали до традиції "пневматичної" еклезіології, тобто вважали, що істинними служителями Церкви є тільки носії Святого Духа, досконалі і харизматичні люди. Ця еклезіологія неодноразово відроджувалася у найрізноманітніших сектантських напрямках. Донатисти також дотримувалися принципів *theologia regeneritorum*, тобто переконання в тому, що дія Святих Тайн залежить від моральної досконалості священика, Святі Тайни діють *ex opera operantis* (через дію служителя). Католицька Церква, натомість, дотримується протилежного погляду – *theologia inregentorum*: Святі Тайни не залежать від морального стану священика і діють *ex opera operato* (через вчинений факт). Св. Августин говорить про Церкву у двох значеннях: а)

Церква як зовнішня інституція і б) Церква як спільнота істинно віруючих. Інколи в Августина з'являється і третє розуміння Церкви: як спільноти призначених чи обраних до спасіння – це найбільш проблемний момент богослов'я св. Августина, який згодом ліг в основу вчення про подвійну предестинацію Жана Кальвіна. Так, у св. Августина Церква є Народом Божим. Цю думку перейняв Й. Ратцінгер.

Поняття Церкви як Народу Божого розгортається в богослов'ї Й. Ратцінгера у кількох вимірах. По-перше, Церква є Народом Божим у біблійному розумінні. Як і старозавітній Народ Божий проходив своє паломництво з Єгипту до землі обітованої, так і Церква спільно йде від мирського минулого до майбутнього Царства Божого пустелею сучасного. По-друге, Й. Ратцінгер описує Церкву як Народ Божий в тому розумінні, що народ є найтісніше пов'язаною в собі спільнотою, яка об'єднується кровною, ідейною, історичною та телеологічною спорідненістю. По-третє, народ єднає в собі людей різного віку, статусу, інтересів тощо. Однак у всіх них є щось спільне, яке вони цінують, і навколо чого гуртуються. Цей принцип універсальності притаманний і Церкві. По-четверте, в народі присутнє відчуття взаємовідповідальності, коли кожен представник народу відчуває відповідальність за інших [219, 141].

Церква як Народ Божий в богослов'ї Й. Ратцінгера є проекцією тринітарного Бога [203, 157]. Як Особи Божі єднаються у Трійці любов'ю, так і члени Церкви покликані гуртуватися за принципом любові. На підставі розуміння Церкви як Народу Божого Й. Ратцінгер трактує християн як дітей Божих, які покликані ставитися одні до одних із прагненням взаємного служіння [169, 101]. Народ Божий – це об'єднання навколо єдиного Бога в повній взаємній любові, це спільнота, яка спільно прагне реалізувати Христові заповіді любові, на яких Воплочений Бог оснував християнство.

Наступним питанням, яке постало перед Й. Ратцінгером, є проблема реального стрижня, навколо якого гуртується Церква. Завдяки чому вона спроможна берегти єдність в собі і

гуртуватися в єдиний Народ Божий? Тут Й. Ратцінгер зумів проявити свій неабиякий синтезаторський хист. Якщо Р. Гуардіні та К. Ранер в дискусії про розуміння Церкви як Народу Божого і як Тіла Христового розійшлися у своїх позиціях, то Й. Ратцінгер зумів органічно об'єднати ці погляди. Церква єднається в Народ Божий завдяки Євхаристії, причащаючись якої вона не тільки приймає Тіло Христове, а й сама стає ним. Церква є "плодом Євхаристії" [202, 66]. Цим судженням Й. Ратцінгер виражає свою ідейну спорідненість з Апостолом Павлом, який "християнське життя охрещених і спільноти розумів як *λογικῆ λαθρεία*" [202, 66]. У Євхаристії не тільки християнин приймає Христа, а й Христос приймає християнина, який стає для Нього не тільки творінням, а Його містичним Тілом.

Перетворення завдяки Євхаристії у Тіло Христове в богослов'ї Й. Ратцінгера висвітлюється у двох вимірах [282, 27]. В першому вимірі він аналізує християнина, який особисто входить у Тіло Христове, приймаючи Бога у своє серце. У другому – він вбачає реалізацію Тіла Христового у спільноті Церкви. Саме євхаристійна єдність Церкви як Тіла Христового відрізняє Народ Божий від будь-яких інших народів. Якщо кожен народ ґрунтується на своїй ідеї, до якої входить його історія, національні міфи тощо, то "Церква не є ідеєю" [232, 11]. "Церква є новим Народом Божим тому, що вона живе євхаристійним Тілом Христовим і Словом Христовим і таким чином сама стає Тілом Христовим" [132, 103].

Й. Ратцінгер наголошував, що Церква є не тільки народом Божим, а новим Народом Божим. В цій тезі богослов проводить паралель між Церквою та ізраїльським народом Старого Заповіту. Їх обох об'єднує боговибраність та стан переходу: як Ізраїль під проводом Божим переходив через пустелю та Червоне море до Обітованої землі, так і Церква проходить через світ до Царства Божого.

Важливим висновком з еклезіологічної позиції Й. Ратцінгера, який мав практичні наслідки, був його наголос на єдності Церкви як Народу Божого та Тіла Христового. Цю

єдність богослов вбачав у однорідності та централізованості. Ще задовго до свого понтифікату, виконуючи місію керівника Конгрегації віри, Й. Ратцінгер багато уваги присвячував темі єдності Церкви, не припускаючи надмірної помісності. Цим він робив особливий наголос на Вселенській Церкві.

Наголос на вселенскості Церкви, інколи на шкоду її помісності, неоднозначно сприймався його колегами. Візаві Й. Ратцінгера у розумінні співвідношення вселенскості та помісності Церкви був В. Каспер. Дебати цих двох видатних католицьких богословів про Церкву стали темою жвавих обговорень в науковій літературі. В. Каспер висловив свою позицію та свій спротив ідеям централізації Церкви Й. Ратцінгера у статті "On the Church" [191], яка побачила світ в єзуїтському журналі "America" у 2001 році. В протипагу до ідей Й. Ратцінгера, В. Каспер наголошував на вагомій ролі помісних Церков, під якими він розумів не тільки історично утворені патріархати, а й партикулярні церковні відгалуження, які розвиваються під впливом власних національно-культурних особливостей. В. Каспер наголошував, що помісні Церкви не є "провінціями чи департаментами Вселенської Церкви" [228, 135].

Наголос В. Каспера на помісності Церков та на ролі національного елементу в житті Церкви великою мірою продиктований його служінням як Голови Папської ради сприяння єдності християн, яке він виконував після його відкликання з єпископа Роттенбурзько-Штуттгартського у 1999 році. В пошуках можливості поєднання Церков, традиції яких розвивалися осібно протягом багатьох століть, Кардинал усвідомлював, що єдність Церкви можлива лише за умови збереження всього розмаїття літургійних, канонічних і богословських традицій помісних Церков. Навіть у монолітній Римо-Католицькій Церкві, яка увійшла в підгрунтя різноманітних культур багатьох націй і континентів, він не бачив можливості і потреби збереження абсолютної монотипності.

Виходячи з цих міркувань, В. Каспер розвивав визначення Церкви як "Communio" [193, 366], сформоване Другим

Ватиканським Собором. В Конституції "Lumen Gentium" Собор прирівняв Церкву до Пресвятої Трійці: "Так вся Церква виглядає як народ, об'єднаний єдністю Отця і Сина і Святого Духа" [20, 80]. Соборове визначення Церкви як *Communio* має два значення: вертикальне, тобто "зв'язок Бога і людини" [250, 187], який творить Церкву, та горизонтальне, себто сопричастя помісних Церков за взірцем спілкування Осіб Трійці, яке є "прикладом і началом будь-якої спільноти" [250, 188].

Ідею Церкви, основаної на принципі *communio*, за яким відбувається спілкування Осіб Пресвятої Трійці, В. Каспер поклав у підмурки власної еклезіології. Вселенська Церква є *communio* численних помісних Церков, які єднаються в собі, не затрачаючи власної ідентичності та власними особливостями збагачуючи католицизм Церкви. Як кожна з Осіб Святої Трійці є особливою, будучи при цьому єдиним Богом, так і помісні Церкви, будучи особливими, відзначаючись власними літургійними, канонічними та богословськими традиціями, творять єдину Католицьку Церкву в її багатстві національно-культурних надбань. Зберігаючи свою єдність у багатоманітності, Церква є іконою Трійці: "Церква є водночас іконою тринітарної спільноти Отця, Сина і Святого Духа" [192, 276]. Розуміння Церкви як ікони Святої Трійці В. Каспер перейняв від Другого Ватиканського Собору та італійського богослова Б. Форте [146, 188].

Розуміння Церкви як ікони Трійці закладає в основи Церкви любов як принцип взаємовідносин між помісними Церквами. Оскільки термін "*communio*" використовується в латинській богословській термінології для окреслення Євхаристії, то й церковну *communio* в богослов'ї В. Каспера потрібно трактувати як сопричастя Церков. Цієї тезою В. Каспер наближається і водночас віддаляється від богословських ідей Й. Ратцінгера. Наближається в тому, що і Й. Ратцінгер ставив в основу життя церковної спільноти Євхаристію, яка робить Народ Божий Тілом Христовим. А віддаляється тим, що, наголошуючи на відносинах між помісними Церквами як сопричастя, В. Каспер відхиляє надмірну монархію Папи і

прагнення домінування Римської Церкви над іншими. Поняття сопричастя Церков сформоване як ідеал взаємовідносин християнських спільнот ще Отцями Церкви, і виражене в давній пентархії патріархів екумени, яка згодом розгорнулася на новостворені патріархати християнських Сходу і Заходу. Сопричастя, на думку В. Каспера, є золотою серединою між індивідуалізмом та колективізмом, які Кардинал вважав протилежними крайнощами, які помиляються щодо сутності людської особи [194, 232].

Наступник В. Каспера на посаді голови Папської ради сприяння єдності християн, швейцарський богослов, архієпископ Курт Кардинал Кох великою мірою продовжив його еkleзіологічні погляди. Як і у В. Каспера, погляди К. Коха формувалися під впливом завдань, які він виконує у Церкві. Пошуки шляхів порозуміння між християнськими конфесіями привели його до розуміння необхідності толерантності до багатства традицій християнства. К. Кох трактує сучасну ситуацію секуляризації як наслідок суперечок між християнами. Виходом із духовної кризи є порозуміння між християнами. "В новій Європі існує лише дві альтернативи: або християнська відповідальність носитиме екуменічний характер, або анахронічне увічнення давніх конфесійних суперечок спровокує – як триста років тому – нову хвилю секуляризації та атеїзму" [40, 202]. Екуменічні передумови еkleзіології К. Коха скерували його зусилля в напрямку нової моделі існування та устрою Церкви. Він переконаний, що Церква не може залишатися монолітом, кожен елемент якого тотожний іншому; Церква не може надалі не зважати на національні та культурні особливості християнських народів та на обрядові відмінності локальних Церков. Саме тому в К. Коха зароджується модель Церкви як

конфедерації³⁸. Швейцарець за національністю, К. Кох з дитинства бачив, як в одній невеликій за площею та населенням державі мирно вживаються 26 майже суверенних кантонів і чотири офіційні мови. Приклад федеративного устрою Швейцарії став для К. Коха прикладом співіснування помісних Церков у єдиній Вселенській Церкві [40, 205].

К. Кох не єдиний, хто намагався прирівняти модель існування Церкви з політичною системою, зокрема федерацією чи демократією. В рамках Європейського єкуменічного форуму 1989 року в Базелі Девід Стіл в цьому контексті заявив: "Жодної централізованої бюрократії, а лише вільна транснаціональна демократія" [293, 223]. Застосувати швейцарську конфедераційну модель до устрою Церкви пропонував також швейцарець Г. Кюнг, вказуючи на те, що Швейцарія досягла мирного співіснування різних культур задовго до того, як на схожий шлях вступив Європейський Союз [212, 97].

Погляди швейцарця К. Коха формувалися під впливом ідей німця В. Каспера, з яким К. Коха пов'язувала не тільки довголітня співпраця, а й особиста дружба. Воднораз і В. Каспер переймав багато від швейцарця Г. Кюнга, асистентом якого В. Каспер працював у Тюбінгенському університеті. Ідеї Г. Кюнга щодо федералізації Церкви та переваги помісності над вселенськістю не викликали осудження в церковних колах. Проте серед його ідей були й такі, які зазнали гострої критики з позиції правовір'я. Г. Кюнг був ідейно близьким до ліберального протестантського богослов'я, фундаторами якого стали Ф. Шляєрмахер та А. Річль, в яких христологічний догмат піддавався сумніву. Еклезіологія Г. Кюнга ґрунтувалася на його христологічних переконаннях. Якщо для Г. Кюнга

³⁸ В політичній термінології конфедерація визначається як державне утворення, суб'єкти якого мають право виходу з нього та зберігають повну автономію. К. Кох вважав доречним перейняти від конфедерацію форму збереження прав і автономії її суб'єктів і не згадував про можливість виходу з її складу.

Христос не є Богом, то і Церква не може бути інституцією, яка виражає на землі Бога. Богослов переконаний, що "Ісус під час свого земного життя не засновував Церкву" [46, 15]. Церква з'явилася після смерті Ісуса як група людей, прихильних до Його вчення. Перед Церквою стоїть завдання передавати духовний досвід Христа, сприяти віднаходженню контакту людини з Богом через Ісуса. Звідси випливає, що Церква виконує свою місію тільки тоді, коли міцно тримається основи, встановленої Христом. "Церква достовірна тільки в тому випадку, коли вона... йде цим шляхом як тимчасова, рішуча Церква, яка служить і усвідомлює гріх" [46, 45].

Якщо В. Каспер та К. Кох висловлювали свої позиції в конструктивній формі, сприяючи духу розвитку, то Г. Кюнг увійшов в історію богословської думки своїм критиканством усіх усталених норм. Деякі з його критичних зауважень справді видаються слушними. Однак надмірна деструктивна критика залишає справедливі зауваження поза увагою. Г. Кюнг критикує передовсім "традицію особливості Римо-Католицької Церкви" [211, 4]. Традиції церковного устрою є для Г. Кюнга минулим Церкви, від якого вона повинна відмовитися, викоринити, задля подальшого розвитку і будування майбутнього. Він веде мову про "патологічну, хвору структуру Церкви" [214, 31].

Критика церковного устрою Г. Кюнга ґрунтується на його ідеї про парадигматичні революції в житті Церкви. Концепцію парадигматичних революцій вперше розпрацював Томас Кун в царині філософії науки. В розвитку науки Т. Кун розрізняв два етапи: протонаука³⁹ і "нормальна наука". Протонауку, на думку Т. Куна ще не можна вважати вповні

³⁹ Термін "протонаука" вперше з'явився у Постскриптумі до другого видання праці Т. Куна "Структура наукових революцій". У цьому додатку вчений відповідав на критичні зауваження М. Мастерман, яка помітила, що в основній праці Т. Куна термін "парадигма" використовується у 21-му значенні. Т. Кун, роз'яснюючи проблему з терміном "парадигма", ввів поняття "протонаука" для визначення допарадигмального періоду розвитку науки.

наукою. Вона характеризується дискусією багатьох наукових шкіл, які дискутують між собою, та відсутністю єдиних предмету і методу. Протонаука розвивається повільно, оскільки 1) кожен молодий науковець, який прагне увійти в наукове середовище повинен ознайомитися з усіма існуючими напрямками і школами та обрати для себе найоптимальнішу, 2) науковці затрачають час і зусилля на постійні дискусії зі своїми опонентами, які презентують інші школи [145, 231]. Коли якась наукова школа отримує переваги над іншими та витискає інші напрямки з наукового середовища, відбувається перша в цій науці наукова революція, наслідком якої є домінування тільки однієї школи [208, 65]. Цей період Т. Кун називає "нормальною наукою". Вона характеризується повним пануванням єдиного набору наукових теорій і методів, які Т. Кун називає "парадигмою". Завданням нормальної науки є вирішення загадок, тобто питань, які науковці ставлять до дійсності, і за їхньою допомогою розширюють межі парадигми. Якщо наукове співтовариство зустрічається з такими одиничними фактами дійсності, які вчені не можуть пояснити в рамках існуючої парадигми, тоді ці факти, переконуючи молоде покоління вчених у неспроможності актуальної парадигми, руйнує її [149, 175]. Одиничні факти, які суперечать постулатам парадигми і переконують науковців у її хибності, Т. Кун називає аномаліями [99, 4]. Пошук відповідей на аномалії обумовлює відмову наукового товариства від старої парадигми і побудову нової. Цей процес Т. Кун зве науковою революцією. В ході революції разом зі старою парадигмою повністю гинуть геть усі її напрацювання, а нова історія науки починається з нуля, оскільки її першим завданням є вирішення тих аномалій, які не змогли вписатися у стару парадигму [209, 5]. Наукові парадигми – це вічний процес розвитку науки. Кожна нова наукова парадигма з'являється на могилі старої, і згодом помирає так само, як і її попередниця.

Після публікації праці Т. Куна "Структура наукових революцій" [208] були здійснені численні спроби застосувати теорію парадигматичних змін до найрізноманітніших галузей

знань. Професор Торонтського університету М.Л. Ганда розробив концепцію змін соціальних парадигм. Венесуельська вчена К. Перез, опираючись на вчення Т. Куна та на теорію австрійсько-американського економіста, професора Чернівецького, Рейнського та Гарвардського університетів Й. Шумпетера про креативне руйнування, сформувала теорію парадигматичних змін в економіці. В царині глобальної етики концепцію парадигматичних змін ввела американська вчена Ю. Ганд, яка вважала, що війна є неодмінним аспектом розвитку соціуму, оскільки змінює політичну парадигму.

Г. Кюнг застосовує Кунову теорію парадигматичних змін в еkleзіології. На його думку, розвиток Церкви пролягає через ряд парадигм, які постійно замінюють одна одну. Г. Кюнг налічує шість парадигм, через які перейшли Церква і богослов'я протягом своєї історії: 1) апокаліптична парадигма раннього християнства, 2) елліністична парадигма патристичного періоду, 3) середньовічна римо-католицька парадигма, 4) протестантсько-реформаторська парадигма, 5) новочасна просвітницька парадигма, 6) сучасна екуменічна парадигма [216]. Промовистим аргументом в користь парадигматичної теорії розвитку Церкви і богослов'я в Г. Кюнга є ним укладена праця "Католицька Церква: Коротка історія" [215], в якій він розглядає життя Церкви як зміни парадигм. Богослов стверджує: "Не можна заперечувати існування революції в богослов'ї, включно із заміною однієї парадигми іншою" [213, 111]. Хоч Г. Кюнг посилається на концепцію Т. Куна, однак між ними є суттєві відмінності. Під час наукової революції, на думку Т. Куна, стара парадигма гине повністю, а нова формується на тих аномаліях, з якими не впоралася стара. Ця теорія видається мало придатною для опису розвитку богослов'я і Церкви, оскільки, які б зміни не відбувалися в богослов'ї, воно завжди ґрунтуватиметься на основних віровчительних догматах християнства. У католицизмі та православ'ї з перебігом часу змінюються тільки вираження християнства, а не його зміст.

Підсумовуючи надбання сучасної еkleзіології в німецькомовному богослов'ї на основі аналізу кількох

найвпливовіших католицьких теологів, можемо виокремити кілька основних тем, навколо яких точилася дискусія.

Першим питанням, яке обговорювалося богословами вказаного періоду, є концептуальне визначення Церкви. На основі Догматичної Конституції про Церкву "Lumen Gentium" Другого Ватиканського Собору в богословській дискусії виокремилися два розуміння Церкви: як Народу Божого і як містичного Тіла Христового. Розуміння Церкви як Народу Божого розвивав Р. Гуардіні, підкреслюючи особистісну вартість кожної людини в очах Божих. Уявлення про Церкву як про Тіло Христове лягло в основу еклезіології К. Ранера. В богослов'ї Й. Ратцінгера – Папи Венедикта XVI ці два погляди осягають своєї єдності. Для нього Церква є Народом Божим, в основі якого лежить Євхаристія, завдяки якій Церква стає Тілом Христовим.

Другою проблемою сучасної еклезіології стало співвідношення вселенскості та помісності Церкви. Особливий наголос на вселенскості Церкви робив Й. Ратцінгер, який вважав, що, якщо Церква стає Тілом Христовим, то це Тіло є єдиним і цілісним, а тому будь-які партикулярні аспекти є тільки проявами цієї вселенскості. Протилежну позицію презентували В. Каспер та К. Кох, які акцентують на помісності Церкви та вважають, що Католицька Церква повинна стати гармонійним поєднанням локальних християнських спільнот, а не єдиним монолітом. В їхніх уявленнях про Церкву традиційні помісні Церкви і новітні католицькі спільноти, які сформували специфічні літургійні, богословські та канонічні особливості, бачаться в новому світлі.

Третім питанням, яке жваво обговорюється в сучасній еклезіології, є дискусія про потреби змін у Церкві. Цю позицію в помірних і розумних рамках виражала низка богословів, серед яких В. Каспер і К. Кох, які пропонують зміни з ціллю єкуменічного порозуміння Церков і віднайдення повної єдності християнства. Також ця позиція, щоправда в надмірно критичному викладенні, присутня в ученні Г. Кюнґа, який вважав, що Церква розвивається шляхом змін парадигм.

3.4. Вираження прагнення до єдності християн

Розділення християнських Церков на західний католицизм та східне православ'я, яке відбулося у 1054 році внаслідок невдалих перемовин візантійського патріарха Михайла Керуларія та папського легата Кардинала Гумберта Сільва-Кандідського, та на католицьку і протестантську у 1517 році, коли Мартін Лютер оголосив свої "95 тез" і цим поклав початок Реформації, залишилося болісною раною на тілі Церкви. Відтоді християни чинили неодноразові спроби об'єднатися в єдину Церкву, щоби сповнити заповіт Христа, даний архієрейській молитві: "Та не тільки за них Я благаю, а й за тих, що ради їхнього слова вірують у Мене, щоб були всі одно: як Ти, Отче, в Мені, а Я у Тобі, щоб одно були в Нас і вони, щоб увірував світ, що Мене Ти послав" [72, Ів.17:22-23].

В Церкві завжди домінували об'єднавчі настрої. Першим масштабний виявом унійних змагань Церкви була Галицька унія, укладена між Папою Інокентієм IV та галицьким королем Данилом у середині XIII століття. Оскільки це об'єднання базувалося радше на політичних мотивах, аніж на богословських, вона проіснувала не довго. Другим унійним кроком була Ліонська унія, укладена на II Ліонському Соборі. Собор скликав і очолив Папа Григорій X за ініціативою візантійського імператора Михайла VIII з ціллю возз'єднання Східної і Західної Церков. В Соборі взяли участь більше тисячі учасників, серед яких були близько 300 єпископів та були запрошені представники університетів, зокрема св. Тома Аквінський, який був викликаний на Собор, але помер по дорозі, та св. Бонавентура, який був присутній на перших чотирьох сесіях, але помер до завершення Собору. Основними темами обговорення на Соборі були війни у Святій Землі і об'єднання Східної та Західної Церков. Греки поступилися питанням про *Filioque*, що дало можливість проголошення Ліонської унії, до якої увійшла і Київська митрополія. Однак згодом від Ліонської унії відмовився візантійський імператор Андронік II, спадкоємець Михайла VIII Палеолога.

Третя велика унія була укладена на Флорентійському Соборі. Собор був скликаний в період зростання соборного руху в Церкві, в рамках якого зростало переконання, що Собор повинен стояти понад Папою. У 1417 році на Соборі в Констанці Папа Мартин V санкціонував постанову, яка зобов'язувала Папу періодично скликати загальні Собори. Наступний Синод Папа Мартин скликав у 1431 році в Базелі. Однак сам Папа помер до відкриття Синоду. Собор прийняв анти-папські ухвали та заявив про перевагу Собору над Папою. Новий Папа Євгеній IV скликав новий Собор у Феррарі в 1438 році. Однак деякі ієрархи залишилися в Базелі та обрали антипапу Фелікса V, який до обрання носив ім'я Амадея VIII герцога Савойського, який відрікся престолу у 1449 році і вважається останнім антипапою в історії. Через епідемію Папа Євгеній IV переніс Собор до Флоренції у 1439 році. Собор провів переговори про об'єднання зі Східними Церквами, прийняття *Filioque* на Сході, кількість Святих Тайн та поширення на Сході вчення про чистилище. Грецьку делегацію на Соборі очолював візантійський імператор Іван VIII Палеолог, Константинопольський патріарх та представники всіх східних патріархатів. 6 червня 1439 Патріарх Константинопольський Йосип II і всі східні єпископи, окрім Марка Ефеського, підписали унію з Римом. Серед учасників Собору унію підписав і Київський митрополит Кардинал Ізидор. Четвертою масштабною унією було об'єднання української Церкви з Апостольською Столицею на Берестейському помісному Соборі 1596 року.

Результатом об'єднавчих рухів між Римською і східними Церквами були утворені Церкви *sui iuris*, які зберегли свої обрядові, богословські та інституційні особливості, перебуваючи в євхаристійному єднанні з Папою Римським. Серед унійних Церков найбільше використовується візантійський літургійний обряд. Одинадцять східних Католицьких Церков візантійського обряду мають власну ієрархію. Це – Болгарська Греко-Католицька Церква, Грецька Греко-Католицька Церква, Грузинська Греко-Католицька Церква, Албанська

Католицька Церква, Мелхітська Греко-Католицька Церква, Румунська Греко-Католицька Церква, Русинська Греко-Католицька Церква, Словатська Греко-Католицька Церква, Українська Греко-Католицька Церква і Угорська Греко-Католицька Церква. Не мають власної ієрархії Македонська Греко-Католицька Церква, Російська Греко-Католицька Церква, Хорватська Греко-Католицька Церква, Білоруська Греко-Католицька Церква. Унію з Римом уклали дві Церкви олександрійського обряду: Ефіопська Католицька Церква і Коптська Католицька Церква. Внаслідок об'єднання з Римом утворилися три Церкви західно-сирійського (антіохійського) обряду: Сирійсько-Маронітська Церква Антіохії, Сирійсько-Католицька Церква та Сиро-Маланкарська Католицька Церква. Серед християн східно-сирійського обряду єдність з Римом підтримують Халдейська Католицька Церква і Сиро-Малабарська Церква. Також у єдності з Папою перебуває Вірменська Католицька Церква.

Об'єднавчі настрої жертвіли і серед протестантських Церков. У XIX-XX століттях спостерігалися інтенсивні об'єднавчі процеси в Німеччині та серед деяких інших протестантських спільнот по світі. Внаслідок об'єднавчих процесів в рамках Євангельської Церкви Німеччини були утворені кілька протестантських унійних Церков. Серед німецьких протестантів розрізняють два типи унії. Перший зветь "управлінська унія" (Verwaltungsunion) – це адміністративне об'єднання громад різних протестантських напрямків, при якому громади продовжують визнавати різні віровчительні істини, але залишаються в адміністративній єдності. Внаслідок управлінської унії утворилися Євангельська Церква в Берліні-Бранденбурзі-Шлезії, Бременська Євангельська Церква, Євангельська Церква у Гессені і Нассав, Євангельська Церква Кургессена-Вальдека, Євангельська Церква Центральної Німеччини, Євангельська Церква у Райнлянді, Євангельська Церква Вестфалена. Протестанти об'єднували свої Церкви за взірцем управлінської унії і поза межами Німеччини. Як наслідок були утворені Протестантська Церква Нідерландів,

Євангельська Церква Авґсбургського і Гельвецького Віровизнань в Австрії, Об'єднана Протестантська Церква в Бельгії та Об'єднана Протестантська Церква Ельзасу та Лотарингії. Об'єднані протестантські Церкви часто еднають в собі лютеранські і кальвіністські спільноти.

Інший тип протестантської унії – це "унія віровизнання" (Bekennnisunion), в якій громади об'єднуються не тільки адміністративно, а й приймають єдине визнання віри. Внаслідок унії віровизнання були утворені Євангельська Земельна Церква Ангальту, Євангельська Земельна Церква у Бадені та Євангельська Церква Пфатцу. Поза межами Німеччини внаслідок укладення унії віровизнання були утворені Об'єднана Церква Христа (США), Об'єднана Церква Канади, Об'єднана Церква Австралії, Євангельська Церква Богемських братів (Чехія) та Об'єднана протестантська Церква Франції.

У ХХ столітті об'єднувчі прагнення християн вилилися у потужний єкуменічний рух, ціллю якого є відновлення єдності Церкви. Початок єкуменічного руху поклали протестантські з'їзди, першим з яких була міжконфесійна протестантська місіонерська конференція в Единбурзі 1910 року. Ширші простори християнського світу єкуменізм охопив під час протестантсько-православних зустрічей у Женеві 1920 року, в Лозані 1927 року, в Стокгольмі 1945 року. Найвищим досягненням єкуменічного діалогу стало утворення Всесвітньої Ради Церков. Перша установча асамблея ВРЦ відбулася 23 серпня 1948 року в Амстердамі за участі представників 147 Церков і християнських релігійних організацій. ВРЦ провели сім асамблей: окрім Амстердамської відбулися зустрічі в Еванстоні (США) 1954 року, Нью Делі (Індія) 1961 року, Уппсалі (Швеція) 1968 року, Найробі (Кенія) 1975 року, Ванкувері (Канада) 1983 року, Канберрі (Австралія) 1991 року, Хараре (Зімбабве) 1998 року та Порту-Алегрі (Бразилія) 2006 року. Сьогодні до Всесвітньої Ради Церков входять 348 конфесій, які об'єднують близько 440 млн. християн, серед яких протестанти, православні, старокатолики і монофізити.

Основним завданням, поставленим перед екуменічним діалогом та міжцерковними зустрічами, є подолання віками сформованих стереотипів протистояння, адже ж майбутнє міжцерковного діалогу "залежатиме від здатності християнських церков звільнитися від віками прищеплених уявлень про неповноту конфесійних віровчень, про неблагодатність конфесійних обрядів, про неканонічність релігійних вірувань" [82, 326].

Вагомим кроком екуменічного діалогу стало приєднання до нього Католицької Церкви після Другого Ватиканського Собору. Католики мають своїх представників при ВРЦ, проте офіційно не є її членами. Католики розуміють справу міжцерковного діалогу та єдності християн як дар Божий. Й. Ратцінгер так визначав природу екуменізму: "Такий діалог може розвиватися тільки в контексті щирої і послідовної духовності. Ми не можемо досягти єдності лише нашими зусиллями. Можемо її отримати лише як дар Святого Духа. Тому-то духовний екуменізм, тобто молитва, навернення, освячення життя становлять серце екуменічного руху. Можна навіть сказати, що найліпшою формою екуменізму є життя згідно з Євангелієм" [67, 101].

Німецькомовні християни жваво включилися в екуменічний рух. Про це свідчить представництво німецькомовних релігійних організацій у Всесвітній Раді Церков. Серед християн Німеччини до ВРЦ належать Католицьке єпископство старокатоликів у Німеччині, всі 22 Земельні Церкви Євангельської Церкви Німеччини, Об'єднання німецьких менонітських спільнот, Робоча спілка християнських Церков у Німеччині. Австрію у ВРЦ представляють Старокатолицька Церква Австрії, Євангельська Церква Авгсбурзького і Гельветського віровизнань в Австрії, Екуменічна Рада Церков Австрії. Швейцарія у ВРЦ представлена Християнсько-Католицькою Церквою Швейцарії, Швейцарським Євангельським Союзом Церков та Робочою спілкою християнських Церков у Швейцарії. Також членом ВРЦ є Євангельсько-Методична Церква, яка має свої громади в різних країнах німецької мови.

Моментом включення Католицької Церкви в екуменічний діалог став Другий Ватиканський Собор, який по-новому поглянув на некатолицьких християн. "Після II Ватиканського собору (1962-1965) Католицька Церква, діючи в душі аджорнаменто, почала відступати від сотеріологічного ексклюзивізму" [97, 104]. Католики визнали, що Христова Церква присутня і в православних та протестантських Церквах, проте її повнота є тільки в Католицькій Церкві. Ця теза викладена в Декреті Собору про екуменізм "Unitatis redintegratio". Постанови Собору стави вихідною точкою для католицького розуміння міжцерковних відносин. Собор відмовився від осуду некатолицьких Церков як тих, які відійшли від єдності Церкви, і яких потрібно навертати до єдності. Отці Собору висловилися про те, що сучасні православні і протестанти ніколи не належали до Католицької Церкви, не відходили від неї, а тому не можуть повернутися. Собор більше підкреслював спільні аспекти віровчення всіх християн, аніж богословські відмінності. Саме ці спільні аспекти повинні стати підставою для єдності християн в єдиній Церкві Христовій. "Для відновлення єдності повинна клопотатися вся Церква, як вірні, так і їх пастирі, і кожен відповідно до власних сил, чи то у щоденному християнському житті, чи в теологічних та історичних дослідженнях" [16].

Для підкреслення ставлення католиків до інших нехристиян Собор називає некатолицькі деномінації Церквами і церковними спільнотами. Цим Собор визнає церковну природу християнських конфесій та толерує ті іменування, які вони самі використовують по відношенню до себе. Свідченням відкритості та прагнення пошуку порозуміння стала присутність на Соборі спостерігачів від православних та протестантських Церков. Їхня присутність дозволяла католикам почути інші конфесії та відкрити себе іншим.

Після Другого Ватиканського Собору екуменічний діалог став центральною темою католицького богословствування, адже ж "серед найрізноманітніших шляхів толерантизації міжрелігійних відносин особлива роль належить діалогу" [76,111].

Спільні конференції, дискусії і діалоги дозволили взаємне пізнання католиків, православних та протестантів. Організація спільних молитовних зустрічей підкреслювала віру всіх християн в те, що єдність Христового Тіла і Народу Божого не можна спричинити та обумовити, а лише вимолити у Бога як Його безцінний дар Церкві. "Ватикан почав демонструвати нове ставлення до християнських церков (насамперед до православ'я) в дусі екуменізму. І головню в цьому новому ставленні був поступовий відхід від католицького сотеріологічного ексклюзивізму" [97, 105]. Як зазначав український знавець богослов'я В. Шевченко, "усвідомлюючи потребу міжконфесійного діалогу як з нехристиянськими релігіями, так і християнськими конфесіями, треба виходити з того, що його основним теоретичним розробником та пропагандистом на нинішньому етапі з II Ватиканського Собору, було всебічно обґрунтовано низку антропологічних, соціологічних та богословських засад для інтенсифікації міжконфесійного діалогу" [92, 309].

Величезний внесок в екуменічний діалог вніс Папа Іван-Павло II. У грудні 1987 року він зустрівся в Римі з Константинопольським Патріархом Димитрієм, у 1988 році делегація Ватикану перебувала в Москві на святкуванні тисячолітнього ювілею Хрещення Київської Русі, у 1981 році Папа зустрічався з главою Англійської Церкви кентерберійським архиєпископом Робертом Рунсі, регулярно зустрічався з делегаціями лютеран і інших протестантів. Папа здійснив вагомні кроки у порозумінні з іншими релігіями. Зокрема у 1986 році він відвідав римську синагогу, та мав не однократні зустрічі з головним ашкеназьким рабином Ізраїля Ісраелем Меїром Лау.

Значно важливішим внеском Івана-Павла II у розвиток екуменічного настрою в католицизмі стали його праці на тему християнської єдності. Серед них особливе місце займають апостольський лист про Східні Церкви "Orientale Lumen" (Світло Сходу) [180] та енцикліка "Ut unum sint" (Щоб усі було одно) [181] 1995 року. В "Orientale Lumen" Папа звертає свою увагу на східні Церкви, закликає католицький світ до

глибокого і ґрунтового вивчення східної богословської і літургійної традиції, незнання якої не дозволяє вповні пізнати християнську спадщину, передану Отцями Церкви та двотисячолітньою духовною спадщиною християнства. В різноманітності східних християнських традицій Папа вбачає приклад успішного входження віри Христової в культури різних народів. Схожим духом перейнята й енцикліка "Ut unum sint", в якій Папа визначає екуменічний шлях істинним шляхом Церкви [181].

Важливим аспектом екуменічної діяльності Католицької Церкви було створення Папою Іваном XXIII у 1960 році Секретаріату сприяння єдності християн. Секретаріат, як і багато інших у той час заснованих структурних одиниць Римської Курії, створювався в рамках підготовки до Другого Ватиканського Собору. Згідно задуму Папи, перед цим Секретаріатом ставилося завдання підготувати матеріали про стан відносин католиків з некатолицькими християнськими деномінаціями і пропозиції щодо початку діалогу. Результатом діяльності Секретаріату було створення чорнових варіантів кількох документів Собору, присвячених екуменічному діалогу. Після закінчення Собору Папа Павло VI, високо оцінюючи діяльність секретаріату, надав йому статус постійно діючого органу при Святому Престолі. У 1988 році Апостольською Конституцією "Pastor Bonus" Секретаріат був перейменований у Папську Раду сприяння єдності християн (Pontificium Consilium ad Unitatem Christianorum Fovendam). Від часу створення установи в ній помінялися п'ять керівників: Кардинал Августин Беа (1960-1968), Кардинал Йоганнес Віллебрандс (1969-1989), Кардинад Едвард Ідріс Кассіді (1989-2001), Кардинал Вальтер Каспер (2001-2010), Кардинал Курт Кох (з 2010), серед яких два уродженці Німеччини і один швейцарець. Сьогодні серед членів Ради присутній Кардинал Карл Леманн, єпископ Майнцу, який у 1987-2008 роках очолював Німецьку єпископську конференцію. В Раді присутні також представники східних Церков, зокрема Глава Української Греко-Католицької Церкви Патріарх Святослав Шевчук.

Першим керівником Секретаріату сприяння єдності християн став Кардинал Августин Беа. Саме він курував підготовкою єкуменічних питань, що обговорювалися на Другому Ватиканському Соборі, підготовку чорнових варіантів єкуменічних документів Собору, запрошеннями представників від некатоліцьких конфесій. Тому "історичне значення Беа здобув через свої заслуги для єкуменічного руху в Римській Церкві" [301, 392]. А. Беа належить також до числа найвидатніших католицьких біблієстів ХХ століття. Він ініціював кілька розкопок на Близькому Сході, ретельно досліджував П'ятикнижжя, висунув ідею відкриття Факультету орієнталістики у Папському біблійному інституті, де довгий час викладав. Будучи особистим сповідником Папи Пія XII та його найближчим богословським радником, А. Беа приймав участь у написанні енцикліки Папи Пія XII "Divino afflante Spiritu" 1943 року, завдяки якій в католицькому вивченні Біблії починають застосовувати історично-критичний метод. Оскільки ця енцикліка вплинула на зміст Догматичної Конституції про Боже об'явлення "Die Verbum" Другого Ватиканського Собору, ідеї А. Беа присутні також і в тих документах Собору, які не торкаються єкуменізму. І саме йому Папа Павло VI на урочистостях знагоди закриття Собору доручив зачитати папське брєве про взаємну відміну анафем, проголошених у 1054 році Патріархом Михаїлом Келуларієм та Кардиналом Гумбертом Сильва-Кандидським.

Все ж сучасна єкуменічна дискусія визначається настроєм, закладеним ватиканськими богословами німецького походження Кардиналом Вальтером Каспером і Папою Венедиктом XVI – Йозефом Ратцінгером. Життєві і творчі шляхи цих двох богословів неодноразово перетиналися ще в Німеччині. У 50-х роках В. Каспер працював у Тьубінгенському університеті помічником Г. Кюнга, саме того професора, який рекомендував прийняти Й. Ратцінгера на посаду професора в Тьубінгені. Очевидно, що вони, працюючи на одному факультеті, неодноразово перетиналися. Вони обоє були єпископами в Німеччині. У 1977-1982 роках Й. Ратцінгер виконував

служіння Архиепископа і Мирополита Мюнхенсько-Фрайзинзького, а В. Каспер у 1989-1999 роках був єпископом Роттенбург-Штуттгартським. Все ж найтісніше їх поєднало служіння в Римській Курії. Й. Ратцінгер був покликаний до Ватикану значно раніше, аніж В. Каспер. У 1981 році він став Префектом Конгрегації доктрини віри, а у 2002 він також став Деканом Колегії Кардиналів. Ці дві посади Й. Ратцінгер обіймав до 2005 року, коли його обрали Папою під іменем Венедикт XVI. У 2013 році понтифік відійшов на емеритуру, ставши другим законним Папою Римським в історії Католицької Церкви, який відрікся престолу. В. Каспер почав активну діяльність в екуменічному діалозі з 1994 році, коли він став співголовою Комісії по лютерансько-католицькому діалогу. В 1999 році він залишив катедру в Німеччині і був призначеним Секретарем Комісії сприяння єдності християн, а у 2001 році став Головою цієї Комісії і очолював її до свого виходу на емеритуру у 2010 році. Вважається, що В. Каспер був лідером ліберального крила в Колегії Кардиналів, а Й. Ратцінгер – лідером її консервативного крила. Такі висновки небезпідставні. Однак, як і кожне категоричне судження, його потрібно сприймати із застереженням.

В. Каспер наголошував: "Ліберально-раціоналістична ідеологія – найлютіший ворог екуменічного руху" [31, 56]. Цією реплікою Кардинал категорично відмежовується від будь-яких ліберальних, синкретичних і еkleктичних поглядів. Екуменізм, у його розумінні, – це пошук єдності, однак без утрати власної ідентичності. Справжній екуменізм не вимагає заради єдності відмовитися від основоположного віровчительного фундаменту. Якщо В. Каспера і можна назвати лібералом, то аж ніяк не в сенсі ліберального протестантизму, або нівелювання християнських догматів. В. Каспер прагнув об'єднання Церков на основі твердої віри ранньої Церкви. Поза визнанням Нікейсько-Константинопольського тринітологічного та Халкедонсько-Ефеського христологічного догматів про жоден екуменізм не може бути й мови. Екуменізм не

повинен побудувати якийсь нове еклезіальне утворення, а повернення до традиції нерозділеної Церкви.

Основою екуменічного діалогу В. Каспер вважав Хрещення, як спільна площина, на якій ґрунтуються всі християнські спільноти. У Хрещенні людина приймає Христа і стає пов'язаною з усіма іншими християнами в єдиній вірі. Відновлення церковної єдності таким чином стає не побудовою якоїсь нової дійсності, а розвитком того, що вже насажене у серцях християн. Водночас Хрещення, яке звершується в ім'я Трійціного Бога, встановлює рамки можливих поступок. В. Каспер веде мову не про компроміси, коли кожен візаві поступається частиною власних переконань і поглядів, яке відбувається на мирних переговорах в геополітичному контексті, а про розвиток та істинне тлумачення віри, ствердженої у хрещальному символі. Якщо учасники екуменічного діалогу відмовляться від основ своєї віри заради церковної єдності, то в цей сам момент зникне сам екуменізм, оскільки втратиться спільний для християнських конфесій момент церковності.

Оцінюючи стан екуменічного діалогу сучасності, В. Каспер визначає його як такий, що перебуває в перехідному періоді. Богослов наголошував, що протягом кількох десятиліть, відколи Католицька Церква увійшла в діалог з іншими християнськими конфесіями, цей діалог досяг величезних успіхів, найбільшим з яких є усунення ворожого налаштування, взаєморозуміння і прагнення продовжувати діалог. Крок за кроком християнські спільноти зближуються між собою і цим самим руйнують стіну, яка досі їх розділяла.

Однак попереду ще важкий шлях, який повинні пройти всі християни. З одного боку, зруйновано стіну, яка роз'єднувала християнські Церкви, а з іншого – залишається ще внутрішня неготовність в серцях багатьох християн. Ця ситуація змушує змінити напрямок уваги екуменічної роботи: спільні декларації повинні перерости у кропітку просвітницьку роботу. Християни, на переконання В. Каспера, повинні бути реалістами і тверезо, без надмірної ейфорії і утопічності, а

також без пасивності та зневіри, сприймати проблеми екуменічного діалогу як кризу дозрівання, яка є необхідним етапом прогресу і свідчить про успішний і плановий розвиток.

В. Каспер, який протягом багатьох десятиліть цілеспрямовано працював задля успіху екуменічного руху, дуже болісно сприймав критику, яка лунала в адрес екуменізму зі сторони крайніх консерваторів. Останні надмірно наголошували на традиції Церкви, яку неодмінно потрібно зберегти, на традиції, яку інколи бездумно ототожнювали з істиною. Богослов наголошував, що традиція відзначається динамічністю. Вона постійно зростає і розвивається. Ніколи не наступить момент, коли традиція застигне у своєму розвитку. Якщо ж такий наступить, тоді традиція помре. В. Каспер, посилаючись на авторитети Й.А. Мьолера, Дж.Г. Ньюмена та І. Конгара, наголошував, що основними віхами розвитку Церкви є місія та екуменізм. В умовах місії Церква поширюється в нових культурах, в рамках яких формує нові церковні традиції, які сприяють новому викладенню Божої істини та облагородженню цих культур через присутність у них Євангелія.

Не тільки місійність Церкви є підставою розвитку традиції, а й екуменізм її збагачує. В рамках діалогу між християнськими конфесіями розвиваються традиції кожної з них. Богослов вказував, що діалог католиків і протестантів збагатив католиків протестантською традицією ставлення до Святого Письма, а протестантів збагатив католицькою традицією розуміння літургічних обрядів. При цьому жодна із традицій не зазнала втрат своїх суттєвих елементів. Вони розвинулися й збагатилися, і завдяки цьому збагаченню стало можливим краще взаєморозуміння.

Принципи екуменізму розглядаються В. Каспером у відповідності до його еклезіологічних принципів. Церква, на його думку, визначається трьома функціями: "свідчення віри, здійснення літургії, дияконія на службі людям" [31, 45]. Успіх екуменізму полягає у здійсненні цих функцій всіма Церквами і церковними спільнотами спільно. В кожній із них екуменізм уже досягнув неабиякого прогресу. Різні християнські конфесії

вже спільно свідчать віру: проводять спільні молитви, читання Святого Письма, під час екуменічних тижнів в католицьких храмах проповідують протестантські пастори і навпаки, в багатьох країнах представники різних християнських конфесій разом працюють над програмами уроків релігії та душпастирського служіння. В царині Літургії особливу екуменічну роль відіграють спільні богослужіння, хай навіть і не звершуються спільні Євхаристії, оскільки між представниками різних християнських конфесій все ще зберігаються відмінні розуміння Євхаристії. Найбільшого успіху екуменічний рух досяг у царині дияконії. Сьогодні в різних країнах світу діють безліч харитативних і благодійних проектів, які провадяться представниками різних конфесій.

В. Каспер розвиває "екуменізм життя", а не паперу. Основний наголос у міжцерковному діалозі він робить не на спільно укладених деклараціях, не на церковній бюрократії, а на внутрішньому переживанні потреби єднання. Якщо християни різних конфесій у молитві, богословських і наукових пошуках, в побуті і повсякденному житті спроможні досягати порозуміння і діалогічного спілкування, тоді прогрес екуменічного руху очевидний. Святий Дух в день П'ятидесятниці зійшов у вигляді вогняних язиків на апостолів, які були дуже різними людьми, і зумів їх поєднати в єдину спільноту любові, яка прагнула ділитися цією любов'ю з іншими, що й стало підставою інтенсивної апостольської місії. І все це без зайвих декларацій на папері. Безперечно, і В. Каспер на цьому наголошує, документальні оформлення необхідні, однак вони повинні бути вираженням того, що відбувається в серці, а не самозакохано надіятися, що саме вони – бюрократичні папери – можуть спричинити єдність сердець в любові і молитві.

В. Каспера можна впевнено охарактеризувати як екуменічного оптиміста. Він свято вірить у прогрес екуменічного руху, високо оцінює його досягнення і впевнений, що ці досягнення лише примножуватимуться. Його часто звинувачують в надмірній ейфорійності. Дехто вбачає в ньому

богослова, який надто свobodно жертвує католицькою ідентичністю заради ідеї єдності. Він і справді наголошував на вселенскості Церкви більше, аніж на її монолітності; робив більший наголос на помісності, аніж на єдності. Він готовий пожертвувати звичним адміністративним укладом Католицької Церкви заради єдності християн. Але адміністративний устрій – це не догма. В. Каспер не готовий пожертвувати ані однією йотою католицького віровчення. Він – католик, який бачить світ широко, і ввірить у те, що християнська любов здатна перемогти всі ті негаразди, які спіткали Церкву Христову протягом її двохтисячолітньої історії.

Папа Венедикт XVI, ще перебуваючи на посаді Префекта Конгрегації доктрини віри, вник у еклезіологічно-екуменічну дискусію, та закликав християн трудитися задля єдності Церкви [264, 140]. Він здійснив спроби висловити власні коментарі до проблеми розуміння деяких вагомих аспектів екуменізму. Другий Ватиканський Собор використав терміни, які досі були відсутні у богословському дискурсі. Їх інтенсивне використання інколи викривляло те істинне значення, яке надавав їм Собор. Правильне розуміння візії Собору, на думку Й. Ратцінгера, дає можливість адекватного ведення еклезіологічної дискусії і екуменічного діалогу.

Для Й. Ратцінгера важливими видалося впроваджене Другим Ватиканським Собором поняття "Церкви-сестри". Після Собору цей термін не зникає з уст богословів та сторінок теологічних трактатів і до нині. Однак, що саме розумів під цим терміном Собор і що розуміють під ним учасники сучасного міжцерковного діалогу, визначає успіх міжцерковних відносин і адекватне взаєморозуміння. Термін "Церква-сестра" має біблійне походження. Апостол Іван у Другому посланні, вітаючи адресатів, писав: "Вітають тебе діти сестри твоєї вибраної" [72, 2Ів.13]. У XII столітті цей термін зустрічається в листах никодимійського митрополита Нікетаса і патріарха Івана X. У XX столітті термін "Церкви-сестри" використав патріарх Атенагор I, підкреслюючи об'єднавчі налаштування Папи Івана XXIII. В Римі цей термін був вперше

використаний Папою Павлом VI в Апостольському посланні "Anno ineunte", адресованому до патріарха Атенагора I. Найчастіше цей термін зустрічався в офіційних документах Папи Івана-Павла II. В енцикліці "Slavorum Apostoli" Папа, висловлюючись про слов'янських апостолів Кирила і Методія, наголошував: "Для нас вони є покровителями і проводарями екуменічного зближення Церков-сестер Сходу і Заходу, ціллю якого є через молитву і діалог відновити видиму єдність в досконалому і повному спілкуванні" [179]. В листі до єпископів Європи від 1991 року Папа писав про Православні Церкви, з цими Церквами відносини повинні будуватися як з Церквами-сестрами. В енцикліці "Ut unum sint" сказано: "Наслідуючи Другий Ватиканський Собор, у світлі ще давнішої традиції, відновилося звернення до Помісних Церков як до Церков-сестер" [181].

Й. Ратцінгер і очолювана ним Конгрегація доктрини віри стояли на позиції помірної і обережної використання терміну "Церкви-сестри". Цей термін може використовуватися тільки для тих Церков і церковних організацій, які зберегли єпископське спадкоємство та визнають сім Святих Тайн. Цей аспект різко обмежує коло Церков-сестер. Деякі богослови, відходячи від традиції Собору та церковних документів, почали називати сестрами всі християнські спільноти. Й. Ратцінгер наголошував, що таке вільне вживання цього терміну є неприпустимим. Хай навіть католики на Соборі визнали, що Церква Христова присутня у (subsistit in) некатолицьких Церквах і церковних організаціях, все ж вона чітко вказувала на розбіжності в богослов'ї і сакраментальній та канонічній традиціях, які протягом століть склалися між різними християнськими деномінаціями. Католики можуть, на думку Й. Ратцінгера, називати Церквами-сестрами тільки православних, тобто ті помісні Церкви, які, хоч і не зберегли з ними євхаристійну єдність, все ж базуються на тих самих фундаментах, що й католики.

Використання терміну "Церкви-сестри" в інтерпретації Й. Ратцінгера отримало ще одну заувагу. Богослов виступив

проти застосування цього терміну до Католицької Церкви. Церквами-сестрами є тільки помісні Церкви, незалежно від того зберегли вони між собою євхаристійну і канонічну єдність чи ні. Тому Церквами-сестрами є Римська, Константинопольська, Олександрійська, Антіохійська, Єрусалимська, Київська та інші Церкви. Однак неприпустимо говорити, що Церквами-сестрами по відношенню одна до одної є Католицька і Православна Церкви. Католицькою є вся Церква Христа. Вона є не сестрою, а матір'ю для всіх помісних Церков-сестер, включно з Римською. Цими міркуваннями Й. Ратцінгер накладає ще одне обмеження для використання терміну "Церкви-сестри". Всі помісні Церкви, відновивши свою єдність, об'єднуються в єдину Католицьку Церкву.

Позиція Папи Венедикта XVI "якоюсь мірою ревізує зроблений попередніми папами внесок і зміцнює католицький ригоризм" [97, 112].

Лишень на прикладі використання поняття "Церкви-сестри" Й. Ратцінгер виражає свою безкомпромісність. Якщо В. Каспер був повністю відкритим на компроміси задля єдності, то Й. Ратцінгер ставився до екуменічного діалогу з обережністю. Він щиро прагнув єдності всіх християн. Однак він вважав неприпустимим перетворення екуменізму в розпливчастий еклектизм.

Сьогоднішню позицію Католицької Церкви в царині екуменізму визначає нинішній голова Комісії сприяння єдності християн Кардинал Курт Кох. В його баченні відновлення єдності Церкви Христової повинно базувалися на моделі конфедерації. За національністю швейцарець, К. Кох вважав державний лад Швейцарської Конфедерації ідеальним для єдності Церкви. Як швейцарські кантони перебувають в єдиному державному утворенні, не втрачаючи власного політичного устрою та державотворчих традицій, так і єдина Вселенська Церква повинна об'єднувати Помісні Церкви без найменшої втрати їхньої богословської, літургійної та канонічної традицій.

Підсумовуючи проведений аналіз екуменічного руху та включення в нього Католицької Церкви після Другого Ватиканського Собору, необхідно відзначити, що церковна єдність не є темою лишень сучасного католицького богослов'я. Вона стояла на перших шпальтах життя Церкви від трагічних 1054 та 1517 років, коли недолугі кроки Патріарха Михайла Керуларія та Кардинала Гумберта Сільва-Кандідського розділили християнські Схід і Захід, а також коли виступ Мартина Лютера і його неприйняття деякими католицькими лідерами поклали початок Реформації. Реальними кроками у пошуках єдності стали Флорентійська, Ліонська, Галицька, Берестейська [24, 51] та інші унії, які намагалися вилікувати рани Тіла Христового. Найбільше значення серед уній доберестейського періоду мала Флорентійська; її роль "у теоретичному осмисленні можливих форм поєднання християнських церков" [80, 47].

Найбільших успіхів екуменічний рух досягнув у XX столітті. Саме в цей час було утворено Всесвітню Раду Церков, в якій за стіл переговорів сіли протестантські і православні Церкви і церковні організації. До ВРЦ в якості спостерігача приєдналася й Католицька Церква. Християни різних традицій відкрили себе іншим і спробували пізнати інших.

Найважливішим кроком в екуменічному русі став Другий Ватиканський Собор та невтомна праця задля церковної єдності Пап Римських Івана XXIII, Павла VI та Івана-Павла II. Згадані понтифіки зуміли перевернути уявлення християн про любов як найцінніший спадок Христа в ім'я єдності Його Містичного Тіла.

Папська Рада сприяння єдності християн тричі очолювалася богословами з німецькомовних країн: А. Беа, В. Каспер та К. Кох. Вони, а також тисячі католицьких богословів зуміли відкрити католикам багатство християнської екумени, а некатоликам багату традицію Римської Церкви. Не можна оминати увагою і величезні здобутки Папи Венедикта XVI, який невтомно наголошував на цінності власної традиції і на

необхідності побудови такої моделі єдності, яка б не позбавляла християн їхніх багатих духовних надбань.

Підсумки аналізу інноваційних аспектів у догматичному богослов'ї

Нові тенденції в напрацюваннях німецькомовних мислителів в царині догматичного богослов'я після Другого Ватиканського Собору виразилися передовсім у тринітології, христології, еклезіології та екуменізмі. З проведеного аналізу новаторських підходів у догматичному богослов'ї випливають наступні висновки:

1. Догматичне богослов'я після Другого Ватиканського Собору не ставить перед собою цілей розвинути чи обґрунтувати нові догмати. Причини цього закладені в самих рішеннях і дусі Собору. По-перше, Другий Ватиканський Собор, на відміну від своїх попередників, не проголосив жодної анафеми та не осудив жодного некатолицького богословського вчення. Оскільки в історії Церкви нові догмати проголошувалися внаслідок дискусії проти ересей як окреслення віри Церкви, то відсутність дискусії проти неортодоксійних вчень не дали підстави для нових окреслень правила віри. Позаяк постсоборове богослов'я живе духом Собору і намагається розвинути ним започатковане, воно також не ставить перед собою цілей формування нових догматичних виражень. По-друге, Собор виразно підкреслив своє пастирське скерування. Він намагався зробити доступним для християн і нехристиян все те багатство віри, яке було надбане Церквою протягом тисячоліть, а також допомогти людству і світу користати з духовної скарбниці Церкви. Тому й богослови, які діють після Собору, ставлять перед собою ціль випрацювати нові методи інкультурації і євангелізації, а не поглиблення богословських формулювань.

2. В розгляді тринітарної проблеми сучасне богослов'я робить наголос на ікономічній Трійці, обходячи увагою іманентні відносини Божественних Осіб. Це обумовлене загальною тенденцією до антропологізації богослов'я. Ікономічна Трійця

ближча до людини. Богослови сучасності більше схильні сприймати Бога таким, яким Він себе виявляє людині в загальному Об'явленні в історії спасіння і постаті Боголюдини Христа та в особистому молитовному спілкуванні Бога і людини. Оскільки Бог виявляється людині передовсім як любов, то саме ця ознака Бога розцінюється як основна і в Його внутрішньому житті. Самовираження Бога як любові стає підставою для людини як сотвореної на Образ Божий наслідувати у міжлюдських стосунках відносини Осіб Трійці та формувати сприйняття іншої людини крізь призму любові, яка найбільше виразилась у хресній жертві Христа і повинна виразитись у самопожертві християнина заради ближнього. Для окреслення цього ідеалу міжлюдських відносин відроджується патристичне поняття *περιχώρησις*, яким Отці Церкви окреслювали самопожертвне і любовне відношення в іманентній Трійці, а сучасні богослови переносять на тип відносин, які повинні панувати серед народу Божого.

3. У христології сучасне богослов'я зробило наголос на відкритості Христа до людей. Аналізуючи Боголюдськість Христа, мислителі післясоборового періоду наголошують на ролі Христа в історії спасіння. Він сприймається як центр всієї історії спасіння, який приймав участь у творенні світу і людини, говорив через пророків, воплотився ради спасіння людини і присутній у Церкві як її Глава, роблячи її своїм містичним Тілом. Сучасні богослови підкреслюють присутність Христа у душі кожної людини, наголошуючи на самоодкровенні Бога в глибинах людської сутності. Христос постає не як пантократор чи суддя, а як жертвна любов. Особливо важливим є наголос на Христі, який знаходиться не тільки поряд з людиною чи в центрі людської спільноти, а в самій людині як її сутність, завдяки якій розумне творіння Бога перетворюється в людину і в християнина. Христос, який поєднав в собі трансцендентну природу Бога, роблячи її іманентною та доступною людині, та іманентну природу людини, підносячи її до трансцендентності, є підставою особливо високої гідності людини, яка і сотворена на Образ

Божий, і в собі містить Бога, який у вічності забажав прийняти людськість, а в історії взяв на себе всю людську природу на загал, входячи у найглибінніші основи суті кожної людини зокрема.

4. Христологічна дискусія в сучасному богослов'ї відбувається в умовах розквіту ліберальних богословських поглядів. Хоч в історії богослов'я сторінка ліберального богослов'я, перші записи на якій зробили Ф. Шляєрмахер та А. Річль, завдяки працям К. Барта і багатьох його однодумців з табору протестантської неоортодоксії, вже перегорнута, його відголоски все ще дуже сильні. Після відвертих кроків до відкритості, зроблених в час Другого Ватиканського Собору, небезпека проникнення ліберального богослов'я в Католицьку Церкву зростає. Яскравим прикладом живучості ліберальних поглядів є творчість Г. Кюнга. Незважаючи на ці небезпеки, Католицька Церква не повернулася до оборонної позиції, яку вона займала до Собору. Натомість вона вступила у вільну дискусію, в якій отримала очевидну перемогу, яка полягає в тому, що віра католиків, незважаючи на повну свободу думки, залишилася незмінною. Церква зуміла адекватно виразити основи свого віровчення мовою, доступною сучасній людині, при цьому змінюючи форму, вона зовсім не змінила зміст основоположних істин, об'явлених людині Богом. Саме в цьому полягає основна заслуга К. Ранера, Г.У. фон Бальтазара, Й. Ратцінгера та інших численних умів, дарованих Церкві Богом.

5. В царині сотеріології сучасне богослов'я випрацювало нову форму вираження християнської правди про спасіння. Богослови сучасності наголошують не стільки на спасінні як звільненні від гріха, як на відновленні спілкування Бога і людини. Христос став людиною не тільки для того, аби людину звільнити від влади зла, очистити душу, повернути до первісного стану чистоти і невинності, а передовсім для того, щоби відновити сопричастя Бога і людини, піднести людину поза її тварну обмеженість і уможливити злет її духа до небес. Спасіння, принесене Христом, – це відновлення контакту Бога і людини. Як у Христі об'єдналися Божа і людська природи в

одній особі, так у Ньому відновлюється контакт Бога і людства. Воплочення Христа стало руйнацією демаркаційної лінії між трансцендентним та іманентним. Христос входить у світ людського буття, щоби людина змогла вийти поза нього.

6. В царині еклезіології основною темою сучасної богословської дискусії став дефінієнс Церкви. Під впливом Догматичної Конституції Другого Ватиканського Собору про Церкву "Lumen Gentium" в богослов'ї вкоренилися два основні визначення природи Церкви: Церква як народ Божий та Церква як містичне Тіло Христове. Собор використовує ці терміни дещо неузгодженими, наче залишаючи вільний простір для подальшої богословської дискусії. Кілька десятиліть обговорень цього питання врешті привели до узгодження цих позицій, що виразилося в розумінні Церкви як спільноти рівноправних учасників, які спільно творять народ Божий. Об'єднавчим чинником Церкви як народу Божого є Євхаристія, яка єднає християн в єдине містичне Тіло Христове. Тому визначення Церкви як народу Божого і як містичного Тіла Христового взаємно переплітаються: християни не стали б народом Божим поза Євхаристією, тобто ставши містичним Тілом Христовим, а ним вони б не стали, не будучи спільністю в народі Божому.

7. Ще однією темою дискусії в еклезіології стали вселенскість і помісність Церкви. Собор відзначив, що Католицька Церква є вселенською і складається з окремих помісних Церков. Богослови після Собору, здійснюючи спроби розтлумачити цю думку Собору, дещо розійшлися в поглядах: одні наголошували на вселенскості, інші ж – на помісності. Ця дискусія дала можливість глибше проникнути в сутність Церкви, велич якої гармонійному поєднанні помісних Церков у єдиному вселенському християнстві.

8. Основним досягненням богослов'я II половини XX століття став початок екуменічних змагань в Католицькій Церкві. Другий Ватиканський Собор став переломним періодом в цьому аспекті. Кілька документів Собору були присвячені саме проблемі відновлення єдності християн.

Собор зумів відкрити католицизм іншим конфесіям та здійснив рішучі спроби по-новому побачити інших християн. Після Собору католицькі богослови присвятили багато праці осмисленню можливих моделей об'єднання. Риторика католицьких мислителів кардинально змінилася. В православних і протестантах почали бачити братів по вірі, а не розкольників. Численні конференції та зустрічі розвинули інтенсивний екуменічний діалог. Для планової організації екуменічної діяльності в Католицькій Церкві була створена Папська рада сприяння єдності християн, першим керівником якої став Кардинал А. Беа. У формуванні сучасних настроїв католицького екуменізму найвагомішу роль відіграли колишній голова папської ради Кардинал В. Каспер та Папа Венедикт XVI, ще перебуваючи на посаді Префекта Конгрегації доктрини віри та будучи відомим під іменем Кардинала Й. Ратцінгера. Ці два богослови стали наче двома основними педалями автомобіля екуменізму: якщо В. Каспер відігравав роль рушія, який невтомно трудився задля руху до єдності Церкви Христової, то Й. Ратцінгер відіграв не менш важливу роль захисту від небезпек та гаранта безпечності цього руху. Постанова екуменічного питання як першочергового на порядку денному життя і діяльності Католицької Церкви свідчить про вірність Церкви заповіту Христа до збереження цілості Його Містичного Тіла.

РОЗДІЛ 4: СОЦІАЛЬНО-ПОЛІТИЧНА ДІЙСНІСТЬ В СУЧАСНОМУ БОГОСЛОВ'І

4.1. Суспільство і політика в богословському переосмисленні

Серед численних напрямків німецькомовного богослов'я після Другого Ватиканського Собору особливе місце зайняла політична теологія. Це поняття, історія якого сягає сивої давнини, отримало в сучасності нове змістове навантаження. Поняття політичної теології виникло ще в античному Римі, зокрема у творах Марка Терентія Варро. Цей мудрець розрізняв три типи теології. Перша – *theologia civilis*, яку німецькомовні вчені переклали як "*Politische Theologie*" (політична теологія), становить офіційний державний релігійний культ, в центрі якого перебувало вшанування імператора Риму як бога та інші релігійні культи, які служили політичному укріпленню встановлених порядків. Другим типом теології Варро вважав *theologia mythica* (міфічне богослов'я), тобто народну релігійність, яка у стародавніх Греції та Римі, які не мали священних писань, виражалася в народній міфології. Третє використання терміну "теологія" у Варро знаходиться у понятті "*theologia naturalis*" (природна теологія), під яким традиційно розуміють філософське вчення про Бога, ґрунтоване на Об'явленні Бога через творіння. Термін "*theologia civilis*" інколи використовувався як синонім до терміну "політична релігія", серед кола значень якого найпопулярнішими є тоталітаризм, що підноситься до статусу релігії, та державна релігія, підтримувана урядом.

У Середньовіччі політична теологія виразилася у формах співіснування та співпраці Церкви і держави. У Візантійській імперії *theologia civilis* втілилася у моделі симфонії Церкви і держави, яка стала "ембріональним періодом в зародженні і первісному розвитку відносин між релігією (Церквою) і державою, що складались у християнстві" [59, 151]. Саме "у

Візантії і були випрацювані основні принципи церковно-державних відносин, зафіксовані в канонах і державних законах імперії, відображені у святоотцівських писаннях. У своїй повноті ці принципи отримали назву симфонії Церкви і держави" [90, 418]. Основи симфонії виклав імператор Юстиніан у шостій новелі Номоканону: "Величні блага, даровані людям вищою благістю Божою, є священство і царство, з яких перше турбується про божественні справи, а друге керує і турбується про людські справи, а обидва, виходячи з одного і того ж джерела, складають прикрасу людського життя. Тому ніщо не лежить так на серці царів, як честь священнослужителів, які зі своєї сторони служать їм, молячись безперестанку за них Богові. І, якщо священство буде у всьому добре і вгідливе Богові, а державна влада буде по правді керувати довіреною їй державою, то буде повна згода між ними у всьому, що служить на користь і добро людського роду. Тому ми прикладаємо великі старання до охорони істинних догматів Божих і честі священства, надіючись отримати через це великі блага від Бога і міцно тримати ті, які маємо" [60, 681]. У другій половині IX століття симфонія відобразилася й у внутрішньоцерковних документах, зокрема у візантійській збірці церковних канонів Епанагога: "Світська влада і священство відносяться між собою, як тіло і душа, необхідні для державного ладу так само, як тіло і душа у живій людині. У зв'язку і згоді їх полягає добро держави" [60, 683].

У Західній Римській імперії та в державах, які згодом утворилися на її руїнах, домінуючою стала інша модель відносин Церкви і держави, а саме теорія двох мечів (*doctrina de duo gladii*). Ця модель опиралася на довільному трактуванні уривка Євангелія від Луки про два мечі [72, Лк.22.36-38]. Основу цього вчення заклав Папа Геласій I. В епоху боротьби за інвеституру Папа Григорій VII розвинув теорію двох мечів. В цьому ученні два мечі розуміються як два типи влади – церковна і світська – , залишені Христом своїм послідовникам. Оскільки вікарієм Христа на землі є Папа Римський, то саме

Папі передані два мечі влади – *gladius spiritualis et gladius materialis*. Папа залишає собі меч влади духовної, а меч світської влади передає монархам. Саме це виражає коронація європейських монархів, яку від часу вінчання на царство імператора франків Карла Великого у 800 році Папою Левом III здійснювали Папи або особисто, або через своїх легатів. Найбільш розгорнутою теорія двох мечів викладена у буллі Папи Боніфація VIII "Unam sanctam", видана 1302 року в полеміці з французьким королем Филипом IV Красивим. Так теорія двох мечів стала моделлю відносин Церкви і держави, при яких церковна влада отримувала вищий статус, аніж державна. Однак інколи цю теорію, суттєво видозмінюючи, використовували і для ствердження рівноправності і паритетності обох влад, як це, наприклад, в XI столітті робив нотаріус імперської канцелярії Готшалк з Аахену.

Сучасність відродила поняття політичної теології, однак в дещо іншому значенні. Сьогодні вона не є ані системою легітимованих державою релігійних культів, як це було в Античності, ані моделлю відносин Церкви і держави, як було прийнято в Середньовіччі. Політична теологія XX століття стала розділом практичного богослов'я, яка тісно співдіючи із соціальною філософією, політологією та теорією держави і права, дає оцінку і вимальовує перспективи соціально-політичного буття людини з позиції християнського релігійно-культурного світогляду.

Фундатором нової концепції політичної теології став німецький філософ і юрист Карл Шмітт (1888-1985). Контраверсійна постать К. Шмітта й до нині викликає безліч дискусій. Проте, абстрагуючись від впливів соціально-політичної ситуації його часу, він є оригінальним мислителем, погляди якого заслуговують на неабияку увагу в історії людської думки. Він – консерватор, який критикував республіку, ліберальну демократію [275, 71], вихваляв абсолютизм. Але він також католик, який прагнув жити в державі, оснований на християнських цінностях та ідеалах.

Роки найбільшого розвою творчості К. Шмітта співпадають з епохою важкої політичної та економічної кризи в Німеччині. Двадцять років в історії Німеччини відзначалися занепадом Ваймарської республіки, загальним хаосом. Саме тому цей період називають великою депресією Німеччини. І все це після розквіту імперії, проголошеної у 1871 році у Вестфальському палаці імператором Вільгельмом I Гогенцоллерном та райхс-канцлером Отто фон Бісмарком. К. Шмітт пам'ятав п'ятдесятилітній розквіт імперії та принципи, на яких базувалася її сила. Ваймарська республіка, побудована у 1919 році внаслідок Листопадової революції, не зуміла втримати порядок. На думку К. Шмітта, ситуація, що склалася в державі, вимагала радикальних кроків. Саме рішучих дій вимагав мислитель від другого і останнього президента Пауля фон Гінденбурга.

Політична теологія К. Шмітта є радше частиною філософії, аніж богослов'я. Він намагався дати вирішення наболілих соціальних проблем, базуючись на богослов'ї, однак не вносить нових напрацювань в саме богослов'я. Вирішення проблем Ваймарської республіки він вбачав у рішучому застосуванні статті 48 Німецької Конституції, в якій серед іншого сказано: "Якщо якась область не виконує обов'язків, покладених на неї Конституцією або імперськими законами, то президент імперії може примусити її до цього за допомогою збройних сил. Якщо в межах Німецької імперії серйозно порушуються громадська безпека і порядок, або коли наявна серйозна небезпека такого порушення, то президент імперії може здійснювати заходи, необхідні для відновлення громадської безпеки і порядку, у випадку необхідності за допомогою збройних сил". Ці приписи основного німецького закону дають право главі держави застосовувати силу задля встановлення чи відновлення порядку. В умовах загального хаосу в Німеччині 20-х років К. Шмітт вважав застосування цих принципів на практиці єдиним можливим і ефективним засобом досягнення спільного блага.

Грунтуючись на аналізі 48-ї статті Німецької Конституції⁴⁰ та вишукуючи оптимальну модель вирішення загальнодержавної політичної, економічної і громадської кризи, К. Шмітт став теоретиком жорсткої влади. Він закликав президента фон Гінденбурга застосувати силу для встановлення порядку, а коли той не прислухався до його порад, мислитель став на сторону націонал-соціалізму, в якому вбачав силу, що здатна навести лад у країні та забезпечити народу необхідні умови виживання.

Основним досягненням К. Шмітта була не його політична позиція, а її теоретичне обґрунтування. На його думку, політична влада базується на ідеалі Бога. Суверен – це секуляризований бог, тобто матеріально-політичне втілення принципу божественної влади в соціально-історичному процесі. Католицька держава будувалася на основі християнських уявлень про Бога. Те, що первинно належало Божественному порядку, тепер втілювалося в організації спільного життя народів і основах державотворення. Якщо Бог всемогутній, то й суверен повинен бути всемогутній; якщо Бог робить, що сам бажає, то й суверен повинен мати право робити те, що сам забажає; якщо добром для світу є те, що чинить Бог, то й добром для держави є те, що чинить суверен. Суверен стає наче локальним богом для держави. В цьому аспекті своєї філософії К. Шмітт схожий до Томаса Гоббса, який аналогічно описував левіатана, якому народ внаслідок суспільного договору передає владу і право керувати ним задля загального добра, порядку і безпеки. Т. Гоббс, як і К. Шмітт, жив в епоху важкої політично-суспільної кризи англійського народу. Вони обоє не покладали надмірної надії на добру сутність людини. Знаменита сентенція Т. Гоббса "*homo homini lupus est*" може бути беззастережно використаною в якості квінтесенції філософсько-юридичних поглядів К. Шмітта.

⁴⁰ Йдеться про Конституцію Ваймарської республіки, яка діяла в Німеччині у 1919-1933 роках.

Суверен має право втручатися у будь-які аспекти життя свого народу. Інтервенцію суверена в життя народу К. Шмітт порівнював до чуда, яким Бог, порушуючи звичний плин природних процесів, здійснює свою волю у світі і житті людини. Легітимізуючи інтервенцію суверена на основі її порівнювання до чуда, К. Шмітт не тільки надає суверену надзвичайно широкі права, а й ставить його понад правом і законом. Дискусія про відношення права і монарха є вічною для європейської політичної думки. Впродовж всього Середньовіччя монархи намагалися ствердити свої переваги над законом. Дворянство і парламентарі, натомість, намагалися обмежити владу монарха звичаєвим і конституційним правом, опертим на природний закон. Серед важливих європейських документів, які обмежували владу монархів, особливу роль відіграли: англійська Хартія вольностей 1215 року, що увінчала боротьбу баронів і лицарів проти короля Івана Безземельного; англійська Петиція про права 1628 року, якою увінчалася боротьба парламенту та короля Карла I Стюарда, яка зрештою завершилася скиненням і стратою короля та встановленням протекторату Олівера Кромвеля; англійський Білль про права 1689 року, прийняттям якого увінчалася "Славна революція"; французька Декларація прав людини і громадянина 1789 року, проголошена в час Великої французької революції та повалення короля Людовіка XVI де Бурбона.

К. Шмітт переконаний, що влада суверена повинна переважати над правом народу та громадян. Саме тому мислитель віддавав перевагу абсолютній монархії над демократичною республікою, жорстко критикував ліберальну демократію та підносив на п'єдестал пошани правителів із сильним характером та рішучими методами правління. Постать монарха К. Шмітт сприймає як трансцендентну щодо всіх внутрішньодержавних процесів, як і Бог трансцендентний щодо світу [281, 49]. Як світ без віри в Бога перетворюється в хаос, так і держава, в якій не діє могутній суверен, стає хаотичною і неорганізованою. Мислитель вважав, що падіння монархій або утвердження конституційних монархій йде в парі з

секуляризацією європейського суспільства. Відмовляючись від релігійної віри, європейці привносять хаос також у свій політичний і суспільний простір.

Ще одну концепцію політичної теології запропонував німецько-американський філософ єврейського походження Лео Штраус (1899-1973). Л. Штраус знаходився в ідейній залежності від К. Шмітта, з яким був особисто знайомим та за протекцією якого у 1932 році отримав стипендію від Фонду Ротшильда. Філософ увійшов в історію людської думки як фундатор неоконсерватизму [306, 36] з елементами теорії еліт та теорії подвійної істини. Важливу роль Л. Штраус відіграв у дискусії наукових царин політології і політичної філософії.

Філософ ставив перед собою ціль віднайти достовірну основу філософії. На його думку, філософські пошуки людства, якщо їх базувати виключно на людській раціональності, позбавлені гарантій істинності. Л. Штраус переймає знамениту пару протилежностей Тертуліана "Афіни-Єрусалим". Якщо для Тертуліана ця пара представляла протиріччя і взаємне заперечення, то для Л. Штрауса вони невід'ємні. Для мислителя критерієм істинності філософських розумувань є їхня відповідність Божому об'явленню, а гарантією істинності філософії – присутність у ній істини об'явлення. Результати філософських розмислів без урахування істин Божого об'явлення не тільки непевні і ризиковані, а й відверто хибні.

Л. Штраус дотримувався також теорії подвійної істини. Він вважав, що твори стародавніх філософів мають два змісти: екзотеричний, який відкритий усім, та езотеричний, який поміщений поміж рядками. Справжнім смислом філософування є езотерика, яку філософи приховували від широкого загалу, неспроможного сприйняти справжню істину. Поняття теорії подвійної істини набрало в історії філософії кілька відмінних між собою значень. Одне з них запропонував у XII столітті арабомовний філософ Авероес, який твердив, що істина філософії, яка є вищою за статусом, може пізнаватися лише невеликою горсткою інтелектуалів, а релігійна істина є спрощеним варіантом філософської, примітивованої задля

сприйняття широкого загалу. Таке розрізнення істин поклало початок середньовічному вільнодумству: деякі філософи, вважаючи себе знавцями справжньої істини, не заперечували простонародні вірування, оскільки вважали їх полегшеним модусом філософії. Л. Штраус дотримувався протилежного розуміння відносин двох істин. На його думку, справжньою істиною є те, що дано людству в Божому об'явленні. Однак, щоби це об'явлення стало прийнятним для широкого загалу, воно мусіло набрати деяких міфічних рис. Так, до прикладу, в Біблії з'являються антропоморфні уявлення про Бога, які не відображають Його дійсної сутності, однак натякають на неї.

Твердження необхідної присутності Бога у процесі пізнання Л. Штраус переносить також і на політичне життя. Він, бачачи кризи соціалізму та лібералізму, а також перебуваючи під ідейним впливом К. Шмітта, стояв на основах неоконсерватизму, критикуючи ліберальну демократію [288, 321]. Як і кожен "нео-" проголошує клич "Назад до...", так неоконсерватизм закликав до відновлення старих порядків, зруйнованих соціалістичними та ліберальними перетвореннями. Консервативні погляди у XX столітті, незважаючи на загальну моду декларувати ліберальні переконання, були дуже сильні. Про це свідчать приклади Рональда Вілсона Рейгана, який двічі обирався президентом США, баронеси Маргарет Гільди Тетчер, яка тричі ставала прем'єр-міністром Великобританії, та Гельмута Коля, який чотири рази поспіль отримував пост федерального канцлера Німеччини. Л. Штраус вважав за основу консервативної моделі держави релігійну свідомість. Заклик до повернення до старих порядків повинен передовсім супроводжуватися поверненням до релігійності, яка лежала і повинна лежати надалі в основі державотворення і формування культури.

Політичний консерватизм Л. Штраус пов'язує із своїм вченням про подвійну істину. В політиці подвійна істина виражається в необхідності брехні. Політична еліта повинна говорити народові неправду, оскільки народ неспроможний сприйняти всю істину, якою вона є. Творити неправду – це

прерогатива політичної еліти, а вірити в неї повинен народ; самі ж політики не повинні визнавати ними створену брехню за правду. "Еліта мусить відкрито презентувати неправду і жити нею, але приватно вона в неї не повинна вірити" [269, 37].

К. Шмітт і Л. Штраус, розвиваючи політичну теологію, зводили її до політичної філософії, де теологія, як комплекс релігійних чинників, ставала засобом для досягнення політичних цілей. Інші наголоси в політичній теології поставив німецький богослов і католицький священник Романо Гуардіні, який переймав деякі ідеї від філософії мас. В його працях ідейно присутні Хосе Ортега-і-Гассет, Вільфредо Парето, Густав Лебон, К. Шмітт та Л. Штраус. Проте в політичній теології Р. Гуардіні першою цінністю є не політика, а теологія. Мислитель високо оцінює середньовічний ідеал релігійно-політичного синтезу: "Політика завжди була боротьбою історичних носіїв влади, які прагнули отримати владу і організувати її за власним баченням. І завжди вона була пов'язана з несправедливістю. Однак у Середніх віках політика включалася в загальний морально-релігійний порядок, в цілість держави і Церкви як двох форм Божого владарювання на землі. І тому її діяльність оцінювалася їхніми оцінками; і де коїлася несправедливість, там вона коїлася з нечистою совістю" [6, 136].

Цими міркуваннями Р. Гуардіні заперечує макіавеліанську тезу про демаркаційну лінію між політикою і мораллю. Якщо на думку Н. Макіавеллі моральна оцінка вчинку може лишень зашкодити рішучості правителя та пригальмувати соціальний прогрес, то Р. Гуардіні переконаний, що соціум без моралі деградує. Навіть якщо спільне життя людей в одному полісі і не завжди відзначається високим рівнем етичності, а їхні вчинки по відношенню до інших не завжди морально добрі, все ж наявність морального закону як критерію для оцінки діяльності є необхідною. Якщо політика не ставить перед собою моральних критеріїв, тоді вона неспроможна побудувати добрий світ.

Тема політичної теології стала центральною в науковому доробку Йоганна Бабтіста Метца (нар. 1928), який став також відомим як один із найкращих учнів К. Ранера і член редакційної колегії повного видання його творів. Й.Б. Метц називав свої політичні погляди "ноюю політичною теологією", відрізняючи її цим від "старої політичної теології", сформованої К. Шміттом і Л. Штраусом. Погляди Й.Б. Метца формувалися під вагомим впливом трьох напрямків політичної філософії: лівого католицизму, Франкфуртської школи неомарксизму, найяскравіше представлені Вальтером Беньямином та Теодором Адорно, та філософією надії Ернста Блоха. Серед богословських шкіл, які вплинули на концепцію Й.Б. Метца, найвагомішою була теологія надії протестанта Юргена Мольтманна.

Богословська позиція Й.Б. Метца йшла в руслі поширеного у протестантизмі, частково в католицизмі і особливо в юдаїзмі "богослов'я після Авшвітцу" або "голокост-богослов'я". Богослови цього напрямку наголошували на тому, що богословські міркування не можуть залишатися лише розумовими спекуляціями. До цієї думки їх підштовхнув феномен Голокосту, найжорстокішим виявом якого стала вражаюча кількість жертв у нацистському концтаборі Авшвітц (Освенцем). Богослови після закінчення війни задумалися над питанням, в чому причина фатального зла, яке розвинулося серед німців, враховуючи, що німецький народ – як католики, так і протестанти – релігійна нація. Відповідь знаходили у тому, що богослов'я переросло у раціональні спекуляції, а релігійність втратила реальний зв'язок із життям. Найяскравішим прикладом раціоналізованого християнства став ліберальний протестантизм. Саме проти нього К. Барт скерував свою критику, яка ґрунтувалася на неможливості його використання у парафіяльному пастирстві та його неспроможності адекватно відреагувати на жахиття воєнного часу.

Й.Б. Метц прагнув сформувати таку богословську концепцію, яка б була максимально близькою до людей. Якщо найбільшим горем німецького народу ХХ століття були дві

світові війни, то основний наголос богослов'я повинен бути поставленим саме на соціально-політичній дійсності, щоби засобами християнської проповіді не допустити повторення подібних трагедій в майбутньому. Необхідно врахувати, що Й.Б. Метц був учнем К. Ранера і постійно перебував під помітним ідейним впливом останнього. Ранерів "антропологічний поворот" став напрямним вектором для Й.Б. Метца. Якщо К. Ранер висловив свою ідею як теорію, то його учень поставив перед собою ціль знайти для неї шляхи практичної реалізації.

Політична теологія Й.Б. Метца – це по-новому осмислена есхатологія. Основою есхатологічних очікувань є прагнення справедливості, яка пануватиме у вічності, якщо вже її немає у дочасності. Нова політична теологія пропонує перенести інтенцію вічної справедливості з позасвітової, трансцендентної сфери в іманентність. Християни повинні не очікувати справедливості, миру і любові у посмертному майбутньому, а будувати сучасну цивілізацію на їхній основі. Прикладом такої діяльності є сам Христос, який не тільки проповідував спасіння у вічності, а звершив його у цьому світі Своєю смертю і воскресінням. Так, Й.Б. Метц переносить основні християнські акценти з очікування і надії на активність, яка повинна змінити і преобразити світ. Богослов закликає до відмови від зброї і ведення війни, до взаємоповаги і шанування цінностей іншого. Істинно християнський світ з'явиться тільки тоді, коли кожен будуватиме своє відношення до інших на засадах взаємоспівчуття. Весь фундамент його вчення можна помістити у словах, які богослов висловив у подячному слові на церемонії вручення йому "Богословської премії зальцбургських академічних тижнів": "Немає страждання у світі, яке нас не торкається". Саме в цьому аспекті проходить демаркаційна лінія між новою і "старою" політичною теологією. Якщо в ученнях К. Шмітта і Л. Штрауса присутні спроби збудувати суспільний лад на консервативних фундаментах старої Європи, а християнство в цих системах відіграє лишень роль об'єднавчого гаранта дотримання традиційних засад, то

Й.Б. Метц веде мову не про державний устрій, а про духовне переживання ближнього. Він кардинально змінив вектор думки. Християнське суспільство може бути збудоване не на законах і силі традиційних державних утворень християнського світу, а на християнській духовності і даних Христом заповідях любові.

В центрі нової політичної теології стає поняття співстраждання. Й.Б. Метц обирає "співстраждання" на роль основоположного поняття своєї концепції. При цьому він використовує його у латинському варіанті – *compassion*. Йому видавалися недостатніми німецькі еквіваленти "Mitgefühl" (співчуття) і "Mitleid" (співпереживання). Ці слова він вважав надто пасивними. Вони виражають внутрішнє налаштування, однак не містять у своєму змістовому навантаженні не тільки заклик до дій, а й особистісної участі, власного переживання страждань іншого. *Compassion*, натомість, має дещо інший змістовий відтінок. Цей термін виражає не тільки згоду з масштабами страждання іншого, а й переймання його страждання на себе.

Проблеми соціально-політичної орієнтації, вирішення яких Й.Б. Метц намагався досягнути своєю концепцією, на його думку спричинені загальною релігійною кризою. Проблеми релігійності в німецькомовному просторі зазвичай окреслюють як "Kirchenkrise" (криза Церкви). Й.Б. Метц відмовився від такого означення. У своїй прощальній лекції у Мюнстерському університеті у 1993 році він використав термін "Gotteskrise" (криза Бога). Цим словосполученням богослов виражав свої спостереження, з яких випливає, що сучасна європейська культура сприймає релігію, але релігію як систему світоглядних, філософських, моральних і цивілізаційних цінностей; вона сприймає і Церкву, але Церкву як організацію однодумців, сконцентрованих навколо світоглядної системи. При цьому не сприймається Бог. Без Нього релігія і Церква втрачають свій стрижень. Вони перетворюються у систему поглядів та клуб однодумців, в якому немає особистісного спілкування і поклику до трансцендентного.

Важливою сторінкою свіддї католицького богослов'я і соціальних проблем став розвиток богословських поглядів соціального скерування. Соціальні проблеми стали центральними для богословів, особливо, в час Другого Рейху. Фундатором соціально-політичного напрямку богослов'я став єпископ Майнцу Вільгельм Еммануель барон фон Кеттелер. Користаючись своїм становищем у Церкві та дворянським походженням, він став подвижником захисту робітників, за що й отримав народний титул "Arbeitsbischof" (єпископ робітників). Соціально-пастирська праця В.Е. фон Кеттелера йшли в парі з початком соціальної доктрини Католицької Церкви та відзначення в ній ролі захисту робітників, початок чого поклав автор енцикліки "Rerum Novarum" (1891 р.), Папа Лев XIII, "стурбований "робітничим питанням", тією скрутою, в якій опинився промисловий пролетаріат" [97, 192]. Захист знедолених – майже сімейна традиція барона фон Кеттелера: його внучатий племінник Кардинал Клеменс Август граф фон Гален, єпископ Мюнстера, ввійшов в історію як сміливий борець проти націонал-соціалізму [153, 2], за що був у 2005 році беатифікований Папою Венедиктом XVI.

Падіння Німецької імперії у 1918 році та початок політичного хаосу Ваймарської республіки дали підставу для розвитку християнських рухів пацифістського скерування. З'являлися численні католицькі громадські організації, які пропагували ідею миру і роззброєння. Серед них найвпливовішим був Союз миру німецьких католиків, який діяв протягом двох фаз: перша у 1919-1933 роках і друга у 1945-1951 роках. Саме в цих об'єднаннях зростала популярність соціалістичних ідей та з'являлися спроби поєднати католицизм з соціалізмом та марксизмом. Соціалістичні віяння в католицьких громадських утвореннях отримали назву "Linkskatholizismus" (лівий католицизм). Термін є копією французького словосполучення "catholiques de gauche", яким у Франції окреслювали аналогічну дійсність, ще задовго до її появи в німецькомовному просторі. Найяскравішим виявом спроб поєднання католицизму і соціалізму став Союз католицьких соціалістів, який у

1929-1930 роках видавав часопис "Rotes Blatt". Серед таких рухів почав свою діяльність Вальтер Діркс, який працював секретарем Романо Гуардіні. Політична активність католиків-соціалістів вилилася у створення в 1918 році Християнсько-соціальної партії імперії, яка у 1920-1925 роках діяла під назвою Християнсько-соціальної партії, а згодом, до 1933, як Партія робітників і селян Німеччини.

У 20-х і 30-х роках в Німеччині та Австрії з'являлися також католицькі і протестантські об'єднання (переважно молодіжні), які толерували або й підтримували націоналістські переконання. З розвитком націонал-соціалізму під проводом Адольфа Гітлера ці рухи втратили свою актуальність, оскільки часто потрапляли під заборону єпархіальних єпископів. Серед учасників таких рухів був і Кардинал Теодор Іннітцер, віденський архієпископ у 1932-1955 роках.

Після Другої Світової війни ситуація з політично-соціальною орієнтацією католиків кардинально міняється. Серед католиків нацистські настрої відмерли повністю, а комунізм і соціалізм відчували величезне неприйняття Церквою. Так Католицька Церква у країнах німецької мови повністю відмежувалася від політики, проте ще більше заангажувалася в соціальну роботу. Зникли не тільки "ліві католики", а й сам термін "Linkskatholizismus" змінив своє значення. Сьогодні ним окреслюють католицьких богословів, які захопилися модерністськими та ліберальними ідеями і в деяких питаннях є проблемними для офіційної католицької доктрини. Прикладом сучасного "лівого католика", який не має відношення до політики, проте зветься цим поняттям у його новому значенні, є Ганс Кюнг. На противагу їм, католицьких богословів традиційного толку почали називати "правими католиками", тобто словосполученням взятим з французького аналогу "catholiques à droite".

Підсумовуючи аналіз політично-соціальних систем в католицькому богослов'ї й у житті Церкви, можна вивести кілька висновків. Поняття політичної теології має древню історію, протягом якої воно кількаразово змінювало своє

значення. Перше значення сформувалося ще в римській античності і первісно це поняття означало релігійний культ, легітимізований імператорським урядом визначений як необхідний для усіх громадян релігійний мінімум. Політична теологія відрізнялася від міфічної, тобто від простонародної, до якої держава, за умови її несуперечності державній релігійній політиці, зазвичай не втручалася. Також політична теологія різнилася від природної, тобто від філософського осмислення релігійної проблеми.

У середньовіччі політична теологія переросла в модель співіснування та співпраці Церкви і держави та ідейне обґрунтування їхніх відносин. Середньовічні християни розробили дві теорії, за допомогою яких пояснювали природу церковно-державних відносин. Перша – це теорія симфонії Церкви і держави, яка вкоренилася у Східній Європі. В її основі лежить думка про те, що оскільки людина є безроздільним поєднанням душі і тіла, які мають відмінні сутності, то й опіка за цими двома елементами людини повинна здійснюватися двома різними інстанціями: душею опікується Церква, а тілом – держава. Однак вони обоє повинні між собою тісно співпрацювати і перебувати у нерозривному зв'язку, аналогічно до того, як душа і тіло в людині становлять нероздільну єдність. Друга модель – теорія двох мечів, яка лягла в основу західно-європейської традиції відносин Церкви і держави. За цією теорією Христос залишив своєму вікарію – Папі Римському – два мечі, тобто два типи влади: духовну і світську. Папа меч духовної влади залишає собі, а меч світської влади передає світським монархам. Звідси й традиція коронації католицьких монархів, яка здійснюється або особисто Папою, або ним уповноваженим легатом.

Відродження політичної теології відбулося у напрацюваннях К. Шмітта і Л. Штрауса. Ці мислителі під поєднанням релігії і політики вбачали шанс відродження традиційних державних утворень. Іншими словами: вони прагнули побудувати ідеальне суспільство, в якому релігія повинна би відігравати роль міцного ідеологічного фундаменту. Ціллю в

їхніх концепціях була політика, а релігія – тільки засіб досягнення цієї мети. Згадані мислителі не уявляли собі міцної держави без релігії, яка єдина може забезпечити високий рівень моралі, обґрунтування ціннісних ідеалів та збереження традицій.

Політичні зміни в німецькомовних країнах стимулювали розвиток католицьких громадських утворень та рухів, які в більшості схилялися до соціалістичного вектора розвитку. Такі рухи почали своє існування з моменту утворення Німецької імперії 1871 року, успішно розвивалися в період Ваймарської республіки та зазнали переслідувань в час нацистського панування в Центральній Європі. Після Другої Світової війни рухи католиків-соціалістів, як і релігійні об'єднання націонал-соціалістичного спрямування, зникають, оскільки зазнають несхвалення Церкви.

Найяскравішим різновидом політичної теології стала концепція Й.Б. Метца, яка формувалася не як політична ідеологія, а як богословський наголос на християнській соціальній духовності. Для нової політичної теології ціллю була не політика, а духовність. Прихильники цього напрямку богослов'я наголошували на важливості вираження в соціальному житті глибинних засад християнської духовності і вбачали проблеми сучасного суспільства у кризі духовності, наслідком якої є моральна, світоглядна і соціальна кризи.

4.2. Реакція католицького богослов'я на соціальні проблеми

Богословсько-філософська дискусія в Католицькій Церкві охопила всі царини життя людини. Серед них особливе місце зайняло соціальне вчення Церкви як спроба християнства дати відповідь на соціальні проблеми. Християнська соціальна доктрина не тотожна політичним ідеям, які визрівали в християнстві, хоч і перебуває з ними у тісному зв'язку. Протягом двохтисячолітньої історії християнства Церква перебувала із знедоленим людом. Першими християнами, які проводили

свої молитовні зібрання в римських катакомбах і на окраїнах імперських міст, були раби, бідні та знедолені. Медіоланський едикт імператора Константина Великого кардинально змінив ситуацію. З'явилися багаті християни, які займали високі соціальні становища. Як наслідок, з'явилася впливова ієрархія, голос якої був чутним у вищих прошарках суспільства. Середньовічна Церква часто описується в науковій і науково-популярній літературі як впливовий соціальний інститут, який володів значними статками та політичними впливами. Однак, це лише одна сторона медалі. Погляд дослідників з незрозумілих причин не охоплює ту величезну частину Церкви, яка не мала статків і влади, і яка перебувала на маргінесі суспільного життя. Більшість середньовічного духовенства виконувало своє пастирське служіння в сільських, або бідних міських парафіях, де священники перебували в епіцентрі соціальних проблем своєї пастви.

Проголошена Христом заповідь любові до ближнього постійно стимулювала духовенство замислюватись над можливостями допомоги нужденним та організації соціального суспільства. Саме Церкві належать ініціативи по організації сиротинців, будинків опіки літніх людей, лікарень, божевільень тощо. Середньовічні феодали звертали мало уваги на соціальну сферу та опіку над бідними. Протестом проти відсутності державної уваги до соціальних питань було виникнення жезручих монаших орденів, які підняли проблему бідності у середньовічному суспільстві на рівень найбільш кричущої теми. Однак, соціальна діяльність Церкви не мала характеру доктрини. Духовенство і миряни застосовували для вирішення соціальних проблем радше практичну роботу, не теоретизуючи цю проблему. Суспільні дискусії, які велися серед церковників торкалися політичних проблем – відносин Папи і світських монархів, питання співвідношення природного права і статусу королів тощо –, але не соціальних проблем.

Соціальні питання відображалися також на рівні християнської духовності. Богослови всіх християнських

конфесій і обрядів приділяли багато уваги допомозі бідним і потребуючим. Ця тема зайняла чільне місце в проповідях і хрещальних катехизах Отців Церкви. Середньовічні проповідники включили до катехизмової частини (стислого тезового викладу основ віри і заповідей) "Сім добрих діл для тіла", до яких увійшли: 1) Голодного нагодувати, 2) Спрагненого напоїти, 3) Нагого зодягнути, 4) Подорожнього в дім прийняти, 5) Недужому послужити, 6) В'язня відвідати, 7) Померлого похоронити. Ці церковні приписи стали основою для поведінки християн у відношенні до ближніх.

Перші богословські дискусії на тему соціального життя, як і початки формування соціальної доктрини Церкви, з'явилися у ХІХ столітті. На цей період припадає діяльність майнцького єпископа Вільгельма Еммануеля барона фон Кеттелера, який став піонером соціальної роботи в Німеччині. Практична діяльність Церкви в період, коли суспільство змінювало свої звичні та усталені форми життя, коли науково-технічна революція привела до зменшення робочих місць, а інтенсивний розвиток виробництва збільшив різницю між багатими і бідними, почала переходити на теоретичний рівень. Справ милосердя в умовах зросту соціальної нерівності виявилось недостатньо. Потрібно було докорінно змінювати ситуацію: формувати соціальне законодавство, творити відповідний світогляд, шукати шляхів консолідації суспільства, переглядати усталені норми суспільного життя. Вирішення цих проблем годі було сподіватися від державної влади європейських країн, від влади, яка складалася із заможних буржуа, залишків старої придворної аристократії та політичної номенклатури, зайнятої утвердженням соціальних відносин, що склалися. Усім їм дана ситуація була економічно вигідною. Єдине, що могло турбувати можновладців на етапі формування капіталізму, це – зменшення ризику народних повстань і зміни політичного ладу. Міжнародні зустрічі та парламентські дискусії мало уваги приділяли соціальним питанням. Цю місію в Західній Європі перейняла на себе

Католицька Церква, яка запропонувала свої шляхи виходу із ситуації.

Виходами, запропонованими Церквою, було соціальне вчення, яке розгорталося передовсім в офіційних документах Церкви. Духовенство мало у своїх руках вагомий важелі впливу – храмову катедру, яка в деяких умовах перетворювалася на громадську трибуну, з якої лунало не тільки слово про Царство Небесне, а й про земний рай. Церква могла звертатися до людей як духовний авторитет. Після політично-філософської дискусії Нового часу, коли зникло поняття католицького монарха, а Церква і держава чітко розмежували свої функції, коли державна влада більше не відчувала себе ставленицею Церкви, а монархи ігнорували середньовічне уявлення про меч світської влади, який вони отримують від Папи як Вікарія Христа, коли імператор французів Наполен I Бонапарт у 1804 році коронував себе і свою дружину Жозефіну Богарне сам, не дозволивши зробити це Папі Пію VII, а Вільгельм I Гогенцоллерн сам коронував себе на німецького імператора у Версалі 1871 року, Церква більше не мала можливостей політичного впливу на державу, як це було, до прикладу, у випадку Папи Григорія VII та імператора Генріха IV в XI столітті. Однак Церква мала можливість промовляти до сердець своїх вірних, закликати їх до наслідування Христа як у духовному плані, так і в соціальному служінні.

Основний поштовх для розвитку соціальної доктрини Церкви дали "соціальні енцикліки". Від кінця XIX до початку XXI століття було оприлюднено дев'ять папських енциклік, присвячених соціальним проблемам, а саме "Rerum Novarum" 1891 року Папи Лева XIII, "Quadragesimo Anno" 1931 року Папи Пія XI, "Mater et Magistra" 1961 року Папи Івана XXIII, "Pacem in terris" 1963 року Папи Івана XXIII, "Populorum Progressio" 1967 року Папи Павла VI, "Laborem exercens" 1981 року Папи Івана-Павла II, "Sollicitudo Rei Socialis" 1987 року Папи Івана-Павла II, "Centesimus Annus" 1991 року Папи Івана-Павла II та "Caritas in veritate" 2009 року Папи Венедикта XVI.

Енцикліка "Rerum Novarum" ("Про нові речі") отримала прізвисько "матір соціальних енциклік", оскільки була першою у своєму роді та відкрила важливу для соціального життя тему. Папа Лев XIII звертав увагу на те, що християнський світ зазнав докорінних суспільних змін, які вимагають нового переосмислення життя соціальної дійсності. Він ставив собі за ціль спростування "хибних учень про політичну владу, про людську свободу, про державний устрій та схожих предметів" та зробив темою свого звернення "робітниче питання" [220]. Понтифік намагався відчутити дух новизни, який був принесений новою епохою. Енцикліка містить кілька цікавих ідей. Папа почав свій аналіз ситуації з критики соціалізму, який у тогочасному суспільстві швидко набирив обертів. Відмова від приватної власності та формування моделі спільного використання матеріальних благ принижує робітника, позбавляючи його гідної винагороди за його працю. Спільна власність викорінює працьовитість і старанність. Оскільки винагорода стимулює до якісної праці, то її відсутність знищить прагнення людей працювати. Комуністична ідея, на думку Лева XIII, суперечить справедливості і природному закону. Кожна людина має право на адекватну нагороду за свою працю, а з цього випливає її право на володіння приватною власністю. Заперечення приватної власності тягне за собою втрату родинами власної автономії і їх розчинення в державі. Папа вважав неприпустимим все, що руйнує цінність сім'ї. Оскільки сім'я історично та онтологічно старша за державу, вона повинна бути юридично первинною, а добро держави повинно поступатися добру родини.

Осудивши соціалізм як доктрину, що суперечить природному праву і християнським звичаям, понтифік висловив своє бачення вирішення проблеми. Його шлях до організації доброго суспільства пролягає через взаємне міжкласове визнання гідності і честі. Папа осуджує бунти і повстання, оскільки вони роблять бідних ще біднішими, а кризи ще гострішими. Робітники повинні віддано і старанно працювати та шанувати своїх роботодавців. У відносинах роботодавців і

робітників повинні панувати солідарність, мир та єдність. Від роботодавців Папа вимагає шанобливого ставлення до робітників. Він вважав аморальним розцінювання робітника як засіб власного збагачення, або як чисто фізичний ресурс. Папа звернув увагу, що при розподілі праці необхідно зважати на вік, стать та можливості працівників. Характер відносин роботодавця і робітника повинен визначатися соціальною справедливістю. Цей термін був впроваджений Левом XIII і отримав після нього широке застосування в католицькому соціальному вченні та соціальній етиці.

Енцикліка "Quadragesimo Anno" ("В сороковий рік") продовжує традицію "матері соціальних енциклік" і присвячена сороковій річниці її оприлюднення. Перший розділ енцикліки присвячений вшануванню заслуг її попередниці. Інші розділи розглядають насущні соціальні проблеми. Папа Пій XI аналізував проблему власності та ствердив природність приватної власності, однак наголошував на обов'язках, які породжуються приватною власністю. Він вказував на обов'язки держави в контексті приватної власності та необхідність правильного використання надходжень. Особливу увагу понтифіка притягувала проблема співвідношення капіталу і праці. Вони не можуть бути розмежованими, оскільки праця породжує капітал, а тому мусить бути ним винагороджена. Адекватне співвідношення капіталу і праці повинно породити розпролетаризацію пролетаріату. Папа також аналізує поняття справедливої зарплатні, на визначення якої впливає прожиткова необхідність сім'ї робітника, спроможності роботодавця та загальні звичаї.

У сімдесяту річницю від проголошення енцикліки "Rerum Novarum" Папа Іван XXIII у 1961 році видав енцикліку "Mater et Magistra" ("Матір і вчителька"). Самою назвою документа Папа наголосив на тому, що Церква є матір'ю і вчителькою для народів і держав. Папа вказує, що за період від першої соціальної енцикліки людська цивілізація значно прогресувала: з'явилися значні науково-технічні досягнення, які дозволили людям звільнитися від важкої фізичної праці та

дозволили піднятися на новий рівень промислового розвитку. Однак попри ці позитиви досягнення в науці і техніці несуть в собі небезпеки для людської свободи. На переконання понтифіка, завданням держави є турбота про людську свободу. Людині притаманно бути членом суспільства. В умовах технічного прогресу соціалізація може перетворитися в детермінізм та нівелювання свободи. Папа наголошував на необхідності ретельного стеження за тим, щоби усуспільнення відбувалося на засадах свободи, оскільки справжнє суспільство повинно ґрунтуватися на любові. Папа писав про необхідність державного регулювання економічних процесів. Ідеї державного економічного регулювання на початку і в середині ХХ століття були популярними. В той час у світовій економічній теорії відзначається занепад ідей класичного лібералізму, популярності якому надали представники Австрійської економічної школи Людвіг фон Мізес та нобелівський лауреат Фрідріх Август фон Гаяк. Їхнім основним опонентом стала Лондонська економічна школа на чолі з бароном Джоном Мейнардом Кейнсом, який в основу своєї теорії поклав принцип державного регулювання економічних процесів. Практичні основи такого регулювання сформував 32-ий президент США Франклін Делано Рузвельт. На відміну від Дж. Кейнса та Ф. Рузвельта, Папа Іван ХХІІІ не закликав до державного регулювання процесів, пов'язаних з обігом грошових чи товарних мас, або контролем виробництва і торгівлі. Понтифік був переконаний, що держава повинна застосовувати засоби контролю задля збереження свободи людини.

Іван ХХІІІ концентрував свою увагу не тільки на духовній оцінці соціальних проблем, а й серйозно розглядав практичні та економічні питання. Серед іншого він закликав робітників викупувувати акції підприємств, на яких вони працюють. Такі кроки здатні забезпечити свободу робітників та підвищити якість праці, а це сприятиме мікроекономічному розвитку підприємства та макроекономічному розвитку держави. Понтифік застосував також принцип державного втручання в економічні процеси і до сільського господарства.

В умовах наростання ваги промислового виробництва він не бачив інших методів вирішення проблем селян, як тільки державна підтримка, яка повинна виражатися в дотаціях, дешевому кредитуванні, регулюванні цін та диференціації оподаткування. Ці заходи сьогодні активно діють у країнах Євросоюзу. Принцип любові повинен бути основою не тільки для економічних систем в рамках однієї держави, а й міждержавних відносин. Багаті країни, в яких наявний надлишок продовольства, повинні надавати гуманітарну допомогу голодуючим країнам. Проте ця допомога повинна бути вільною від колоніальних зазіхань. Папа також закликав християн до політичної активності. На його переконання така активність здатна звільнити народи від тиранії.

Останньою енциклікою Папи Івана XXIII була "Pacem in terris" ("Мир на землі") [182]. Її темою став мир у світі. За час свого недовготривалого, але надзвичайно плідного понтифікату, Папа неодноразово звертався до цієї теми у своїх проповідях та промовах. Енцикліка стала наче підсумком тривалого обмірковування поставленої проблеми. Лейтмотивом енцикліки стало її перше речення: "Мир на землі, якого у всі часи прагнуть люди, може бути установлений і зміцнений тільки при повному дотриманні порядку, створеного Богом" [182, 18]. З порядку, встановленого Богом, понтифік виводить порядок, який повинен панувати посеред людей, а цей порядок включає в себе права і обов'язки людей. До основних прав людини належать право на життя, на фізичну недоторканність, на основні засоби для існування, на допомогу в час особливої потреби, на освіту і на особистісне утвердження. Реалізація основних людських прав уможливується через відношення: людей між собою; людина – держава; держави між собою; люди – держави, з одного боку, і загальнолюдське суспільство, з іншого. Відношення людей між собою визначається через повагу до робітників і відсутністю експлуатації, присутністю жінок в суспільному житті та такій побудові суспільства, при якій зникають відчуття національної зверхності. Відносини між людьми і державним урядом визначаються дотриманням

прав людини, конституційним обґрунтуванням прав людини, відсутністю домінування багатой меншості. Відносини між державами, на думку Івана XXIII, повинні регулюватися прагненням миру, яке в епоху атомної зброї набирає особливої ваги.

Папа Павло VI, який замінив на апостольському престолі Івана XXIII, продовжив соціальну тему в енцикліці 1967 року "Populorum Progressio" ("Розвиток народів"). Темою цього апостольського звернення вперше стали не внутрішньо-національні соціальні проблеми, а міжнародна економічна ситуація. Папа звернув увагу на різочі відмінності в економічному розвитку багатих і бідних країн. В цих відмінностях він вбачав не тільки труднощі виживання окремих народів, а й серйозну небезпеку для збереження миру у світі. Папа Павло VI розпочав свій понтифікат під час Другого Ватиканського Собору, тобто саме тоді, коли в Римі були зібрані єпископи з усього світу. Це дало йому можливість у безпосередньому спілкуванні з представниками Церкви усіх континентів побачити проблеми навіть тих народів, долею яких європейці не дуже цікавилися. Проблема бідності деяких країн неодноразово піднімалася під час Собору, особливо в затяжних позасесійних бесідах.

1981 року Папа Іван-Павло II оприлюднив енцикліку "Laborem exercens" ("Здійснюючи працю"), яку понтифік приурочив до 90-ліття першої соціальної енцикліки "Rerum Novarum". Понтифік надав своїй соціальній концепції гуманістичного характеру. Він наголошував на перевазі людини як суб'єкта праці над капіталом. Людина не може бути зведеною до засобів виробництва; вона є цінністю в собі. Папа відстоював приватну власність та критикував комуністичний тоталітаризм, запеклим ворогом якого він став ще під час свого пастирювання у Польщі. Папа закликав до створення профспілок. Найдієвішим прикладом професійних об'єднань для Івана-Павла II була заснована у 1980 році Лехом Валенсою Незалежна самоуправна профспілка "Solidarność". Робітник постає в

енцикліці особливою цінністю. Папа представляє Христа і апостолів як працівників.

У 1987 році Папа Іван-Павло II продовжив соціальну тематику в енцикліці "Sollicitudo Rei Socialis" ("Турбота про соціальні речі"). В цій енцикліці Папа висловив свою стурбованість проблемами країн, що розвиваються. Протягом свого понтифікату, який був після Апостола Петра найдовшим в історії Католицької Церкви. Підсумком соціальної активності Папи Івана-Павла II стала енцикліка "Centesimus Annus" ("Сто років") 1991 року, приурочена сотій річниці енцикліки "Rerum Novarum".

Важливе місце серед соціальних енциклік зайняв документ Папи Венедикта XVI 2009 року "Caritas in veritate" ("Любов у істині"). В шести розділах енцикліки Папа розглянув низку проблем, а саме розвиток людини в наш час, економічний розвиток та цивілізаційне суспільство, розвиток народів, прав і обов'язків, спільні зусилля загальнолюдської родини, розвиток народів і техніки.

Католицьке соціальне вчення ґрунтується на трьох основних принципах: особистість (уявлення про людину, при якому людина і її гідність ставиться на п'єдестал цінностей), солідарність (соціальний принцип спільного людського буття), субсидіарність (соціальний принцип відповідальності та самопомогти суспільних одиниць, при якому суспільні утворення вищого рівня втручаються у справи суспільних утворень нижчого рівня лише тоді, коли останні неспроможні самі собі допомогти).

Принцип поваги до особистості виходить з того, що кожна людина є неповторною та індивідуальною. З цього випливає, що людина не може бути підігнаною до якогось стандарту. Вона не може бути зведеною до елементу системи. Гідності людини повинні бути ціллію життя суспільства, а не засобом досягнення. Цими сентенціями католицька соціальна доктрина висловила своє неприйняття будь-якого тоталітарного режиму. XX століття витворило кілька тираній: комунізм, який вкоренився на Сході Європи, в країнах Далекого Сходу

та деяких країнах Латинської Америки і Африки, німецький націонал-соціалізм та італійський фашизм, який протягом десятиліття паразитував у всій Європі, а також низка менших диктатур найрізноманітніших політичних кшталтів у різних країнах світу. Тисячі жертв та абсолютне нівелювання людської гідності в процесі встановлення та утвердження цих диктатур підсилюють актуальність заклику Церкви до захисту людської гідності. При цьому Церква наголошує на соціальній природі людини. Притаманна людському духові соціалізація визначає структуру людської природи. Вона суперечить не тільки соціалізму, який нівелює людську особистість, а й лібералізму, який виносить людину поза суспільство та не дозволяє їй розвиватися як суспільній істоті.

Слово "лібералізм" походить від латинського "liber" (вільний). Тит Лівій вживає це слово у своїй "Історії Риму від заснування міста", де він описує боротьбу за свободу між плебеями та патриціями. Також його згадує Марк Аврелій у Роздумах, коли пише про рівноправність у державі. Відродилось це поняття в епоху Просвітництва. У слов'янські мови термін "лібералізм" перейшов у XVIII ст. від французького "liberalisme" з негативним значенням вільнодумства. Принципи лібералізму ожили після Американської війни за незалежність та створення Конституції. Такі ж принципи ставились при Великій Французькій революції. Першими вжили цей термін на окреслення політичного світогляду автори іспанської конституції 1812 році. Первинними принципами лібералізму були думки про те, що всі права повинні знаходитись в руках людей, а держава повинна лише обороняти ті права. Згодом лібералізм розширився у різні галузі, і становить сьогодні різні, інколи конфліктуючі, напрямки. Лібералізм в політиці виявився у ствердженні прав індивідів. Кожен краще знає, що йому потрібно, і не мусить повністю покорятися монарху. Будучи вільними, люди створюють суспільний договір, який є підставою держави для захисту прав індивідумів. Тут лібералізм пов'язаний з демократією.

В економіці лібералізм виявився у принципах вільного приватного підприємництва, захисту приватної власності, невтручання держави в економіку (ринкова економіка). Так лібералізм поєднується з капіталізмом. В культурі лібералізм виявився в ідеях невтручання в особисте життя індивідуумів. Це мало негативні наслідки сексуальної розбещеності, абортів, евтаназії тощо. Якщо в політиці, економіці і культурі лібералізм проявився через негативні права (невтручання), то соціальними проявами лібералізму були позитивні права: однакове право для всіх, яке повинна забезпечити держава, на освіту, медицину, отримання інформації, право голосу тощо. Братній чи фратернітарний лібералізм відстоював права різних народів на свободу і рівноправність на міжнародній арені. Братній лібералізм розвинувся у боротьбі проти колонізації в післявоєнний період. Лібералізм виник в епоху Гуманізму на тлі боротьби проти абсолютизму та клерикалізму. Виявом розвитку лібералізму була Славна революція (Glorious Revolution, 1688), в результаті якої з британського престолу був усунений Яків II Стюарт, і коронований Вільгельм III Оранський. Плодом Славної революції був Білл про права (Bill of Rights, 1689), який обмежував владу короля, та захищав права громадян. Таким чином закон ставився понад монарха, а не монарх над законом.

Ідейним предтечею лібералізму вважається Джон Локк, який у творі "Два трактати про правління" сформував два основні принципи лібералізму: економічна свобода, як право на приватну власність, та інтелектуальну свободу, включаючи свободу совісті. Він також висловив думки про підставові права, які стали підставою формування концепції прав людини. Вступаючи в державу, громадяни відмовляються від частини своїх прав на користь суспільства, укладаючи суспільний договір. В континентальній філософії ідеї рівності і свободи сформував Шарль-Луї де Монтеск'є. Йому належать ідеї розподілу влади (законодавча, виконавча і судова) та федералізму. В Просвітництві Вольтер пропагував конституційну монархію, а Жан-Жак Руссо розвинув ідею природної

свободи та суспільного договору. Але ці ідеї залишалися лише теорією. Першим втіленням їх у життя стала Конституція США (1787), яка унеможливила одноособову владу, і ствердила владу індивіда. Її ідеологами були Томас Пейн, Томас Джефферсон та Джон Адамс. Іншою спробою реалізації лібералізму стала Велика Французька революція (1789) та прийнята народними зборами "Декларація прав людини і громадянина" (1789). Все ж у Франції ліберальні ідеї не встояли. Слабкість уряду спричинила прихід до влади партії якобінців на чолі з Максиміліаном Робесп'єром, яка розгорнула масовий терор та знищила демократію. Прихід до влади Наполеона I Бонапарта та його війни поширили французькі ідеї по Європі та Латинській Америці.

Первинно лібералізм був антитезою до демократії. Лібералізм вважає основою вільного індивіда, власника приватної власності, а демократія – народ, який керує державою. Первинна редакція американської конституції була виявом лібералізму, а не демократії. Це виявилось у виборчому праві на підставі майнового цензу. Натомість ідеї демократії пропагував Авраам Лінкольн, який вів жорстку боротьбу з лібералізмом. Примирення лібералізму та демократії відбулося завдяки праці Алексиса де Токвіля "Демократія в Америці" (1835), в якій він доводив, що власна свобода не суперечить свободі загалу. А. де Токвіль пропагував ліберальну демократію. Французька революція 1835 року та захоплення влади Наполеоном III у 1835 році довела необхідність поєднання особистої свободи з народовладдям. Демократи-радикали, які не погоджувались зі синтезом демократії та лібералізму, витворили поняття соціальної демократії на противагу ліберальній демократії. В самому лібералізмі теж не всі годилися з демократизацією. Так, в кінці XIX ст. відбувся розподіл на економічний лібералізм та соціальний лібералізм. Економічний ставив на перший план блага індивідуума, а соціальний – соціуму.

У XX ст. виникли ще два соціальні устрої: комунізм та фашизм, які характеризувались тоталітарністю. Перший ставив на перший план благо маси, а другий – благо вибраної нації.

Сьогодні лібералізм є основною ідеологією у світі. В рамках економічного лібералізму утворились різні напрямки неолібералізму, плодом яких були, наприклад, реформи баронеси Маргарет Тетчер.

Католицька соціальна доктрина проголошує першість людини: суспільство існує для людини, а не людина для суспільства. Саме тому суспільство повинно бути так організованим, щоби кожен мав можливість реалізовувати в об'єднаннях людей власні потреби і цінності. Здорове суспільство вимагає права існування сім'ї як найменшої та найміцнішої соціальної одиниці, в якій кожна людина отримує можливість передавати наступним поколінням мораль і релігійну віру. Громадські об'єднання необхідні для повної реалізації особистості, об'єднуючи людей за принципом єдності та спільності поглядів.

Католицьке соціальне вчення стало реакцією Церкви на численні соціальні проблеми, викликані політично-економічними змінами ХІХ-ХХ століть. Науково-технічна революція призвела до вагомих соціальних пертурбацій: економічний акцент перенісся з сільського господарства та ремісництва на фабрично-заводське виробництво. Машини почали замінювати ручну працю, а це, у свою чергу, зменшило потребу в робочій силі та викликало безробіття. Маса населення, які почали гуртуватися навколо великих підприємств в пошуках засобів проживання, не зуміли знайти роботу і прожиток для своїх родин. З одного боку, такі зміни перегорнули сторінку історії, яка описувала кріпацтво, а з іншого, витворили нові проблеми, які вимагали негайної суспільної реакції. ХХ століття додало до цієї проблеми дві світові війни, повсюдні революції, встановлення диктатур та боротьбу за права людини і громадянина. В цих умовах своє слово промовила й Церква.

Джерелом католицького соціального вчення, як і будь-якого церковного вчення, є Святе Письмо. В основі соціальної доктрини лежить християнська заповідь любові до ближнього, на якій Христос ґрунтував християнську соціальну етику. Католицьке соціальне вчення стало доктриною на межі

богослов'я та соціальної філософії. Воно є системою, базованою також на здоровому глузді та логічних аргументах. Однак соціальна доктрина не належить до правила віри, тобто до догматів віровчення, визнання яких є необхідним для того, щоби звати себе католиком. Саме тому воно лягло в основу соціальної орієнтації навіть некатоліків.

Принцип солідарності, який став одним із основоположних у католицькому соціальному вченні, визначає відносини між особою та суспільством. Він є виразником християнської заповіді любові до ближнього. Кожна людина несе відповідальність за блага ближнього. Суспільство покликане уможливити щасливе життя кожного. Як наслідок, кожен член суспільства несе відповідальність за все людство, за суспільство, членом якого він є. Водночас суспільство існує не заради самого себе. Воно повинно нести відповідальність за кожного із своїх членів. Самотнє існування суперечить поставленим перед людством цілям спільного щастя і природі людини як соціальній істоті. Суспільство несе відповідальність за життя і розвиток кожної особистості. Це можливе тільки на основі загальної суспільної солідарності, яка дарує кожній людині можливість перебування у соціальному об'єднанні як у спільноті рівних та взаємовідповідальних осіб.

Солідарність між членами суспільства дає можливість встановити соціальну справедливість як суспільну чесноту, яка визначає природу об'єднання Божого люду. Поняття справедливості опинилося в центрі соціальної етики ще в античній філософії. Зокрема Платон ґрунтував свою етику на вченні про чесноти, які згодом були названі кардинальними або моральними, і під тими назвами увійшли до католицького катехизму. Платон розділяв людську душу на три частини: розумна, смілива та прагнуча. Кожна з них покликана осягти свою чесноту. Для розумної частини душі чеснотою є мудрість (σοφία, sapientia), для сміливої – мужність (ἀνδρεία, fortitudo), а для прагнучої – поміркованість (σφροσύνη, temperantia). Якщо три частини душі є опанованими чеснотами, тоді людина стає справедливою, бо вона бачить і ставиться до всього

справедливо. Так три чесноти єднаються в четвертій – справедливості (δικαιοσύνη, iustitia). Слово "справедливість" має два значення: справедливість згідно закону, яка відноситься до захисту прав і свобод кожного в межах закону; вища справедливість, яка не походить від закону, але на якій повинно базуватися все законодавство. За Платоном справедливість є таким устроєм, в якому кожен може реалізувати свої природні властивості. Тому держава повинна будуватися на таких принципах, де кожен може самореалізуватися. Аристотель теж підтримує думку, що справедливо, коли кожен займає в суспільстві ту роль, до якої він найкраще надається. Але він розуміє справедливість як детермінацію. Тому рабство теж є справедливістю для тих, хто надається лише бути рабом. Стоїки розвинули вчення про розумні начала всього світу. Для них справедливо те, що розумно. Розуміння справедливості Середньовіччя заклав св. Августин у вченні про Місто Боже. Реалізацією справедливості може бути лише християнська держава. Ці ідеї розвинув і св. Тома Аквінський, розвинувши поняття "lex aeterna", "lex humana", "lex divina" і "lex naturalis". Новий Час приніс повністю нову ідею справедливості. Якщо попередні епохи будували поняття справедливості на вічному розумі, то ця епоха виходила з поняття людського розуму.

З поняття справедливості в соціальній доктрині Церкви сформувалася пошана до прав людини. Права людини виражають мінімальний набір життєвих благ в громадянсько-політичній та соціально-економічній сферах. Права людини ґрунтуються на індивідуалістичних вартостях. Вони захищають меншість та індивідуум від тиску більшості: держави, нації, класу тощо. До початку Нового часу вважалося, що загальноприйнята форма поведінки є єдиноправильною. Ті, хто не підкорялися загальним правилам, підлягали перевихованню. Носії чужих традицій в суспільство не приймалися. Перші елементи прав людини з'явилися ще в Середньовіччі, а саме у Великій хартії вольностей, яка була прийнята в Англії в 1215 році. Згідно неї король не мав права

накладати на вільних громадян додаткові податки без їхньої згоди, та позбавляти їх власності без рішення суду. Але цими правами могли скористатись лише невелика кількість англійців (селяни та робітники не вважались вільними).

Права людини в більш сучасній формі сформувались в XVI-XVIII ст., в період боротьби парламентів з королівською владою. Серед прав, в першу чергу, відстоювалось право на свободу совісті. Це право було вперше узаконене в Нантському едикті (Франція, 1598), за яким гугеноти отримали право вільно сповідувати свою віру. З XVII ст. провідну роль у розробці прав людини знову відіграла Англія. Тут були прийняті ряд законів, які унезалежнювали громадян від короля та уряду. Філософське підґрунтя прав людини дав Джон Локк у своїй концепції природних прав. В епоху Просвітництва відхилення від суспільних норм почали вважати не проблемою, а виявом особистості. Новим етапом розвитку ідеї прав людини стали американська війна за незалежність та Велика французька революція. Протягом одного століття з'явилися кілька документів, які фіксували права людини: "Декларація незалежності США" (1776), "Декларація прав людини і громадянина" (Франція, 1789) та "Білл про права" (Англія, 1689). У XVII-XVIII ст., коли формувалась концепція прав людини, їх носіями вважали чоловіків-європейців з відповідним майновим цензом. В XIX-XX ст. був зліквідований майновий ценз. Носіями прав були проголошені всі. Загально-людським документом про права людини стала Загальна Декларація прав людини, прийнята Генеральною Асамблеєю ООН 10 грудня 1948 р. Вона відображає ідеї природних прав, які зародились ще в XVII ст.: "Всі люди народжуються вільними рівними по своїй гідності і правах".

На підставі Декларації ООН були прийняті Міжнародний пакт про економічні, соціальні і культурні права, Міжнародний пакт про громадянські і політичні права, Факультативні протоколи до Міжнародного пакту про громадянські та політичні права. Ці чотири документи часто називають "Міжнародний білл про права людини" ("International bill of

human rights"). На підставі цих документів ООН може прийняти санкції проти режимів, які не дотримуються прав людини. Такі санкції були прийняті, наприклад, проти расизму в ПАР, режимів Слободана Мілошевича в Югославії та Садама Хусейна в Іраку. За дотриманням виконання цих постанов слідкують різні організації, наприклад, створена в 1961 році Міжнародна Амністія (Amnesty International). В межах ЄС діє "Європейська Конвенція захисту прав людини", яка признає юрисдикцію Європейського Суду прав людини. Після падіння СРСР та інших тоталітарних режимів захист прав людини став можливим на багатьох теренах. Сьогодні основною проблемою в цьому процесі є зростаючий ісламський фундаменталізм. В рамках дискусії про права людини жваво дискутуються питання про аборт, евтаназію тощо.

Підсумовуючи аналіз соціального вчення Католицької Церкви, необхідно зауважити наступне. По-перше, католицька соціальна доктрина формувалася як реакція на політично-економічні зміни, які відбувалися у світі в XIX-XX століттях. Революції, війни, зміни політичних ладів, нові умови економічних відносин та інше змусили світ по-новому будувати власне соціальне життя. По-друге, соціальне вчення Католицької Церкви сформувалося передовсім у папських документах – дев'яти енцикліках, першою з якої стала енцикліка Папи Лева XIII "Rerum Novarum". Римські єпископи не забарилися дати оцінку соціальній ситуації та підтримати своїх вірних в нових умовах. По-третє, соціальне вчення Церкви сформувало три основоположні засади – особистість, солідарність та субсидіарність. На їхній основі було сформоване все соціальне вчення Церкви.

4.3. Богословський аналіз проблем економіки

Серед соціальних і політично-економічних проблем, які піднімалися богословами та діячами Католицької Церкви неабияке місце зайняла проблема економічних проблем. Богословське осмислення економічних процесів базується

передовсім на основних принципах соціальної доктрини Церкви і продовжує вчення, викладене у соціальних енцикліках Римських Пап. Розвиток економічних вчень настільки ж довгий, як і розвиток людської цивілізації, адже ж цивілізація неможлива без економіки, як і без політики. Як тільки кілька людей об'єдналися в найперший і найменший соціальний інститут, відразу ж виникла необхідність сформувати мистецтво спільного життя, тобто політику. Як тільки в людей з'явилася якась власність, хай навіть найменша, отримана шляхом збиральництва, відразу ж необхідним стало мистецтво розподілу матеріальних благ, тобто економіка. Кожна людина, народжуючись в певному суспільстві, стає членом сформованої попередніми поколіннями системи розподілу благ. Однак існуючі в різні епохи економічні системи не спроможні задовольнити усіх. Будь-яка економічна система несе в собі долю несправедливості. І доки не буде сформована ідеальна економічна система, доти триватимуть дискусії про удосконалення існуючої або заміну її кращою.

Оскільки економічні проблеми, що існують в нашому суспільстві впливають на життя християн, Церква зобов'язана приймати участь у цій дискусії. Економіка і духовність видаються контрарно-протилежними царинами. Однак це тільки на перший погляд. Багатство і бідність беззаперечно впливають на духовні переживання. Проблема розподілу благ та справедливі економічні відносини є однією з найактуальніших проблем всіх епох. Найбільшою проблемою рабовласницького ладу було саме рабство, в умовах якого виникало питання не тільки власності на матеріальні речі, а й на певні прошарки людей. Прагненням раба було володіти самим собою. Рабовласництво стало цілком невгамовних атак християнства. Перші християни, серед яких не було розрізнення між рабами і вільними, спричинили справжню цивілізаційну революцію. Легалізація християнства в Римській імперії водночас призвела до ліквідації рабства. Повторення проблеми рабства відбулося в Латинській та Північній Америці, де рабами ставали переважно африканські полонені, завезені на

відкриті Х. Колумбом у 1492 році континенти для важкої фізичної праці. Оскільки Католицька Церква від перших століть християнства стояла на позиціях заборони поневолення людей і їх використання як виробничого ресурсу, роботодавці для оправдання своєї діяльності відмовлялися визнавати африканців та індіанців людьми. В цих умовах проявилася жорстка позиція Папи Павла III, який у 1537 році видав буллу "Sublimus Dei". Цією буллою Папа майже на рівні догми ствердив, що африканці мають душі, є людьми, і не можуть бути поневолені. Спроби заборони рабства, здійснені Папою Павлом III, не можна вважати успішними, оскільки воно не зникло з людської історії відразу ж після видання булли. Однак ці спроби поклали початок серйозному осмисленню цієї проблеми. Рабство було економічним феноменом не тільки "третього світу". У феодальній Європі сформувалася нова форма рабства – кріпацтво. Найбільшого удару рабство зазнало у XIX-XX століттях. У 1933 році рабство було заборонене на території Британії, тобто в її колоніях. Розвиток промисловості у Європі, яка потребувала щоразу більше робочої сили, давала можливість кріпакам, які втікали із сільських помість, знаходити заробіток у містах. Так, хвиля інтенсивного розвитку промисловості підважила феодальні основи кріпацтва. "Весна народів", тобто низка революцій 1848-1849 років, які прокотилися по Франції, Німеччині, Австрії та інших країнах, привели до ліквідації кріпацтва. Так Австрія відмінила цей ганебний спосіб поневолення людей у 1848 році. У Північній Америці рабство було відмінено внаслідок Громадянської війни 1861-1865 років між Сполученими і Конфедеративними Штатами Америки. У цьому ж році – році смерті Тараса Шевченка та об'єднання Італії королем Віктором-Еммануїлом – було ліквідоване кріпацтво в Російській імперії. Так, Європа і Америка кінцево ліквідувала рабство у XIX столітті. У країнах, в яких християнство не є домінуючою релігією, рабство проіснувало довше: в Османській імперії – до 1908 року, в Китаї – до 1910 року, в Ємені – до 1962 року, в Омані – до 1970 року, в

Мавританії – 1980 року, в Нігері – 1995 року. В Судані, Сомалі, Анголі, Сьєра-Леоне, Непалі та деяких інших країнах рабство існує й досі.

Найбільші економічні проблеми феодального ладу спричинювалися постійними міжусобними війнами, які розривали Європу та проливали ріки крові. Війни поглинали не тільки величезні капіталовкладення та руйнували надбане важкою працею майно, а й винищували чоловіче населення, яке в час війни змагалося на фронтах, а в мирний час працювало на розвиток тогочасної економіки. Реакцією Церкви на цю проблему було створення притулків для біженців при монастирях і храмах, заснування шпиталів і формування теорії справедливої війни. Укладення умов справедливої війни – як от її завчасне оголошення, оборонний, а не агресивний характер, спричинення безвихідним становищем, сприймання миру як цілі війни, великодушність до тих, хто зазнав поразки – не вирішували проблему, але її принаймні мінімізували і локалізували. Теорія справедливої війни ґрунтувалася на античній спадщині Аристотеля і Цицерона, але розвинулася в середньовічних схоластів.

Проблеми капіталізму стали основною темою соціальних енциклік римських архієреїв та практичної діяльності борців за соціальну справедливість і робітничі права робітників, серед яких особливе місце зайняв майнський єпископ В.Е. фон Кеттелер. В умовах капіталізму сформувалися кілька політично-філософських концепцій, як реакція на проблеми капіталізму. Серед них чи не найпопулярнішою стала філософія марксизму, яку розглядали римські понтифіки у соціальних енцикліках.

Політичним візаві комунізму став лібералізм. Політичний лібералізм відзначився свободою громадянина і громадянського суспільства. Вкоренившись в основному у Британії та США, він виразився в політиці невтручання в особисте життя громадянина. Економічний лібералізм виразився у принципі *laissez-faire*, тобто невтручання держави у вільний ринок [22, 155]. На думку основоположника сучасної економічної теорії

та ліберального капіталізму, шотландського економіста Адама Сміта, всі економічні процеси повинні регулюватися "невидимою рукою ринку", а не державою. А. Сміт вважав людей егоїстичними істотами, нездатними до милосердних вчинків та проявів любові. Однак ці злі схильності людини в умовах вільного ринку товарів і послуг не спроможні завдати людям лиха. Егоїстичні прагнення виробників до збагачення стимулюватимуть їх до виробництва товарів і послуг. Виробники не залишать споживачів без їжі, одягу тощо не тому, що схильні альтруїстично дбати про ближнього, а тому, що лише виготовляючи продукцію, вони можуть отримати свій зиск. А. Сміт в уявленні про людину близький до ідей англійського мислителя Т. Гоббса, який також дефініював людину як злу, а міжлюдські відносини окреслював сентенцією "homo homini lupus est". Те, що людина не виявляє своїх злих схильностей, не є заслугою якихось кардинальних метаморфоз людського характеру. За Т. Гоббсом, людина обмежує свою злу волю, укладаючи суспільний договір, утворюючи державу, та відмовляючись від частини своїх прав і свобод на користь монарха, зі страху перед тотальним взаємознищенням. На думку А. Сміта, злі пристрасті людини знешкоджують вільний ринок. Продукуючи товари і послуги заради наживи, виробник зустрічається із конкуренцією, в якій інші виробники, на основі тих самих прагнень, виготовляють аналогічну продукцію. Конкуренція знижує ціну до справедливих меж.

Великі уповання А. Сміта супроводжувалися прагненням повної свободи ринкової торгівлі та відсутності контролю з боку держави [25, 109]. Необхідно врахувати, що А. Сміт жив і творив у XVIII столітті, коли він ще не міг оперувати тими багатими даними з економічної дійсності. А. Сміт був безперечно правий, коли стверджував, що виробники в умовах вільної торгівлі продукуватимуть якомога більше товарів і послуг та забезпечать ринок пропозиціями, відповідно до попиту споживачів. Однак він помилявся, коли твердив, що виробник, хай навіть задля власного зиску, дбатиме про споживача. Дійсність показала, що в умовах вільного ринку

одні стають щоразу багатшими, а інші – біднішими. Зростає різниця не тільки між багатими і бідними громадянами в кожній державі, а й між багатими і бідними державами. Виробники й справді виготовляють все, що потребує ринок, все, що можна продати. Проте, ставлячи собі за ціль не задоволення потреб споживача, а власну наживу, виробник не переймається споживачем, а роботодавець – робітником. Як наслідок, непоодинокі виробники намагаються виготовити продукт якомога нижчої собівартості і продати його якомога дорожче. Це відбивається на якості продукції. Роботодавці, не задумуючись про прожитковий мінімум, який необхідний їхнім робітникам для нормального побуту їхніх родин, намагаються всіляко знизити оплату праці, часто використовуючи безвихідну ситуацію робітників. Невидима рука вільного ринку сприяє примноженню різновидів продукції та збільшенню реєстру товарних артикулів, але не дбає про споживача [54, 87].

Сьогодні можна впевнено ствердити, що класичний економічний лібералізм себе вичерпав. Немає жодної держави світу, в якій розвивається абсолютно вільна ринкова економіка. Держава змушена втручатися у сфери виробництва принаймні для того, щоби встановити контроль за якістю продукції, збереженням екологічних норм виробництва, утилізацією відходів. Світові економічні кризи, яких від часу А. Сміта було немало, ставили державні уряди в необхідність вливати у підприємства субсидії, щоби ті не збанкрутували, оскільки банкрутство призводить до безробіття і зубожіння трударів. В цих умовах громадяни – чийми коштами, отриманими шляхом стягнення податків, оперує уряд – змушені платити власникам і топ-менеджерам великих компаній, щоби залишитися на робочих місцях. Державні уряди – зокрема, у більшості європейських держав – змушені втручатися у внутрішню політику підприємств, установлюючи межі мінімальної зарплатні. Держави, які цього не роблять (наприклад, США) зустрічаються з величезною проблемою "працюючих бідняків", тобто наявністю людей, які старанно працюють,

однак заробляють менше прожиткового мінімуму. Уряди виплачують допомоги безробітним, вимагають від підприємств, особливо тих, які використовують державні блага, соціальних гарантій, формують страхові та пенсійні фонди, щоби захистити своїх громадян від можливих ризиків ринку, тощо. Все це показує, що ринкова економіка та принцип *laissez-faire* мають суттєві недоліки, не поборюючи яких людство опиниться на межі тотальних злиднів.

К. Маркс у XIX столітті ще не міг бачити всіх тих проблем, з якими зіткнулася економіка у XX столітті. Він не був свідком глобалізації, яка втягнула всю світову економіку у вир гонитви за наживою. Однак вже побаченого в його час було достатньо, щоби вилити потік нищівної критики в адрес приватної власності та покласти початок планової економіки. К. Маркс пішов шляхом відкинення недосконалого, а не шляхом його удосконалення. Заперечуючи приватну власність, він знімав проблему, а не вирішував її. Економічна ситуація соціалістичних країн показала непридатність планової економіки. Економічна ситуація тісно пов'язана зі свободою людини. Марксизм створив ситуацію повної залежності індивідуума від загалу, диктатуру і тоталітаризм. Якщо від марксизму не надто очікували чогось іншого, то лібералізм у всіх його проявах ставить собі за мету звільнення людини. Проте панування "вільного" ринку дивним чином не приводить до свободи людини. Безробітний в пошуках роботи залежний від пропозицій, наявних на ринку праці. Він часто обирає не те, чого прагне, а те, що дають. Голодний та злидений бідняк в пошуках прожитку нерідко стає на кримінальний шлях, зовсім цього не прагнучи. Він невірник своєї ситуації. Кожна людина, яка живе в умовах ринкової економіки, та її добробут залежать від тенденцій на Нью-Йоркській фондовій біржі та сформованого на Уолл-Стріт індексу Доу-Джонса, на Лондонській нафтовій біржі та сформованій ОПЕК ціни на нафту. Від цього залежать навіть ті, хто не знає, де знаходяться Нью-Йорк чи Лондон. Класичний економічний лібералізм в

сумі з глобалізацією не примножують свободу, а навпаки – її зменшують.

Для християнства ситуація, що склалася, є особливо важливою. Проблеми економіки не оминули богословську дискусію. Так само, як Церква реагувала на рабство і на покріпачення, як намагалася вплинути на проблему війни і миру, намагається дати свою оцінку сучасній економічній ситуації. Соціальне вчення Католицької Церкви є спробою проаналізувати ці проблеми. Соціально-економічні проблеми стали центральними в діяльності В.Е. фон Кеттелера. Живучи в той сам час, що й К. Маркс, В.Е. фон Кеттелер реагував на проблеми по-іншому. Якщо К. Маркс вирішував за доречне побороти капіталізм, то майнський єпископ прагнув виправити його недоліки. В основу діяльності В.Е. фон Кеттелера лягло прагнення до свободи людини як найвища цінність. Поняття свободи лягло в основу католицького соціального вчення. Саме на цьому засновку католицькі мислителі будували свою критику існуючих політично-економічних ладів: комунізму та лібералізму. Богослови вбачали проблему відсутності приватної власності саме в тому, що людина, яка нічим не володіє, опиняється в повній залежності від уряду, який розподіляє матеріальні блага. Той, в чиїх руках перебуває продовольство і товари першої необхідності, та хто, розподіляючи їх, має владу дати або не дати, навіть мимовільно панує над тими, хто потребує цих благ. Людина в комуністичному середовищі залежна від загалу. Комуністична демократія є пануванням загалу над індивідумом. Саме ці критичні зауваження пронизують папські соціальні енцикліки. Аналогічну проблему творці католицького соціально-економічного вчення бачили у лібералізмі. Невидима рука вільного ринку сприяє збагаченню багатих та зубожінню бідних. Кожна людина має інші таланти: в одних присутній хист до заробляння, а в інших його немає. Історія знає непоодинокі випадки, коли генії, які стояли на передовій розвитку культури, жили у крайніх злиднях. Випереджуючи оточення, вони не сприймалися ровесниками; їхні твори не користувалися попитом на ринку,

оскільки широка маса покупців ще не доросла до сприймання їхнього мистецтва. Ведучи за собою цивілізацію та даруючи їй можливість розвитку, вони не отримували від неї навіть найнеобхіднішого. Зрештою, й сам А. Сміт, який заклав основи класичного економічного лібералізму, провів останні роки свого життя у скромній орендованій квартирі, живучи на невелику зарплатню.

Проблеми сучасної економіки породжують критичний аналіз не тільки в енцикліках римських пап, а й католицьких економістів, соціологів, фахівців із соціальної етики. Важливою в цьому контексті є постать Кардинала Райнгарда Маркса (1953 р.н.), Архієпископа Мюнхенсько-Фрайзінгського та Голови Німецької конференції католицьких єпископів. Цей архієрей увіходить в історію не тільки як церковний діяч, а також як фахівець із соціальної етики і економіст. За іронією долі він був єпископом у місті Трір, в якому народився його знаменитий однофамілець Карл Маркс. Згодом Р. Маркс очолив Мюнхенсько-Фрайзінгську митрополію, яку колись очолював Папа Венедикт XVI. З 2006 року Р. Маркс є Великим пріором німецького відділення Рицарського ордену Гробу Господнього. З 2010 року він є Великим Канцлером Католицького університету Айхштетт-Інгольштадт – єдиного католицького університету в Німеччині. З березня 2014 року він очолює Німецьку конференцію католицьких єпископів, тобто став главою Католицької Церкви в Німеччині, змінивши на цій посаді Архієпископа Роберта Цьоллітча.

Р. Маркса поєднує з К. Марксом не тільки однакове прізвище і тривале перебування у Трірі, а й зацікавлення одними й тими ж самими питаннями. Мюнхенський Кардинал ставить собі за ціль проаналізувати економічні проблеми сучасності та дати на них адекватну відповідь. Вийшовши з небагатої родини та будучи вимушеним з ранніх літ працювати, Р. Маркс задався питанням про причини бідності. У своїх працях та публічних виступах він часто розглядає те, що побачив і почув у рамках своїх частих зустрічей із дрібними підприємцями, робітниками, безробітними, безхатьками,

неблагополучними сім'ями. Він звертає увагу на постійний зріст кількості бідних та безробітних, навіть у Німеччині – країні загального достатку. На сторінках його праць постають статистичні дані, які вражають своїми цифрами: "Якщо взяти за критерій абсолютної бідності дохід менше двох доларів на людину в день, то кількість тих, хто животіє на цій межі, становить, за приблизними оцінками, понад 2,5 млрд. чол." [50, 22]. Р. Маркс стривожений зростом *working poor* у США, тобто людей, які працюють, однак, через відсутність державного регулювання мінімальної зарплатні та браку пропозицій на ринку праці, отримують за свою працю менше прожиткового мінімуму у цій країні. Незважаючи на величезну кількість працюючих бідняків, прибутки керівників підприємств стрімко зростають: "Якщо на початку 70-х років американський менеджер у середньому заробляв разів у двадцять п'ять більше за промислового робітника, то майже 30 років потому зарплатні одного менеджера вистачало, щоб заплатити за роботу відразу п'яти сотням робітників" [50, 24]. Державне регулювання мінімальної заробітної плати, яке повсюдно присутнє у Європі, не вирішує проблему: "У країнах континентальної Європи, де сильні профспілки повстають проти скорочення зарплатні, а високі соціальні, чи то пак соціально-правові стандарти ускладнюють і здорожують звільнення, компанія, зі свого боку, бере на роботу дедалі менше людей. Тим-то паралельно з англосаксонською тенденцією втрат реальної заробітної платні в Західній Європі виникло явище масового структурного усталеного безробіття" [50, 24].

Ці та численні інші факти, які зібрав Р. Маркс та опублікував у своїх працях, показують жакливу кризу, до якої впевненими кроками рухається сучасна цивілізація. Він погоджується зі своїм однофамільцем К. Марксом в тому, що загальноприйнятій вектор економічного розвитку скеровує людство у прірву. Якщо сьогодні третина населення планети перебуває за межею бідності, то ця армія бідняків рано чи пізно буде опанована агресією проти тих, хто не тільки має

надлишок їжі, а й зосередив у своїх руках неймовірні багатства. Опинившись на грані цивілізаційної катастрофи, людство зобов'язане вирішити проблеми, що з'явилися, допоки вони не переросли критичну точку. Голодні мільйони, перебуваючи в пошуках хліба для себе і своїх родин, здатні звалити цивілізацію.

Р. Маркс, як послідовний мислитель, не зупинявся на критиці сучасного соціально-економічного стану. Він задав собі питання про можливі шляхи виходу з кризи, що склалася. У пошуках відповіді він твердо стоїть на засадах католицького соціального вчення. Для нього неприйнятним є комунізм, який позбавляє людину свободи та пригнічує її гідність, позбавляючи її приватної власності, тобто заслуженої винагороди за свою працю. Погоджуючись із марксистськими критичними зауваженнями, він відкидає їхні пропозиції щодо виходу. На противагу К. Марксу німецький мислитель ставить постать В.Е. фон Кеттелера, який також бачив соціальну кризу ХІХ століття. Однак, на відміну від К. Маркса, В.Е. фон Кеттелер не закликає до кровопролитних революцій і встановлення диктатури, хай навіть диктатури пролетаріату. Майнський єпископ намагався мирно вирішувати соціальні проблеми. Саме за його наполяганнями уряд О. фон Бісмарка зумів прийняти низку важливих законів, які зробили Німецьку імперію країною з найбільш захищеними соціальними правами в тогочасному світі. Звичайно, розпочате В.Е. фон Кеттелером, а під його тиском і О. фон Бісмарком, було ще далеким від досконалості. Але це були реальні кроки, які згодом могли дати добрі плоди. Дві світові війни, повалення монархії та економічно важкий період Ваймарської республіки перервали благі починання В.Е. фон Кеттелера та його соратників.

Р. Маркса можна назвати послідовником В.Е. фон Кеттелера. Він вважав недоречним руйнувати соціально-економічні здобутки сучасності. Його важко назвати короткозорим оптимістом, оскільки в його творах достатньо критики сучасності. Однак він також розумів, що серед двох сформованих систем – капіталізмом і комунізмом – вибір не великий.

Р. Маркс уникає як комунізму, так і лібертаріанства як крайньої форми економічного лібералізму. Прихильники цього економічного вчення відкидали будь-які втручання держави і вважають, що всі економічні та соціальні процеси повинні ґрунтуватися на виключній свободі. Людина вільна робити з собою та своєю власністю все, що забажає, щоби вона лишень не обмежувала свободи іншого. Лібертаріанство виразилося в американському політичному "Русі чаювання", який походить від "Бостонського чаювання", тобто акції протесту американців проти накладених британськими колонізаторами обмежень в торгівлі чаєм. "Рух чаювання" сьогодні жорстко критикує політику Президента США Барака Обами, в політиці якого присутні моменти державного втручання в економічні процеси. Б. Обама декларував свої наміри впровадження державного регулювання ще у виборчій програмі 2009 року. Цікаво те, що його опонент на виборах, республіканець Джон Маккейн, так само відстоював програму часткового державного контролю над ринком товарів і послуг. Судячи з того, що обидва конкуруючі кандидати обрали цю тезу для своїх передвиборчих програм, можна зробити висновок про необхідність такого контролю над певними частинами ринку. Ідеї "Руху чаювання" хоч і мають своїх численних прихильників, однак видаються щоразу менш реалістичними.

Ідея часткового державного регулювання ринку присутня і в папських соціальних енцикліках, і в "Капіталі" Р. Маркса. Мюнхенський Кардинал назвав свою основну працю тією ж назвою, яку задовго до цього використав його однофамілець. І це не тільки гра слів. Р. Маркс – не марксист, проте вбачає в марксисті багато слушного. Якщо держава не втручатиметься в економічні процеси, то зростатимуть злидні і безробіття, знижуватиметься соціальний захист, зростатиме різниця між багатими і бідними, знижуватиметься економічна безпека країн, зростатимуть ціни, знижуватиметься якість товарів і послуг.

Богословський аналіз економічних проблем сучасності яскраво показує основну цінність, яка характеризує все

сучасне католицьке богослов'я. Цією цінністю є людина. Після Другого Ватиканського Собору католицькі богослови звернули особливу увагу на людину, її гідність та цінність. Справжню сутність людини вони розкривають виключно в її зв'язку з Богом. Економіка не є винятком. Католицькі богослови наголошували, що економічні процеси покликані створювати можливості особистісного розвитку людини. Ціллю економіки є не примноження матеріальних благ і не вдосконалення кругообігу грошей і товарів. Це лише засоби для досягнення остаточної цілі. Економічні процеси повинні створювати умови для становлення особистості. Оскільки людина може повноцінно розвиватися тільки в умовах свободи, то економіка зобов'язана сприяти утвердженню свободи. Тільки вільна людина може бути творчою і розкривати свої таланти. А вільною людина може бути тільки тоді, коли її матеріальна база не змушує її концентруватися на земному і "продавати себе" задля того, щоби забезпечити себе і свою родину найнеобхіднішим. Свобода належить до основних умов нормального життя. Це право визначене як основоположне право людини основними міжнародними деклараціями та внутрішньодержавним законодавством. Однак, як показує досвід, одних лишень декларацій надто мало. Повна реалізація людських прагнень до свободи повинна ґрунтуватися на внутрішньому прагненні всіх.

Важливою вимогою католицьких мислителів, що її вони ставлять перед економікою, є принцип солідарності, який ґрунтується на Христових заповідях любові. Солідарність передбачає взаємодопомогу, опіку над тими, які неспроможні самі про себе подбати тощо. Принцип солідарності передбачає, що той, хто має надлишок, готовий поділитися з тим, в кого брак основних засобів виживання. Саме тут з'являється Ахіллесова п'ята католицького осмислення соціально-політичних проблем. Католицькі економісти та соціологи наголошують на державному регулюванні економічних процесів та систем розподілу матеріальних благ. Державне регулювання повинно стати посередником для досягнення соціальної

справедливості, будуючи систему солідарності. Однак у творах католицьких спеціалістів з цієї галузі, зокрема в Р. Маркса, надто мало розглянуто чинник виховання. Неможливо змусити людину до соціальної солідарності, тобто віддати надлишок своїх благ для використання потребуючих. Це стане можливим лишень тоді, коли з'явиться внутрішній стимул, переконання в необхідності поділитися. Тільки тоді, коли людина живе любов'ю до інших, вона зможе віддати те, що їй належить, вона відмовиться від додаткових прибутків задля чесності. Справжня солідарність може існувати тільки невідривно від милосердя, а до милосердя неможливо змусити. Лишень той, у кого "болить" серце за інших, готовий до милосердя і справжньої солідарності. А цього можна досягти виключно шляхом соціального виховання.

Підсумовуючи богословський аналіз соціально-економічної ситуації сучасності, необхідно висловити кілька висновків. По-перше, основним лакмусом якості економічної системи, на переконання сучасних католицьких мислителів, є принцип свободи. На підставі цього принципу католицькі мислителі аналізують соціально-економічні процеси. Будь-яка система, яка обмежує свободу, є поганою. Виходячи саме з цих засновків, нищівна критика скеровувалася в адрес комунізму, який відкрито позбавляє свободи особистість заради панування загалу та його інтересів. Ліберальний капіталізм теж не завжди витримує перевірку за критерієм свободи, оскільки в деяких випадках він також призводить до залежності: спричинюючи різницю між багатими і бідними, класичний економічний лібералізм без державного регулювання спричинює зубожіння деяких верств населення планети, а бідний і голодний не може бути вповні вільним.

По-друге, католицькі мислителі викривають численні проблемні моменти сучасної економічної системи: різке зростання різниці між багатими і бідними, збільшення кількості людей, які живуть поза межею бідності, виникнення феномену "працюючих бідняків", які попри важку працю заробляють недостатньо для гідного існування їх самих і їхніх

родин, невиконання соціальних зобов'язань великими компаніями тощо. Все це показує, що капіталізм із системою вільного ринку не є бездоганним.

По-третє, в католицькій соціальній етиці та богословському аналізі економічних проблем важливе місце займає вимога державного контролю за ринком товарів і послуг. Оскільки вільний ринок не здатен самотійно справедливо розподілити матеріальні блага, держава повинна втрутитися задля відновлення справедливості. Контроль держави повинен бути присутній лише там, де з'являється загроза соціальній несправедливості.

Підсумки аналізу соціально-політичної дійсності в сучасному богослов'ї

Практичний вимір сучасної богословської дискусії німецькомовного середовища виразився у кількох основних темах, яким було присвячено найбільше уваги католицькими авторами після Другого Ватиканського Собору. Серед цих тем чільне місце займають проблема відношення віри і розуму, соціально-політичні напрацювання, співвідношення богословських шкіл сучасності та проблема екуменізму. Така широта питань відчутно послаблює зв'язок між ними. Однак їх поєднує кілька їм спільних моментів, а саме: практичний характер і високий ступінь важливості для життя Католицької Церкви і всього християнства. Проведений аналіз згаданих проблем проковує кілька висновків:

1. Важливим практичним вираженням богословських рефлексій сучасності стало богословське осмислення політичних процесів. Погляд на політику з християнської точки зору має древню історію в європейській цивілізації. Середньовічне суспільство вирішувало проблему співвідношення Церкви і держави за допомогою моделі симфонії Церкви і держави на християнському Сході і теорії двох мечів на християнському Заході. Відродження богословсько-політичного питання у країнах німецької мови ХХ століття відбулося у творах

К. Шмітта і Л. Штрауса. Ці мислителі, розпрацьовуючи політичну теологію, ставили наголос на зв'язку релігії і політики, оскільки вважали, що тільки релігія може забезпечити збереження якісних державотворчих традицій і консервувати абсолютистський соціальний лад.

2. Політична теологія в німецькомовних країнах підживлювалася соціально-харитативною діяльністю Церкви, яка знайшла своє особливе втілення у постатях майнцького єпископа В.Е. фон Кеттелера та мюнстерського єпископа К.А. фон Галена. Політичні пертурбації в час падіння Німецької імперії в 1918 році та політичний хаос Ваймарської республіки, наслідком якого стала нацистська диктатура, спричинили розвиток рухів, учасники яких намагалися поєднати свої християнство і політичну активність, базуючи ці спроби в більшості на соціалістичних ідеалах. Кінець цим рухам поклала рішуча аполітичність Католицької Церкви після Другої Світової війни. Однак політична теологія, що розвивалася до Другого Ватиканського Собору, хай навіть і мала політику за ціль, а релігію за засіб, мала позитивні наслідки в період після Собору: вона підживила погляд Церкви і турботу про соціально-політичну сферу життя та дала імпульс для розвитку подальшої "нової політичної теології" в Німеччині.

3. Політична теологія набрала нового духу в концепції Й.Б. Метца, у богословських поглядах якого змінюється акцент у релігійно-політичних реляціях. Якщо творці політичної теології К. Шмітт та Л. Штраус вбачали в релігії засіб для побудови ідеальної політичної системи, то в новій політичній теології Й.Б. Метца політична сфера стала вираженням релігійної духовності. Якщо людина сповнена християнськими євангельськими принципами любові до Бога і до ближнього, тоді її зовнішні вираження у соціальному житті будуть сповнені прагненням добра для інших. З цього випливає, що християнство може і повинно послужити політичному життю не своєю консервативністю та утвердженням традиційного для Середніх віків соціального ладу, а євангельською проповіддю любові, яка є єдиним правдивим фундаментом побудови

ідеального суспільства – суспільства любові. Нова політична теологія була більше теологією, аніж політикою, на відміну від системи К. Шмітта. Й.Б. Мецт, ведучи мову про політику, зумів залишитися аполітичним, але не в сенсі апатії до політичних проблем, а в сенсі наголосу на духовні підвалини політичного життя. В цьому сенсі нова політична теологія залишилася передовсім духовністю, і саме це її відрізнило від інших богословсько-політичних концепцій: як від старої політичної теології К. Шмітта і Л. Штрауса, так і від німецько-австрійського *Linkskatholizismus*, латиноамериканського богослов'я визволення Г. Гуттьєреса, "чорної теології" африканців та афроамериканців, феміністичного богослов'я тощо.

4. Одним із важливих завдань, які поставила перед собою Церква у XIX-XX століттях, була реакція на соціально-політичні зміни та ними спричинені проблеми. Римські папи, починаючи з Лева XIII, регулярно у віровчительних документах Церкви та архієрейських проповідях піднімали проблему соціальної нерівності, злиднів, несправедливих відносин між роботодавцями та робітниками тощо. Ці проблеми виразилися у низці папських соціальних енциклік, а саме "Rerum Novarum" 1891 року Папи Лева XIII, "Quadragesimo Anno" 1931 року Папи Пія XI, "Mater et Magistra" 1961 року Папи Івана XXIII, "Pacem in terris" 1963 року Папи Івана XXIII, "Populorum Progressio" 1967 року Папи Павла VI, "Laborem exercens" 1981 року Папи Івана-Павла II, "Sollicitudo Rei Socialis" 1987 року Папи Івана-Павла II, "Centesimus Annus" 1991 року Папи Івана-Павла II та "Caritas in veritate" 2009 року Папи Венедикта XVI. Розроблене у них соціальне вчення Католицької Церкви базується на трьох принципах: особистість, тобто уявленні про людину як найвищу цінність, солідарність, тобто соціальний принцип спільного життя, та субсидіарність, тобто взаємна відповідальність і самопомога.

5. В сучасній богословській дискусії сформувався важливий напрямок – соціальна етика та аналіз економічних

проблем. В богословському аналізі соціально-економічних проблем центральне місце зайняв критерій свободи. Економічні здобутки цивілізації повинні вести до утвердження свободи особистості. Саме на цій основі католицькі мислителі критикували комунізм, який, позбавляючи людей приватної власності, повністю узалежнював людину від суспільства. Аналогічна критика звучить і в адрес капіталізму та класичного економічного лібералізму, який поступово збільшуючи різницю між багатими і бідними, узалежнює бідних від багатих. Попри це католицькі фахівці із соціальної етики більше схиляються до капіталізму, аніж до комунізму, однак вважають необхідним відмовитися від ідеї абсолютно вільного ринку і впровадити системи часткового державного контролю над розподілом матеріальних благ. Такий контроль повинен бути підкорений ідеї свободи особистості.

ВИСНОВКИ

Релігійна думка в католицькому світі у II половині XX століття стала специфічним феноменом людської цивілізації. Католицькі богослови і релігійні філософи після Другого Ватиканського Собору сформували нові форми вираження християнського віровчення. Протягом двох тисяч років християнство і кращі уми його прихильників працювали над виробленням адекватних форм інкультурації, тобто входження в культуру. У Святому Письмі Бог об'явив людству те, що людині потрібно для досягнення спасіння. Відвічна віровчительна істина християнства залишається незмінною, як і Бог, який її відкрив. Вона становить зміст християнства, тобто принципово незмінну керигму. Однак цей незмінний зміст віровчення постійно змінює форми свого вираження. Такі зміни мотивуються прагненням Церкви донести Слово Боже людям усіх епох і культур. Для цього необхідно віднайти такі форми вираження, які виражали б незмінну керигму зрозумілою людству мовою. Середина XX століття, особливо Другий Ватиканський Собор, стали переломним моментом у богослов'ї Католицької Церкви. Суть цього перелому у формуванні нової форми вираження католицької філософсько-богословської думки. Одним із епіцентрів розгортання найбільш творчої релігійно-філософської та богословської дискусії були країни німецької мови. Німецькомовні релігійні мислителі стояли, й досі стоять, на передовій новій інкультурації. Саме у їхньому доробку наступні покоління знаходитимуть найбільш сміливі та захоплюючі роздуми про віру. Темою цього дослідження став порівняльний аналіз традиційного та інноваційного у богословській думці II половини XX століття в Католицькій Церкві країн німецької мови. Цей аналіз проводиться в релігієзнавчому ракурсі. Часто вникаючи в деталі богословського дискурсу, ми ставили собі за ціль не знаходити вирішення суто богословських проблем, а побачити богословський дискурс сучасності в контексті культури і цивілізаційних, а також внутрішньоцерковних духовних змін. Проведений у цьому

дослідженні аналіз дозволяє зробити певні висновки, які виражають повне досягнення мети і виконання завдань дослідження.

Оскільки тема і мета цього дослідження стимулює виділити основні інноваційні риси католицької філософсько-богословської традиції II половини XX століття на прикладі розгортання цієї проблеми у країнах німецької мови, то підсумовуючи її інноваційні характеристики, виділимо наступні: соборність, антропологічність, екуменічність, неконфесійність, нова раціональність, відкритість, соціальність, постмодернічність.

1. Католицьке богослов'я II половини XX століття стало переломним в історії християнської філософсько-богословської думки. Моментом кінця старого і початку нового був Другий Ватиканський Собор. Саме він відкрив католикам нові можливості для злету думки, змінюючи погляди католиків на природу Церкви, роль і значення Святого Письма, відношення до інших християнських спільнот і нехристиянських релігій, на людину і її роль в історії спасіння. Однак здійснене в рамках Другого Ватиканського Собору мало свою тривалу підготовку. До чинників, які приготували підґрунтя для інновацій Собору, належать ті, які сформувалися в самій Церкві, тобто переосмислення традиційного в рамках неосхоластики, зародження нових богословських ідей на противагу неосхоластиці, католицько-протестантська дискусія, та ті, які вплинули на неї із зовні, тобто нові культурні віяння модернізму та постмодернізму, зміни політичного та економічного буття людства, нове осмислення значення людини та цінності всехристиянської єдності, нав'язане людській цивілізації світовими війнами і масовими терорами недалекого минулого. Вагомий вплив Другого Ватиканського Собору на розвиток католицької богословсько-філософської традиції підтверджує її соборний характер.

2. В центрі філософії і богослов'я німецькомовних католиків стає людина. Іншими словами: інновацією сучасних богослов'я і християнської філософії є їхня антропологізація.

Якщо середньовічні мислителі осмислювали Бога та його прояви у світі, опираючись на онтологічні позиції, то сучасні богослови обрали собі за вихідну точку антропологічний ракурс. У тринітології зростає значення ікономічного вираження Трійці, тобто такого вираження, в якому триєдиний Бог об'являється людині, та значно менше уваги приділяється іманентному буттю Бога. У христології наголос робиться на вираженні Христа в людській природі, як у Воплоченні, так і в присутності Бога в людині як Ранеровий надприродний екзистенціал, чи Коретова здатність до запитування. В еклезіології зростає прагнення наблизити Церкву до людини, роблячи її богослужіння зрозумілим, а духовність – менш формалізованою.

3. Богослов'я Католицької Церкви II половини XX століття відзначилося екуменічними прагненнями. Церква заново переосмислила скарб єдності. Другий Ватиканський Собор став моментом глибокого переосмислення важливості відновлення єдності церковної екумени. Кілька документів Собору дали богословам наступних десятиліть добрий матеріал для осмислення. Екуменізм став темою життя Церкви. У Ватикані з'явилися керівні установи, завданням яких було підсилувати екуменічний діалог. Організовувалися численні конференції, з'їзди, семінари та симпозиуми, учасники яких обговорювали можливості зближення християнських Церков та церковних спільнот. Важливим моментом в екуменічному діалозі стали спільні молитовні зустрічі. До певної міри справедливим є висновок Г. Кюнга про те, що Церква після Другого Ватиканського Собору переживає екуменічну парадигму свого буття. Окрім екуменічних настроїв важливим моментом християнства цього періоду став міжрелігійний діалог. Екуменічний та міжрелігійний діалог є свідченням того, що християнство глибоко усвідомило важливість толерантності та взаємопорозуміння.

4. Особливістю християнського богослов'я II половини XX століття є його неконфесійність. В цей період найменування якогось мислителя католицьким, православним,

лютеранським, кальвіністським тощо богословом нічого не говорить про його погляди. Так, близькість поглядів протестанта К. Барта і католика К. Ранера є значно вищою, ніж схожість думок К. Ранера і Г. Кюнга. Богословські школи цього періоду, особливо в німецькомовному просторі, включали в себе мислителів різних конфесій. Це пожвавило богословську дискусію, збільшуючи сили її учасників.

5. Проблема відношення віри і розуму продовжує залишатися актуальною і в ХХ столітті. Однак в цей час вона розглядалася по-іншому, ніж це було у Середньовіччі. Схоласти робили наголос на доказах існування Бога, базуючись на здобутках античної й середньовічної філософії природи. Новітні релігійні мислителі в англосаксонському середовищі все ще намагалися сформувані свої докази існування Бога. Однак ці докази все більше ґрунтуються на особистому і колективному духовному досвіді, і все менше на природознавстві. Серед німецькомовних католицьких мислителів тема доказів існування Бога майже повністю зникає. Під впливом неопозитивізму, який зародився і розвинувся в середовищі німців і австрійців, докази існування Бога були витіснені аргументами в користь раціональності релігійної віри. Постпозитивістські ідеї у філософії науки і пізнання похитнули основи самої раціональності. Це відхилило необхідність доказувати.

6. Релігійна думка II половини ХХ століття характеризується своєю відкритістю. На відміну від попередніх епох, які відзначалися побудовою захисних бастіонів, ціллю яких було захистити істинне християнське віровчення від атак ересей та вільнодумств, новітнє католицьке богослов'я відкрите до діалогу. Раннє Середньовіччя ознаменовувалося боротьбою проти ересей. Саме задля подолання ересей скликалися перші Вселенські Собори. Так, Нікейський Собор прагнув подолати аріанство, Перший Константинопольський – македоніанство, Ефеський – несторіанство, Халкедонський – монофізитство. Католицька Церква пізнього Середньовіччя перебувала в боротьбі проти ересей, які формувалися в європейських

університетах під впливом хибного трактування античної та ранньосередньовічної спадщини. Католицька Церква в Новому часі змушена була оборонятися від ліберально-богословських та модерністських віянь. Ретроспективний погляд на минуле Церкви показує слушність і ефективність такого підходу. Проте такий шлях не становить єдиної і виключної позиції в диспуті. Сучасне католицьке богослов'я обрало інший спосіб ставлення до новаторських богословських та філософських ідей – діалог. Свідченням відкритості Церкви стала відсутність анафем в постановах Другого Ватиканського Собору, зникнення Індексу заборонених книг тощо. Католицькі богослови зуміли застосувати найкращі наукові здобутки навіть тих діячів, праці яких не сприймалися католиками в попередніх епохах.

7. З кінця XIX століття важливого значення в діяльності Католицької Церкви зайняла соціальна діяльність та формування соціальної доктрини Церкви. На практичному рівні фундатором соціального вчення можна вважати майнцького єпископа В.Е. фон Кеттелера, а на теоретичному – Папу Лева XIII. Енцикліка Папи Лева XIII поклала початок активної діяльності Церкви в соціальній сфері та осмисленню цієї проблеми. Сучасну соціальну доктрину Католицької Церкви найяскравіше презентує Голова Німецької конференції католицьких єпископів Кардинал Райнгард Маркс. В сучасному осмисленні соціально-економічних проблем на п'єдестал найвищого критерію підноситься свобода. Саме з цієї позиції здійснюється критика комунізму та лібералізму. На переконання католицьких фахівців із соціальної етики, комунізм обмежує свободу людини, позбавляючи її приватної власності і, як наслідок, ставлячи її в залежність від тих, хто розподіляє матеріальні блага. Ліберальна економіка та її лозунг невидимої руки вільного ринку породив феномен зросту кількості бідних і соціально незахищених, яких також важко назвати вільними, позаяк в пошуках елементарних засобів проживання ці люди змушені приймати неприйнятні пропозиції ситуації.

8. Богословська думка у II половині XX століття, тобто епохи Постмодернізму, не змінюючи змісту християнського віровчення, перейняла на рівні форми богословського викладу постмодерністських характер. Постмодернізм в культурі відзначається відсутністю авторитетів та великих світоглядних систем. Богослов'я епохи постмодернізму сформувало численні наукові школи, однак не сформувало великої системи. Новітнє богослов'я не готове було породити єдину школу та скерувати всі зусилля для її розвитку, як це було у випадку середньовічної схоластики. В цьому творче багатство постмодернізму. Католики XX століття дали численних геніїв думки, однак так і не з'явився новітній Августин чи Тома. Надбанням постмодерністського богослов'я стали величезні напрацювання, які ще не дали великого синтезу, і цим відкривають ворота вражаючому майбутньому.

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

1. Андреева Е. Постмодернизм: искусство второй половины XX – начала XXI века. / Екатерина Юрьевна Андреева. – Санкт-Петербург: Азбука-Классика, 2007. – 484 с.
2. Аристотель. Метафизика // Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т.1. / [Ред. В.Ф. Асмус.] – М.: "Мысль", 1976. – 550 с. – (Философское наследие).
3. Бальтазар Г.У. Теологика. Том I: Истина мира. / [Пер. с нем.]. – М.: ББИ св. ап. Андрея, 2013. – XXIV, 301 с. – (Серия "Современное богословие").
4. Беляков Ю.В. "Человек творческий" в трансцендентальной антропологии К. Ранера. // Культура и творчество: Сборник научных трудов. / Ю.В. Беляков. – Тверь, 1995. – С. 62-65.
5. Гвардини Р. Господь. / Романо Гвардини. – Брюссель: Жизнь с Богом, 1995. – 506 с.
6. Гвардини Р. Конец нового времени. // Вопросы философии. № 4. / Романо Гуардини. – М., 1990. – С. 127-163.
7. Гентош Л. Ватикан і виклики модерності: східноєвропейська політика папи Бенедикта XVI та українсько-польський конфлікт в Галичині, 1914-1923. / Ліліана Гентош. – Львів: ВНТ-Класика, 2006. – 456 с.
8. Голубцова Н.И. У истоков христианской церкви. / Наталья Ивановна Голубцова. – М.: Наука, 1967. – 142 с.
9. Гончар Л.Ф. Философия: Учебное пособие. Ч. 1. / Л.Ф. Гончар. – М.: МГИУ, 2000. – 384 с.
10. Гренц С., Олсон Р. Богословие и богословы XX века. / Стэнли Гренц, Роджер Олсон. [Пер. с англ.] – Черкассы: Колоквиум, 2011. – 520 с.
11. Гуерьеро Э. Ханс Урс фон Бальтазар. / [Пер. с нем. Юрий Ромашев]. – М.: Культурный центр "Духовная библиотека", 2009. – 327 с.
12. Гусев Д.В. Антропологические воззрения Блаженного Августина в связи с учением пелагианства. / Д.В. Гусев. // Православный Собеседник. № 7 – 1874. – С. 271-334.
13. Дворкин А. Очерки по истории Вселенской Православной церкви: курс лекций. / Александр Дворкин. – Нижний Новгород: Из-во Братства во имя св. князя Александра Невского, 2003. – 816 с.

14. Декарт Р. Метафізичні розмисли. / [Пер. з фран. З. Борисюк та О. Жупанського]. – К.: Юніверс, 2000. – 304 с.
15. Декларація Другого Ватиканського Собору про відношення до нехристиянських релігій "Nostra aetate". // Документи Другого Ватиканського Собору: Конституції, Деркери, Декларації. – Львів: Свічадо, 1996. – С. 305-310.
16. Декрет Другого Ватиканського Собору про екуменізм "Unitatis Redintegratio". // Документи Другого Ватиканського Собору: Конституції, Деркери, Декларації. – Львів: Свічадо, 1996. – С. 187-210.
17. Декрет Другого Ватиканського Собору про служіння і життя пресвітерів "Presbyterorum Ordinis". // Документи Другого Ватиканського Собору: Конституції, Деркери, Декларації. – Львів: Свічадо, 1996. – С. 449-498.
18. Деяння Вселенских соборов. / [Репр. издание Казанской Духовной Академии, 1908]. – Т. III. – Санкт-Петербург: "Воскресение", 1996. – 682 с.
19. Догматична Конституція Другого Ватиканського Собору про Боже Об'явлення "Verbum Dei" // Документи Другого Ватиканського Собору: Конституції, Деркери, Декларації. – Львів: Свічадо, 1996. – С. 311-332.
20. Догматична Конституція Другого Ватиканського Собору про Церкву "Lumen Gentium", // Документи Другого Ватиканського Собору: Конституції, Деркери, Декларації. – Львів: Свічадо, 1996. – С. 75-170.
21. Документи II Ватиканського Собора. / [Пер. с лат. А. Ковалю, под ред. В. Шайхевича]. – М.: Paoline, 2004. – 710 с.
22. Заблоцький В. Лібералізм: ідея, ідеал, ідеологія. / Віталій Заблоцький. – Донецьк: Янтра, 2001. – 368 с.
23. Іван Павло II. Енцикліка "Fides et Ratio" про співвідношення віри й розуму. – К.: Кайрос, Львів: Свічадо, 2000. – 152 с.
24. Історія православної церкви в Україні: Збірка наукових праць. / [Ред. П. Яроцький]. – К.: Четверта хвиля, 1997. – 292 с.
25. Карась А. Філософія громадянського суспільства в класичних теоріях і некласичних інтерпретаціях. / Анатолій Карась. – Львів: Видавничий центр ЛНУ ім. Івана Франка, 2003. – 519 с.
26. Карташев А.В. Вселенские Соборы. / Антон Владимирович Карташев. – М.: Республика, 1994. – 541 с.
27. Каспер В. Бог Іисуса Христа. / [Пер. с нем. А. Петровой]. – М.: ББИ св. ап. Андрея, 2005. – 462 с.

28. Каспер В. Ісус Христос. / [Пер. Н. Вельбовець]. – К.: Дух і Літера, 2008. – 424 с.
29. Каспер В. Підручник з духовного екуменізму. / [Пер. з англ. Р. Фігас]. – Л.: Вид-во Укр. католиц. ун-ту, 2007. – 80 с.
30. Каспер В. Служитель радості. Священниче буття – священниче служіння. / [Пер. з нім. Н. Крец]. – Жовква: Місіонер, 2009. – 138 с.
31. Каспер В. Таїнство єдності: Євхаристія та Церква. / [Пер. з нім.] – К.: Дух і літера, 2010. – 224 с.
32. Каспер В. У пошуках єдності християн. / [Пер. С. Желдак]. – К.: Дух і Літера, 2008. – 224 с. – (Bibliotheca Clementina).
33. Кимелев Ю.А. Современная буржуазная философско-религиозная антропология. / [Под. ред. Б.Т. Григорьян]. – М.: Наука, 1985. – 141 с.
34. Кияк С. Другий Ватиканський Собор і релігійно-суспільні проблеми сучасності: Навчальний посібник. / Святослав Кияк. – Жовква: Місіонер, 2011. – 304 с.
35. Кодекс Канонів Східних Церков: авторизований переклад. / [Пер. з лат. Й. Кобів. Ред.: Канонічна комісія оо. василіан] – Львів: В-во оо. василіан, 1995. – 471 с.
36. Колодний А.М. Іван-Павло II про природу раціонального пізнання. // Віра і духовність – двоє крил людського духу. Збірник матеріалів наукового колоквиуму. / [Ред. кол.: А.М. Колодний (голов. ред.) та ін.] – К.: Світ знань, 2001. – С. 129-133.
37. Колодний А.М. Основи релігієзнавства. Курс лекцій. / Колодний Анатолій Миколайович. – Дрогобич: Коло, 2006. – 168 с.
38. Конституція Другого Ватиканського Собору про Святу Літургію "Sacrosanctum Concilium". // Документи Другого Ватиканського Собору: Конституції, Деркери, Декларації. – Львів: Свічадо, 1996. – С. 9-60.
39. Корет Э. Основы метафизики. / [Пер. с нем. В. Терлецкого, под ред. В.А. Демьянова]. – К.: Тандем, 1998. – 248 с.
40. Кох К. Християни в Європі: нові шляхи передання віри. / [Пер. з нім. Н. Комарової.] – К.: Дух і літера, 2013. – 216 с.
41. Красников А. Методология современного неотомизма. / Александр Николаевич Красников. – М.: Изд-во МГУ, 1993. – 77 с.

42. Кузнецов Н.В. Вольтер и философия французского Просвещения XVIII века. / Виталий Николаевич Кузнецов. – М.: Изд-во Московского университета, 1965. – 275 с.
43. Кураев А. Традиция, догмат, обряд: апологетические очерки. / Андрей Кураев. – М.: Из-во Братства Святителя Тихона, 1995. – 413 с.
44. Кьопке В.А. Аксиологічна проблематика в філософсько-релігійних концепціях німецьких мислителів ХХ ст.: Дис... канд.наук: 09.00.11. / Вікторія Андріївна Кьопке. – К., 2008. – 173 с.
45. Кюнг Г. Вечная жизнь? / [Пер. с нем. С. Павлова]. – М.: ББИ св. ап. Андрея, 2014. – X, 356 с. – (Серия "Современное богословие").
46. Кюнг Г. Христианский вызов. / Ганс Кюнг. [Пер. с нем.]. – М.: ББИ св. ап. Андрея, 2012. – 464 с.
47. Лосский В. Отчерк мистического богословия Восточной Церкви. / Владимир Николаевич Лосский. – М.: Свято-Троицкая Сергиева лавра, 2010. – 429 с.
48. Маркс К. Вибрані твори. Том 1. / [Пер. з нім. за ред. Д.Рабиновича]. – К.: Партвидав ЦК КП(б)У, 1936. – 234 с.
49. Маркс К., Енгельс Ф. Вибрані твори в трьох томах. Т. 1. / Карл Маркс, Фідріх Енгельс. – К.: В-во політичної літератури України, 1977. – VI, 588 с.
50. Маркс Р. Капітал. / [Пер. з нім. І. Андрущенко]. – К.: Темпора, 2013. – 296 с.
51. Никонов К. Современная христианская антропология: опыт философского критического анализа. / Кирил Иванович Никонов. – М.: Изд-во МГУ, 1983. – 184 с.
52. Ницше Ф. К генеалогии морали. // Ницше Ф. Соч. в 2 т. Т.2. / Фридрих Ницше. – М.: Мысль, 1990. – С.407-524.
53. Ортега-і-Гассет Х. Бунт мас. // Ортега-і-Гассет Х. Вибрані твори. / [Пер. з іспанської В. Бурггардта]. – К.: Основи, 1994. – С. 15-139.
54. Основи економічної теорії: курс лекцій. / Авт. кол.: Н.І. Волкова, О.М. Козакова та інші. – Одеса: АО БАХВА, 2003. – 254 с.
55. Паскаль Б. Мысли. Малые сочинения. Письма. / Блез Паскаль. – Кировоград: АСТ, 2011. – 528 с.
56. Пастирська Конституція Другого Ватиканського Собору про Церкву в сучасному світі "Gaudium et Spes", 21 // Документи

- Другого Ватиканського Собору: Конституції, Деркери, Декларації. – Львів: Свічадо, 1996. – С. 499-620.
57. Первые четыре вѣка христіанства. – Санкт-Петербург: Типографія Російской Академіи, 1840. – 484 с.
 58. Позов А. Основы христіанской философии. Ч. 1: Теория познания (Гносеология). / Авраам Самуилович Позов. – Мадрид: Ediciones Castilla, 1970. – 341 с.
 59. Поснов М.Э. История Христіанской Церкви (до разделения Церквей в 1054 г.). / Михаил Эммануилович Поснов. – Брюссель: Жызьнь с Богом, 1964. – 567 с.
 60. Правила Православной Церкви с толкованием Никодима, епископа Далматинско-Истрийского. Т. 1. / Епископ Никодим. – М.: Свято-Троицкая Лавра, 1996. – 649 с.
 61. Преславний Коран. Переклад смислів українською мовою. / [Пер. з арабської Михайла Якубовича]. – Медина Мунаравва: Центр імені Короля Фагда з друку Преславного Сувою, 2012. – 991 с.
 62. Ранер К. Основание веры. Введение в христіанское богословие. / [Пер. с нем. В. Витковского] – М.: ББИ св. ап. Андрея, 2006. – 662 с. – (Современное богословие).
 63. Ранер Х. Игнатий Лойола и историческое становление его духовности. / [Пер. с нем. И.Г. Гаспаров]. – М.: Колледж философии, теологии и истории в Москве, 2002. – 116 с.
 64. Ратцингер Й. Вера-Истина-Толерантность. Христіанство и мировые религии. / Бенедикт XVI – Йозеф Ратцингер. – М.: ББИ св. ап. Андрея, 2007. – 379 с. – (Серия "Диалог").
 65. Ратцингер Й. Многообразии религий и единый завет. / [Пер. с нем. А. Петрова]. – М.: ББИ св. ап. Андрея, 2007. – 130 с. – (Серия "Диалог").
 66. Ратцингер Й. Сущность и заданичи богословия: Попытки определения в диспуте сорвременности. / Йозеф Ратцингер – Венедикт XVI. – М.: ББИ св. ап. Андрея, 2007. – 144 с.
 67. Ратцингер Й. Божа революція. / [Пер. з італ. К.В. Стасіва]. – Жовква: Місіонер, 2009. – 132 с.
 68. Ратцингер Й. Введение в христіанство: Лекции об апостольском символе веры. / [Пер. с нем.] – Брюссель: Foyer Oriental Chrétien, 1998. – 318 с.
 69. Религиоведение: энциклопедический словарь. / [Под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакяна]. – М.: Академический проект, 2006. – 1254 с.

70. Робертс Г. Государство и Церковь в Федеративной Республике Германия. // Модели церковно-государственных отношений стран Западной Европы и США. / [Ред. А. Колодный]. – К., 1996. – С. 111-113.
71. Сапеляк А. Українська Церква на II Ватиканському Соборі. / Андрій Сапеляк. – Рим, Буенос Айрес: Салезіанське видавництво, 1967. – 315.
72. Святе Письмо Старого та Нового Завіту. Повний переклад, здійснений за оригінальними єврейськими, араміїськими та грецькими текстами. / [Пер. І. Хоменко]. – Рим: В-во оо. Василіан, 1990. – 1070, 352 с.
73. Таевский Д.А. Христианские ереси и секты I-XXI веков. Словарь. / Д.А. Таевский. – М.: Интрада, 2003. – 320 с.
74. Татаркевич В. Історія філософії: Т. 2: Філософія Нового Часу до 1830 року. / [Пер. з пол. Я. Саноцький, О. Гірний]. – Львів: Свічадо, 1999. – 352 с.
75. Тимощук А.С., Федотова И.Н., Шавкунов И.В. Введение в религиоведение: учеб. пособие. / А.С. Тимощук, И.Н. Федотова, И.В. Шавкунов. – Владимир: ВЮИ ФСИН России, 2011. – 136 с.
76. Толерантність: сфера міжконфесійних відносин. Релігієзнавчий аналіз. / [Упорядник, автор передмови Л. Филипович]. – К.: ЦеРІС, 2004. – 189 с.
77. Тролль К. Вопросы мусульман – ответы христиан. / [Пер. с нем. А. Соколовский]. – К.: Дух і літера, 2011. – 280 с.
78. Уваров А.С. Христианская символика. Символика древнехристианского периода. / Алексей Сергеевич Уваров. – М.: Уник, Санкт-Петербург: Алетея, 2001. – 256 с.
79. Удальцова З.В. Культура Византии: IV – первая половина VII в. / Зинаида Владимировна Удальцова. – М.: Наука, 1984. – 723 с.
80. Українська Церква між Сходом і Заходом. / [Ред. П. Яроцький та ін.]. – К.: Український центр духовної культури, 1996. – 225 с.
81. Федосик В.А. Киприан и античное христианство. / Виктор Анатольевич Федосик. – Минск: Университетское, 191. – 208 с.
82. Филипович Л.О. Майбутнє міжконфесійного діалогу: подолання православних і католицьких стереотипів. // Україна і Ватикан в контексті культурно-цивілізаційного діалогу:

- історія і сучасність. Серія наукових збірників. Зб. № 3. / [За ред. П. Яроцького, Л. Филипович, С. Кияка]. – С. 319-326.
83. Философия, религия, культура: критический анализ современной буржуазной философии. / [Т. Кузьмина, В. Лазарев, Г. Тавризян]. – М.: Наука, 1982. – 396 с.
 84. Флоровский Г. Восточные Отцы Церкви. / Георгий Флоровский. – Кировоград: АСТ, 2003. – 636 с.
 85. Фома Аквинский: Доказательства бытия Бога в "Сумме против язычников" и "Сумме теологии". / [Пер. с лат. и нем. К.В. Бандуровского]. – М.: ИФ РАН, 2000. – 137 с.
 86. Хабермас Ю., Ратцингер Й. Диалектика секуляризации. О разуме и религии. / [Пер. с нем. В. Витковский]. – М.: ББИ св. ап. Андрея, 2006. – 112 с. – (Серия "Современное богословие").
 87. Хайдеггер М. Бытие и время. / [Пер. с нем. В.В. Бибихина]. – М.: ad Marginem, 1997. – XI, 452 с.
 88. Хромец И.С. Христианская антропология Карла Ранера: философский и теологический аспекты: автореферат дис... кандидата философских наук: 09.00.14. / Ирина Сергеевна Хромец. – Санкт-Петербург, 2012.
 89. Хроника христианства. / [Пер. с нем. В. Годфрида]. – М.: Терра, 1999. – 464с.
 90. Цыпин В. Церковное право: Курс лекций. / Владислав Цыпин. – М.: Круглый стол по религиозному образованию в Рус. Правосл. церкви, 1994. – 821 с.
 91. Чухина Л. Человек и его ценностный мир в религиозной философии. / Лариса Алексеевна Чухина. – Рига: Зинатне, 1991. – 302 с.
 92. Шевченко В. Православ'я в Україні і цивілізаційні виклики: історія та сучасність. / Віталій Володимирович Шевченка. – К.: Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2013. – 639 с.
 93. Шейнман М.М. Католицизм в меняющемся мире. / Михаил Маркович Шейнман. – М.: Наука, 1975. – 159 с.
 94. Шишков К.А. Проблема культурно-исторического творчества в философии К. Ранера. // Культура и творчество: Сборник научных трудов. – Тверь, 1995. – С. 53-62.
 95. Яроцький П.Л. Вселенскість католицизму як християнського феномену. // Конфесіологія релігії. Колективна монографія. //

- Українське релігієзнавство. / [Ред. А. Колодний та Л. Филипович]. – К., 2009. – С. 108-124.
96. Яроцький П.Л. Релігієзнавство: Навчальний посібник. / Петро Лаврентієвич Яроцький. – К.: Кондор, 2004. – 308 с.
 97. Яроцький П.Л. Релігієзнавство: Сучасні релігійні процеси у світі й Україні: підручник. / Петро Лаврентієвич Яроцький. – К.: Кондор-Видавництво, 2013. – 442 с.
 98. Ancsin I. Zur Anthropologie der Theodramatik Hans Urs von Balthasars: Dissertation... Doktor der Theologie. / István Ancsin. – Münster, 2001. – 324 S.
 99. Andersson G. Kritik und Wissenschaftsgeschichte. Kuhns, Lakatos' und Feyerabends Kritik des Kritischen Rationalismus. / Gunnar Andersson – Tübingen: Mohr, 1988. – X, 218 S.
 100. Anselm von Canterbury. Proslogion – Untersuchungen: lateinisch-deutsche Ausgabe. / [Hrsg. von F.S. Schmitt]. – Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1962. – 159 S.
 101. Augustinus. Vom Gottesstaat. // Die Werke des Augustinus: Vollständige Ausgabe in 2 Bänden. / [Bearbeitet von Wilhelm Thimme]. – Zürich: Artemis-Verlag, 1955. – 571, 870 S.
 102. Augustinus. De Trinitate: Lateinisch-Deutsch. / [Hrsg. von J. Kreuzer]. – Hamburg: Meiner, 2001. – LXXVII, 415 S.
 103. Aulén G. Das Drama und die Symbole. Die Problematik des heutigen Gottesbildes. / Gustaff Aulén. – Göttingen: Vandenhoeck & Rupprecht 1968. – 232 S.
 104. Avakian S. "Other" in Karl Rahner's Transcendental Theology and in George Khodr's Spiritual Theology within Near Eastern Context. / Sylvie Avakian. – Frankfurt am Main: Peterlang, 2012. – 298 p. – (International Theology, 16).
 105. Baczko B. Rousseau: Einsamkeit und Gemeinschaft. / Bronislaw Baczko. – Wien, Frankfurt, Zürich: Europa Verlag, 1970. – 592 S.
 106. Balthasar H.U. Romano Guardini. Reform from the Source. / Hans Urs von Balthasar. – San Francisco: Ignatius Press, 2010. – 122 p.
 107. Barth K. Der Christ in der Gesellschaft. // Anfänge der dialektischen Theologie. Teil 1. / [Hrsg. von J. Moltmann]. – München: Kaiser-Verlag, 1962. – S. 3-54.
 108. Barth K. Kirchliche Dogmatik. Bd. I/1. / Karl Barth. – München: Kaiser, 1932. – 561 S.
 109. Barton J. The Biblical Criticism. / Jahn Barton. – Louisville: Westminster John Knox Press, 2007. – 206 p.

110. Bartsch H.W. Kerygma und Mythos: Ein Theologisches Gespräch. Mit Beitrag von Rudolf Bultmann. / H.W. Bartsch. – Hamburg: Reich & Heinrich Evangelischer Verlag, 1948. – 334 S.
111. Benedikt XVI. Glaube und Vernunft: Die Regensburger Vorlesung. / Joseph Ratzinger – Papst Benedikt XVI. – Freiburg i.B., Wien: Herder, 2006. – 141 S.
112. Benedikt XVI. Gott und die Vernunft: Aufruf zum Dialog der Kulturen. / Papst Benedikt XVI. – Joseph Ratzinger – Augsburg: Sankt Ulrich, 2007. – 155 S.
113. Benedikt XVI. Jesus von Nazareth. / Papst Benedikt XVI. – Joseph Ratzinger. – Freiburg i.B., Wien: Herder, 2007. – 325 S.
114. Bentz U.M. Jetzt ist noch Kirche. Grundlinien einer Theologie kirchlicher Existenz im Werk Karl Rahners. / Udo Markus Bentz. – Innsbruck: Tyrolia, 2008. – 552 S. – (Innsbrucker theologische Studien, 80).
115. Bettiga C. Theologie der Geschichte: Zum trinitarischen Ansatz der Geschichtstheologie Bruno Fortes. / Cristiano Bettiga. – Berlin: Lit, 2007. – 257 S.
116. Blättler P. Pneumatologia Crucis. Das Kreuz in der Logik von Wahrheit und Freiheit. Ein phänomenologischer Zugang zur Theologie Hans Urs von Balthasars. / Peter Blättler. – Würzburg: Echter, 2004. – 440 S.
117. Bochenski J.M. Logik der Religion. / Joseph Maria Bochenski. – Paderborn, Wien: Schöningh, 1981. – 162 S.
118. Bos. A.P. Immanenz und Transzendenz. // Reallexikon für Antike und Christentum: Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt. Band 17. / Abraham P. Bos. – Stuttgart: Hiersemann, 1996. – S. 1041-1092.
119. Boss G. Verlust der Natur? Studien zum theologischen Naturverständnis bei Karl Rahner und Wolfhart Pannenberg. / Günther Boss. – Innsbruck: Tyrolia, 2006. – 372 S. – (Innsbrucker theologische Studien, 74).
120. Buckenmaier A. Universale Kirche vor Ort. Aspekte zur Verhältnisbestimmung von Universalkirche und Lokalkirche ausgehend von der Debatte zwischen Joseph Ratzinger und Walter Kasper: Dissertation... Doktor der Theologie. / Achim Buckenmaier. – Bonn, 2009. – 200 S.
121. Bultmann R. Glaube und Verstehen: Gesammelte Aufsätze. Band 2. – Rudolf Bultmann. – Tübingen: Mohr Siebeck, 1952. – 232 S.

122. Bultmann R. Neues Testament und Mythologie. (1941). // Kerygma und Mythos. Band 1. / [Hrsg. von H.-W. Bartsch]. – Hamburg: Reich, 1960. – S. 15-48.
123. Burke P. Reinterpreting Rahner: A Critical Study of His Major Themes. 1st ed. / Patrick Burke. – Fordham: University Press, 2002. – 325 p.
124. Carnap R. Der logische Aufbau der Welt. 4. Aufg. / Rudolf Carnap. – Hamburg: Meiner, 1974. – XX, 289 S.
125. Carnap R. Scheinprobleme in der Philosophie und andere metaphysikkritische Schriften. / [Hrsg. von Th. Mormann]. – Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2005. – 150 S.
126. Church and State through the Centuries: A Collection of Historic Documents with Commentaries. / [Contributors: S.Z. Ehler, J.B. Morrall]. – NY: Biblo and Tannen, 1967. – 629 p.
127. Cichon-Brandmaier S. Die ökonomische Trinität als Basis für Aussagen über die immanente Trinität im Vergleich zwischen Karl Rahner und Hans Urs von Balthasar. / Silvia Cichon-Brandmaier. – Regensburg: Pustet, 2008. – 414 S.
128. Clifford W.K. The Ethics of Belief and other Essays. / [Introduction by Timothy J. Madigan]. – NY: Prometheus Books, 1999. – 128 p.
129. Coreth E. Metaphysik. Eine methodisch-systematische Grundlegung. / Emerich Coreth. – Innsbruck: Tyrolia, 1964. – 584 S.
130. Coreth E., Ehlen P., Haeffner G., Ricker F. Philosophie des 20. Jahrhunderts. / Emerich Coreth, Peter Ehlen, Gerd Haeffner, Friedo Ricker. – 2. Auf. – Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer, 1993. – 244 S.
131. Deister B. Anthropologie im Dialog. Das Menschenbild bei Carl Rogers und Karl Rahner im interdisziplinären Dialog zwischen Psychologie und Theologie. / Bernhard Deister. – Innsbruck, Wien: Tyrolia, 2007. – 355 S. – (Innsbrucker theologische Studien, 77).
132. Der Theologe Joseph Ratzinger. / [Hrsg. von E. Dirscherl, F. Meier-Hamidi, F. Schumacher]. – Freiburg i.B., Wien: Herder, 2007. – 143 S.
133. Descartes R. Abhandlung über die Methode: Mit einem Vorwort von Karl Jaspers und einem Beitrag über Descartes und die Freiheit von Jean-Paul Sartre. / Rene Descartes. – Mainz: Internationaler Universum-Verlag, 1948. – 205 S.

134. Descartes R. Gespräch mit Burman: Lateinisch-Deutsch. / [Übersetzt und herausgegeben von Hans Werner Arndt]. – Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1982. – 188 S. – (Philosophische Bibliothek; 325).
135. Die Augsburger Bekenntnis. / [Hrsg. von G. Gassmann]. – 6. Aufl. – Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht, 1988. – 67 S.
136. Dorner I.A. The Triune God and the Gospel of Salvation. / Isaak A. Dorner. – London, NY: T&T Clark, 2009. – 234 p.
137. Draksal M. Verlagsgründung in Deutschland: Buchverlag, eBooks, Musikverlag, Modeverlag, Klingeltöne, Software, Fotos und mehr: Ein Praxisratgeber. / Michael Draksal. – 3., überarb. und erw. Neuauflage. – Leipzig: Draksal Fachverlag, 2005. – 164 S.
138. Dünnbier A. Das Verlangen nach Prinzipiellem: Überlegungen im Ausgang von Emerich Coreths "Grundriss der Metaphysik". / Andrienne Dünnbier. – München, 2001. – 419 S.
139. Eicher P. Die anthropologische Wende: Karl Rahner philosophischer Weg vom Wesen des Menschen zur personalen Existenz. / Peter Eicher. – Freiburg (Schweiz): Universitätsverlag, 1970. – 429 S.
140. Endriß S. Hans Urs von Balthasar versus Sören Kierkegaard. Ein Beitrag zur Diskussion über das Verhältnis von Theologie und Ästhetik. / Stefan Endriß. – Hamburg: Kovac, 2006. – XIII, 449 S. – (THEOS – Studienreihe Theologische Forschungsergebnisse, Bd. 68).
141. Eppe P. Karl Rahner zwischen Philosophie und Theologie. / Paul Eppe. – Berlin: Lit, 2008. – 310 S.
142. Faber E.-M. Kirche zwischen Identität und Differenz: die ekklesiologische Entwürfe von Romano Gaurdini und Erich Przywara. / Eva-Maria Faber. – Würzburg: Echter, 1993. – XI, 449 S.
143. Fleck L. Über die wissenschaftliche Beobachtung und die Wahrnehmung im allgemeinen (1935) // L. Fleck. Erfahrung und Tatsache. / [Hrsg. von L. Schäfer, Th. Schnelle]. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983 – S. 59-83.
144. Fletcher H.J. Die Steigerung des Riesigen und das Weltende: die Eschatologien von Karl Rahner und Paul Schütz. Ein Vergleich. / Hilde Juliane Fletcher. – Frankfurt am Main, Wien: Lang, 2002. – 263 S.
145. Forster M. R. Hard Problems in the Philosophy of Science: Idealisation and Commensurability. // After Popper, Kuhn and

- Feyerabend. / [Hrsg. von R. Nola] – Dordrecht: Kluwer Acad. Publ., 2000. – XIX, 256 S.
146. Forte B. La Chiesa icona della Trinitá: Breve ecclesiologia. / Bruno Forte. – Queriniana, 2003. – 80 p.
 147. Föbel Th.P. Gott – Begriff und Geheimnis. Hanjürgen Verweyens Fundametaltheologie und die ihr inhärente Kritik an der Philosophie und Theologie Karl Rahners. / Thomas Peter Föbel. – Innsbruck, Wien: Tyrolia, 2004. – 1024 S. – (Innsbrucker theologische Studien, 70).
 148. Fritsch H. Vollendende Selbstmitteilung Gottes an seine Schöpfung. Die Eschatologie Karl Rahners und ihre theologischen Grundlagen. / Harald Fritsch. – Würzburg: Echter, 2006. – 581 S.
 149. Fuller S. Thomas Kuhn. A Philosophical History for Our Times. / Steve Fuller – Chicago: Chicago University Press, 2001. – XVII, 472 S.
 150. Gałda W. Vom Geist geführt. Beitrag Hans Urs von Balthasars zur Bestimmung des Propriums christlicher Existenz: Dissertatin... Doktor der Theologie. / Wojciech Gałda. – Innsbruck, 2003. – 253 S.
 151. Geier M. Der Wiener Kreis: mit Selbstzeugnisse und Bilddokumenten. / M. Geier. – Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1992. – 156 S.
 152. Greshake G. Der dreieine Gott: eine trinitarische Theologie. / Gisbert Greshake. – Freiburg i.B., Wien: Herder, 2001. – 568 S.
 153. Griech-Polelle B.A. Bichop von Galen: German Catholicism und National Socialism. / Beth A. Griech-Polelle. – New Haven, London: Yale University Press, 2002. – 259 p.
 154. Großes Werklexikon der Philosophie. Bände 1 und 2 / [Hrsg. von F. Volpi.] – Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 1999. – 1733 S.
 155. Grosshans H.-P. Gottesverhältnis und Freiheitsgefühl. Schleiermachers Theologie zwischen Neuzeit und Moderne. // Schleiermacher: Denker für die Zukunft des Christentums? / [Hrsg. von A. Kurt, V. Selge]. – Berlin, NY: de Gruyter, 2011. – S. 11-30
 156. Guardini R. Das Ende der Neuzeit: ein Versuch zur Orientierung. / Romano Guardini. – Würzburg: Werkbund-Verlag, 1950. – 116 S.
 157. Guardini R. Möglichkeit und Grenzen der Gemeinschaft. // Werke. Sachbereich Christus und Christentum: Unterscheidung des Christlichen: Gesammelte Studien 1923-1963. Band 1.: Aus dem Bereich der Philosophie. / [Hrsg. von F. Henrich]. – Mainz:

Matthias-Grünewald-Verl., Paderborn: Schöningh, 1994. – S. 76-94.

158. Guardini R. Über die Sozialwissenschaft und Ordnung unter Person. // Werke. Sachbereich Christus und Christentum: Unterscheidung des Christlichen: Gesammelte Studien 1923-1963. Band 1.: Aus dem Bereich der Philosophie. / [Hrsg. von F. Henrich.] – Mainz: Matthias-Grünewald-Verl., Paderborn: Schöningh, 1994. – S. 44-75.
159. Guardini R. Vom Sinn der Kirche: fünf Vorträge. / Romano Guardini. – Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag, 1923. – 96 S.
160. Guardini R. Werke. Sachbereich Christus und Christentum. Vom Sinn der Kirche: fünf Vorträge. Die Kirche des Herrn: Meditationen über das Wesen der Kirche. / Romano Guardini. – Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag, Paderborn: Schöningh, 1990. – 198 S.
161. Haller R. Neupositivismus. Eine historische Einführung in die Philosophie des Wiener Kreises. / Rudolf Haller. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1993. – VIII, 304 S.
162. Harnack A. Das Wesen des Christentums. / Adolf von Harnack. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohl, 1977. – 176 S. – (Gütersloher Taschenbücher Siebenstern, 227).
163. Hartmann W. Existentielle Verantwortungsethik. Eine moraltheologische Denkform als Ansatz in den theologisch-ethischen Entwürfen von Karl Rahner und Dietrich Bonhoeffer. / Wolfgang Hartmann. – Münster: Lit, 2005. – 320 S.
164. Hauber M. Unsagbar nahe: Eine Studie zur Entstehung und Bedeutung der Trinitätstheologie Karl Rahners. / Michael Hauber. – Innsbruck, Wien: Tyrolia, 2011. – 320 S. – (Innsbrucker theologische Studien, 82).
165. Hegel G.W.F. System der Philosophie. Erster Teil: Die Logik. / [Hrsg. von H. Glockner]. – Bd. 8. der Jubiläumsausgabe. – Stuttgart, 1929. – 452 S.
166. Hegger S. Sperare contra spem. Die Hölle als Gnadengeschenk Gottes bei Hans Urs von Balthasar. / Susanne Hegger. – Würzburg: Echter, 2012. – 568 S.
167. Heidegger M. Sein und Zeit / Martin Heidegger. – Zwölfte, unveränderte Auflage. – Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1972. – 437 S.
168. Heidelberger Katechismus. / [Hrsg. von G. Trummacher]. – Duisburg: Verlag von Joh. Ewich, 1855. – 110 S.

169. Heim M.H. Joseph Ratzinger – Kirchliche Existenz und existentielle Theologie: Ekklesiologische Grundlilien unter dem Anspruch von *Lumen gentium*. / Maximilian Heinrich Heim. – Frankfurt am Main: Peter Lang, 2004. – 525 S.
170. Hoffmann A. Kenosis im Werk von Hans Urs von Balthasars und in der japanischen Kyoto-Schule. Ein Beitrag zum Dialog der Religionen. / Alexander Hoffmann. – Bonn: Borengasser, 2008. – XIV, 298 S.
171. Horkheimer M., Adorno Th. Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente. / Max Horkheimer, Theodor W. Adorno. – Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1973. – 230 S. – (Bücher des Wissens).
172. Ho-Tsui E.Y.M. Die Lehre von der Sünde bei Karl Rahner: eine werkgenetische und systematische Erschließung. / Emmi Yuen Mei Ho-Tsui. – Innsbruck, Wien: Tyrolia, 2011. – 320 S. – (Innsbrucker theologische Studien, 85).
173. Howe I. Mass Society and Postmodern Fiction. // *Partisan Review*. Vol. 26, No. 3. / Irving Howe. – 1959. – P. 420-436.
174. Ibekwe L. The universality of salvation in Jesus Christ in the thought of Karl Rahner. A chronological and systematic investigation. / Linus Ibekwe. – Würzburg: Echter, 2006. – 451 S.
175. Igreg M.-T. Gott und Mensch sein lassen. Die Rede vom Geheimnis in den Theologien von Karl Rahner und Dietrich Bonhoeffer: Dissertation... Doktor der Theologie. / Marie-Therès Igreg. – Wien, 2011. – 262 S.
176. Jankowiak G. Volk Gottes vom Leib Christi her. Das eucharistische Kirchenbild von Joseph Ratzinger in der Perspektive der Ekklesiologie des 20. Jahrhunderts. / Grzegorz Jankowiak. – Frankfurt am Main, Berlin: Peter Lang, 2005. – 259 S. – (Bamberger Theologische Studien, 28).
177. Jaspers K. Von der Wahrheit. / Karl Jaspers. – München: Piper, 1947. – 1102 S.
178. Jhi J.-H. Das Heil in Jesus Christus bei Karl Rahner und in der Theologie der Befreiung. / Jun-Hyuhg Jhi. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006. – 251 S.
179. Johannes Paul II. Rundschreiben "Slavorum Apostoli" in Erinnerung an das Werk der Evangelisierung der heiligen Cyrill und Methodius vor 1100 Jahren. / Papst Johannes Paul II. – Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, 1985. – 30 S.

180. John Paul II. Encyclical Letter "Lumen Gentium". / Pope John Paul II. – Catholic Truth Society, 1995. – 54 p.
181. John Paul II. Encyclical Letter "Ut Unum Sint". / Pope John Paul II. – Pauline Books Media, 1995. – 112 p.
182. John XXIII. Encyclical Letter "Pacem in terris" an human Rights and Duties: a New Translation and Commentary. / [Ed. Henry Owen Waterhouse]. – Catholic Truth Society, 1980. – 51 p.
183. Jowers D.W. The Trinitarian Axiom of Karl Rahner: The Economic Trinity ist he Immanent Trinity and Vice Versa. / Dennis W. Jowers. – NY: The Edwin Mellen Press, 2006. – 267 S.
184. Jun Park L.B. Anthropologie und Ontologie: Ontologische Grundlegung der transzendental-anthropologischen Philosophie bei Emerich Coreth. / Luis Byoung Jun Pakr. – Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1999. – 297 S.
185. Jungmann J.A. Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung. / Josef Andreas Jungmann. – Regensburg: Pustet, 1936. – XI, 240 S.
186. Käfer A. Inkarnation und Schöpfung. / Anne Käfer. – Berlin, NY: de Gruyter, 2010. – 388 S.
187. Kaluza K. Der absolute Heilbringer. Karl Rahners fundamentaltheologische Christologie. / Krystian Kaluza. – Frankfurt am Main, Berlin: Peter Lang, 2005. – 334 S.
188. Kant I. Grundlegung der Metaphysik der Sitten. / Immanuel Kant. – Riga: Johann Friedrich Hartnoch, 1786. – 128 S.
189. Kant I. Kritik der praktischen Vernunft. / Immanuel Kant. – Leipzig: Johann Friedrich Hartnoch, 1827. – 239 S.
190. Kant I. Kritik der reinen Vernunft. / Immanuel Kant. – 2. Aufl. – Königstein, 1787. – 533 S.
191. Kasper W. On the Church. // America: The National Catholic Review. . – [Elektronний ресурс]. / W. Kasper. – Режим доступу: <http://americamagazine.org/issue/333/article/church>.
192. Kasper W. Theologie und Kirche. / Walter Kasper. – Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1987. – 322 S.
193. Kehl M. Die Kirche: eine katholische Ekklesiologie. / Merard Kehl. – Würzburg: Echter, 1993. – 472 S.
194. Kellner Th. Kommunikative Gemeindeleitung: Theologie und Praxis. / Thomas Kallner. – Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1998 – 399 S.
195. Kern R. Theologie aus Erfahrung des Geistes: Eine Untersuchung zur Pneumatologie Karl Rahners. / Renate Kern. – Innsbruck,

- Wien: Tyrolia, 2007. – 351 S. – (Innsbrucker theologische Studien, 76).
196. Kiadi Nkambu A.-J. Geheimnis Gottes. Gott-mit-uns: Immanuel. Ein Beitrag zum Geheimnisbegriff K. Rahners, E. Jüngels und H. U. v. Balthasars. / André-Jacques Kiadi Nkambu. – St. Ottilien: EOS, 2004. – XV, 335 S.
 197. Kim K.-K. Der Mensch und seine Erlösung nach Son-Buddhismus und Christentum. Bojo Chinul und Karl Rahner im Vergleich. / Kyong-Kon Kim. – Bonn: Borengässer, 2007. – 283 S. – (Begegnungen: kontextuell-dialogische Studien zur Theologie der Kulturen und Religionen, 15).
 198. Kirchbaum A. Kierkegaard und Schleiermacher: Ein historisch-systematische Studie zum Religionsbegriff. / Andreas Kirchbaum. – Berlin: de Gruyter, 2008. – 419 S.
 199. Kittel J. Kirche als Ereignis. Ein Beitrag zur Grundlegung des sakramentalen Kirchenbegriffs im ekklesiologischen Entwurf Karl Rahners. / Joachim Kittel. – Freiburg i.B., Wien: Herder, 2010. – 365 S. – (Freiburger theologische Studien, 175).
 200. Klein L. Das Ringen um die Einheit: die ökumenische Bewegung der neueren Zeit. / Laurentius Klein. – Trier: Paulinus-Verlag, 1967. – 224 S.
 201. Kleinschwärzen-Meister B. Gnade im Zeichen: Katholische Perspektiven zur allgemeinen Sakramentenlehre in ökumenischer Verständigung auf der Grundlage der Theologie Karl Rahners. / Birgitta Kleinschwärzer-Meister. – Münster: Lit, 2001. – 742 S.
 202. Koch K. Eucharistie: Herz des christlichen Glaubens. / Kurt Koch. – Freiburg (Schweiz): Paulverlag, 2005. – 193 S.
 203. Köhler S. Joseph Ratzinger – Papst Benedikt XVI: Die neue Tradition. / Steffen Köhler. – Dettelbach: J.H. Röll, 2006. – 212 S.
 204. Kondylis P. Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus. / Panajotis Kondylis. – München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1986. – 725 S.
 205. Kraft V. Positivismus, Logischer. // Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 7 (P-Q). / [Hrsg. von J. Ritter, K. Gründer]. – Darmstadt, 1989.
 206. Krenski Th.R. Hans Urs von Balthasar. Das Gottesdrama. / Thomas Rudolf Krenski. – Mainz: Grünewald, 1995. – 184 S.
 207. Kreuzer K. Transzendentes versus hermeneutisches Denken: Zur Genese des religionsphilosophischen Ansatzes bei Karl Rahner und

- seiner Rezeption durch Johann Baptist Metz. / Karsten Kreuzer. – Regensburg: Pustet, 2002. – 400 S.
208. Kuhn Th. S. Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen./ Thomas Samuel Kuhn. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1976. – 239 S.
209. Kuhn Th. S. Was sind wissenschaftliche Revolutionen? Zehnte Werner-Heisenberg-Vorlesung, gehalten in München-Nymphenburg am 24. Februar 1981. – München, 1982. – 62 S.
210. Kuhr I. Gabe und Gestalt. Theologische Phänomenologie bei Hans Urs von Balthasar. Chancen und Grenzen eines Oxymorons. / Ilkamarina Kuhr. – Regensburg: Pustet, 2012. – 370 S.
211. Küng H. Die Freiheit in der Kirche. // Die Freiheit in der Kirche: Herbert-Haag-Prei 2001 / [Hrsg. von Hans Küng]. – Freiburg (Schweiz): Universitäts-Verlag, 2002. – S. 3-6.
212. Küng H. Die Schweiz ohne Orientierung? Europäische Orientierung. 2. Auflage / Hans Küng. – Zürich: Benzinger, 1992. – 117 S.
213. Küng H. Does God Exit? An Answer for Today. / [Translated by Edward Quinn]. – NY: First Vintage Books Edition, 1981. – 840 p.
214. Küng H. Ist die Kirche noch zu retten? / Hans Küng. – Zürich: Piper Verlag, 2001. – 261 S.
215. Küng H. The Catholic Church: A schort History. / [Translated by John Bowden]. – NY: Modern Library Paperback Edition, 2003. – 230 p.
216. Küng H. Theology for the Third Millennium: an Ecumenical View. / Hans Küng. – NY: Knopf Doubleday Publishing Group, 2011. – 336 p.
217. Laumer A. Karl Rahner und die Praktische Theologie. / August Laumer. – Würzburg: Echter, 2010. – 491 S. – (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge, 79).
218. Lauth R. Ethik. / Reinhard Lauth. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: W. Kohlhammer Verlag, 1969. – 151 S. – (Urban Bücher: Die wissenschaftliche Taschenbuchreihe, 124).
219. Lehner T. Evolution des Christlichen: Schöpfungstheologie und Anthropologie bei Joseph Ratzinger – Benedikt XVI. / Tobias Lehner. – Hamburg: Disserta-Verlag, 2012. – 188 S.
220. Leo XIII. L'encyclidy Rerum Novarum e il suo tempo. / [Ed. Giovanni Antonazzi] – Roma: Ed. Di Storia e Letteratura, 1991. – 207 S.

221. Lewis A. Responsorisch Kirche sein: Antwortgestalt und Sendung der Kirche nach Hans Urs von Balthasar. / Albert Lewis. – Münster: LIT, 2007. – 231 S.
222. Löffler W. Analytische Philosophie als rationales Verfahren. // Salzburger Jahrbuch für Philosophie. – XXXIX, 1994. – S. 77-92.
223. Löffler W. Einführung in die Religionsphilosophie. / Winfried Löffler. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2006. – 192 S.
224. Lübbe H. Philosophie nach der Aufklärung: Von der Notwendigkeit pragmatischer Vernunft. / Herman Lübbe. – Düsseldorf, Wien: Econ Verlag, 1980. – 283 S.
225. Luhman N. Die Religion der Gesellschaft. / Niklas Luhman. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980. – 361 S.
226. Luther M. Assertio omnium articulorum Martini Lutheri per bullam Leonis X. novis simam damnatorum. / Martin Luther. – Witebergae: Per Iohannem Lufft, 1562. – 92 S.
227. Maaßen Th. Das Ökumenerverständnis Joseph Ratzingers. / Thorsten Maaßen. – Göttingen: V&R unipress, 2011. – 406 S.
228. Mannion G. Roman Catholicism and its Religious "Others": Contemporary Challenges. // Church and Religious "Other" / [Ed. Gerard Mannion] – London, NY: T&T Clark Theology, 2008. – p. 126-155.
229. Mariani M. La concupiscenza gnoseologica in Karl Rahner: Dissertation... Doktor der Theologie. / Milena Mariani. – Innsbruck, 2006. – 258 S.
230. Matuschek D. Konkrete Dogmatik: Die Mariologie Karl Rahners. / Dominik Matuschek. – Innsbruck, Wien: Tyrolia, 2012. – 500 S. – (Innsbrucker theologische Studien, 87).
231. McMichael R. Walter Kaspers Response to Modern Atheism. Confessing the Trinity. / Ralph N. McMicael. – NY: Peter Lang Publishing, 2006. – 173°p.
232. Meinecke Th. Ratzinger-Funktion. / Thomas Meinecke. – Berlin: Suhrkamp, 2006. – 154 S.
233. Meiners K. Das Leben und die Liturgie: Liturgische Aspekte in der Theologie Karl Rahners: Dissertation... Doktor der Theologie. / Karen Meiners. – Münster, 2002. – 493 S.
234. Moltmann J. Die Einheit des dreieinigen Gottes. // Breuning W. Trinität: Aktuelle Perspektiven der Theologie. / J. Moltmann. – Freiburg i.B., Wien: Herder, 1984. – 181 S.

235. Montoya E.F. Die Auferstehung Jesu als der eschatologische Sieg der Gnade Gottes in der Welt: Nach Karl Rahner: Dissertation... Doktor der Theologie. / Efraim Florenz Montoya. – Innsbruck, 2007. – 278 S.
236. Morzyski W. Seele: Joseph Ratzingers Konzeption im Gespräch mit dem dramatischen Entwurf von Raymund Schwager: Dissertation... Doktor der Theologie. / Wojciech Morzyski. – Innsbruck, 2012. – 480 S.
237. Muck O. Philosophische Gotteslehre. / Otto Muck. – Düsseldorf: Patmos Verlag, 1983. – 191 S.
238. Müller E. Der Geist als wirkmächtiger Zeuge Jesu Christi in der Kirche nach Hans Urs von Balthasar: Dissertation... Doktor der Theologie. / Elisabeth Müller. – Salzburg, 2006. – 301 S.
239. Müller G.L. Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie. / Gerhard Ludwig Müller. – Freiburg i.B., Wien: Herder, 2010. – 879 S.
240. Murphy M.P. A theology of criticism: Balthasar, postmodernism and the Catholic imagination. / Michael P. Murphy. – Oxford, NY: Oxford University Press, 2008. – 210 p.
241. Nacke S. Die Kirche der Weltgesellschaft. Das II. Vatikanische Konzil und die Globalisierung des Katholizismus. / Stefan Nacke. – Wiesbaden: VS-Verlag, 2010. – 386 S.
242. Napiwodzki P. Eine Ekklesiologie im Werden. Mannes Dominikus Koster und sein Beitrag zum theologischen Verständnis der Kirche: Dissertation... Doktor der Theologie. / Piotr Napiwodzki. – Freiburg (Schweiz), 2005. – 313 S.
243. N'Dala C. Kenosis bei Hans Urs von Balthasar als Instrument für den interreligiösen Dialog: Dissertation... Doktor der Theologie. / Constant N'Dala. – Wien, 2009. – 355 S.
244. Neufeld K. Gemeinsam glauben: Einheit der Christen, gebetet und meditiert. / Karl Neufeld. – Meitingen: Kyrios-Verlag, 1978. – 45 S.
245. Nüllmann H. Logos Gottes und Logos des Menschen. Der Vernunftbegriff Joseph Ratzingers und seine Implikationen für Glaubensverantwortung, Moralbegründung und interreligiösen Dialog. / Heiko Nüllmann. – Würzburg: Echter, 2012. – 527 S.
246. Oettler D. Sauerteig der Einheit. Die Theodramatik Hans Urs von Balthasars in ihrem Beitrag für Fragen der evangelisch-katholischen Ökumene nach der Gemeinsamen Erklärung zur

- Rechtfertigungslehre. / Dietrich Oettler. – Würzburg: Echter, 2011. – 290 S.
247. Ogan B. Tod und Auferstehung – eine rhetorische Glanzleistung. // Der Jesus des Papstes: Passion, Tod und Auferstehung im Disput. / [Hrsg. von H. Häring]. – Berlin: Lit, 2010. – S. 203-214.
248. Ohlig K.-H. Ein Gott in drei Personen? Vom Vater Jesu zum "Mysterium" der Trinität. / Karl-Heinz Ohlig. – Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag, Luzern: Edition Exodus, Luzern, 1999. – 136 S.
249. Pekarske D.T. Abstracts of Karl Rahner's Theological investigations 1-23. / Daniel Tomas Pekarske. – Marquette University Press, 2002. – 659 p.
250. Pesch O.H. Das Zweite Vatikanische Konzil: (1962-1965); Vorgeschichte-Verlauf-Ergebnisse-Nachgeschichte. / Otto Herman Pesch. – Würzburg: Echter, 1994. – 443 S.
251. Pietz H.-W. Konvergenzen auf Theodramatik hin oder: Wie kommt es zur dramatischen Denk- und Darstellungsart in der Dogmatik? // Theodramatik. Das Drama als Denkmodell in der neueren Theologie: Tagungsprotokoll 72/91. / Hanz-Wilhelm Pietz. – Iserlohn: Evangelische Akademie, 1991. – S. 5-31.
252. Pirker R. Priesterliche Existenz. Karl Rahners Amtsverständnis im Kontext von Theologie und Konzil: Dissertation... Doktor der Theologie. / Richard Pirker. – Graz, 2006. – 243 S.
253. Pius X Encyclical Letter "Editae Saepe" [Электронный ресурс]. – Режим доступу: http://www.vatican.va/holy_father/pius_x/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_26051910_editae-saepe_en.html.
254. Pius XII Encyclical Letter on the Sacred Liturgy "Madiator Die". / Pope Pius XII. – Rome: St. Paul Edition, 1900. – 78 p.
255. Plantinga A. Warranted Christian belief. / Alvin Plantinga. – NY: Oxford University Press, 2000. – XX, 508 p.
256. Quine W.V.O. Zwei Dogmen des Empirismus. // Von einem Logischen Standpunkt. Neun logisch-philosophische Essays. / Willard Van Orman Quine – Frankfurt am Main, Berlin, Wien: Ullstein, 1979. – S. 27-50.
257. Rahner H. Eine Theologie der Verkündigung. / Hugo Rahner. – Freiburg i.B., Wien: Herder, 1932. – 202 S.
258. Rahner K. Der dreifache Gott als transzendenter Ursprung der Heilsgeschichte. / Karl Rahner. – MySal II. – S. 369-384.

259. Rahner K. Die Kirche der Sünder. // Stimmen der Zeit. Bd. 140. / Karl Rahner. – Freiburg i.B., Wien: Herder, 1947. – S. 163-177.
260. Rahner K. Geist in der Welt: Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin. / Karl Rahner. – München: Kösel-Verlag, 1957. – 414 S.
261. Rahner K. Inquiries. / Karl Rahner. – NY: Herder and Herder, 1964. – 462 p.
262. Rahner K. Kleiner theologischer Traktat über den Ablass. // Rahner K. Schriften zur Theologie. Bd. 8: Theologische Vorträge und Abhandlungen. / Karl Rahner. – Zürich: Benzinger, 1967. – S. 472-487.
263. Rahner K. The Christian of the Future. / Karl Rahne. – NY: Herder and Herder, 1967. – 104 p.
264. Ratzinger J. Church, Ecumenism and Politics: New Esseys in Ecclesiology. / [Tranlated by Robert Nomell]. – Middlegreen: St. Paul Publications, 1988. – 278 p.
265. Ratzinger J. Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen: Ein Beitrag zur Theologia Naturalis. // Vom Wiederauffinden der Mitte. Grundorientierungen. Texte aus vier Jahrzehnten. / Josef Ratzinger. – Freiburg i.B., Wien: Herder, 1997. – S. 40-59.
266. Ratzinger J. Jesus von Nazareth. / Joseph Ratzinger. – Freiburg i.B., Wien: Herder, 2007. – 211 S.
267. Ratzinger J. Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. / Joseph Ratzinger – Benedikt XVI. – St. Ottilien: EOS, 1992. – 331 S.
268. Rhilosophie des 20. Jahrhunderts. / [Emerich Coreth, Peter Ehlen, Gerd Haeffner, Friedo Ricker]. – Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer, 1993. – 244 S.
269. Riemer A.K. Pertoimperialismus und Freiheit? Die Irak-Intervention aus geoökonomischer Sicht der USA im Kontext der amerikanischen Außenpolitik. / Andrea K. Riemer. – Frankfurt am Main: Peter Lang, 2008. – 149 S.
270. Rigault H. Histoire de la Querelle des Anciens et des Modernes. / Hippolyte Rigault. – Paris: Librairie de l. Hachette et C^{ie}, 1856. – 490 p.
271. Runggaldier E. Analytische Sprachphilosophie. / Edmund Runggaldier. – Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer, 1990. – 192 S.
272. Rusecki M. Wiarygodność chrześcijaństwa. / Marian Rusecki. – Lublin: Towarzystwo naukowe KUL, 1994. – 359 s.

273. Russel B. Philosophie. Die Entwicklung meines Denkens. / Bertrand Russel. – München, 1973. – 131 S.
274. Salamun K. Karl Jaspers. / Kurt Salamun. – München: Beck, 1985. – 186 S.
275. Salter G.M. Carl Schmitt: Law as Politics, Ideology and Strategic Myth. / Michael G. Salter. – NY: Routledge, 2012. – 301 S.
276. Sanders F. The Image of the Immanent Trinity: Rahner's rule and the theological interpretation of scripture. / Fred Sanders. – NY: Peter Lang Publishing, 2005. – 221 p.
277. Sandler W. Narrative Ethik und dramatische Theologie. // Ethik und Erzählung. Theologische und philosophische Beiträge zur narrativen Ethik. / [Hrsg. von M. Hofheinz u.a.]. – Zürich: 2009. – S. 161-187.
278. Schäfer R. Ritschl. / [Hrsg. von G Ebeling]. – Tübingen: Mohr, 1968. – 225 S. – (Beiträge zur Historischen Theologie).
279. Schillebeeckx E. Jezus, het verhaal van een levende. / Edward Schillebeeckx. – Nelissen: Dloemendaal, 1974. – 623 p.
280. Schleiermacher F. Der christliche Glaube: 1821/22. / [Hrsg. von H. Peiter]. – Studienausgabe. Bd. 1. – Berlin, NY: de Gruyter, 1984. – 363 S.
281. Schmitt C. Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty. / [Translated by G. Schwab]. – Cambridge (USA), London: MIT Press, 1985. – 70 p.
282. Schneider-Stengel D. Das Kreuz der Hellenisierung: zu Joseph Ratzingers Konzeption von Kreuzestheologie und Vollendung des Christentums. / Detlef Schneider-Stengel. – Berlin: Lit, 2006. – 161 S.
283. Schonberth I. Diskursive Religionspädagogik. / Ingrid Schonberth. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009. – 251 S.
284. Schonnenberg P. De geest, het woord en de zoon: theologische overdenkingen over geest-christologie, logos-christologie en drieëenheidsleer. / Pit Schoonenberg. – Averbode: Altiora, 1991. – 225 p.
285. Schulz M. Hans Urs von Balthasar begegnen. Zeugen des Glaubens. / Michael Schulz. – Augsburg: Sankt Ulrich Verlag, 2002. – 174 S.
286. Schumacher Th. Perichorein. Zur Konvergenz von Pneumatologik und Christologik in Hans Urs von Balthasars theodramatischem

- Entwurf einer Theologik. / Thomas Schumacher. – München: Institut zur Förderung der Glaubenslehre, 2007. – 385 S.
287. Schwager R. Jesus im Heilsdrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre. / Raymund Schwager. – Innsbruck: Tirolia, 1996. – 307 S. – (Innsbrucker theologische Studien, 29).
288. Schweizer P. Systematisch Lösung werden: Selbstmanagement für Führungskräfte. / Peter Schweizer. – Zürich: Hochschulverlag AG an der ETH, 2008 – 350 S.
289. Seckinger S. Theologie als Bekehrung. Der konversorische Charakter der Theologie nach Bernard J. F. Lonergan SJ und Karl Rahner SJ. / Stefan Seckinger. – Regensburg: Pustet, 2004. – 308 S.
290. Siebenrock R.A. Erfahrungen im Karl-Rahner-Archiv. // Stimmen der Zeit, Sonderheft 1: Karl Rahner – 100 Jahre. / Roman Siebenrock. – München, 2004. – S. 31-42.
291. Sottopietra P.G. Dieses gemeinsame Wissen, das aus der Taufe kommt. Der christliche Weg aus den Aporien der autarken Vernunft im Werk von Joseph Ratzinger: Dissertation... Doktor der Theologie. / Paolo Giovanni Sottopietra. – Eichstätt, 2012. – 267 S.
292. Spiegelhalter E.-M. Objektiv evident? Die Wahrnehmbarkeit der Christusgestalt im Denken Hans Urs von Balthasars und Hansjürgen Verweyens. / Eva-Maria Spiegelhalter. – Freiburg i.B., Wien: Herder, 2013. – 392 S. – (Freiburger theologische Studien).
293. Steel D. Versöhnung in Europa – Erbe und Vision. // Frieden und Gerechtigkeit. Dokumente der Europäischen Ökumenischen Versammlung. – Basel, Zürich, 1989. – S. 218-232.
294. Stöckl U. Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. / Ulbert Stöckl. – Mainz: Verlag von Franz Kirchheim, 1875. – 947 S.
295. Strauß D.F. Das Leben Jesu: kritisch bearbeitet in 2 Bände. / David Friedrich Strauß. – Tübingen: Osiander, 1836. – 731, 750 S.
296. Surd M.-M. Ekklesiologie und Ökumenismus bei Joseph Ratzinger. Einheit im Glauben – Voraussetzung der Einheit der Christenheit. / Matei-Mihai Surd. – München: Univ., 2006. – 251 S.
297. Swinburne R. The Existence of God. / Richard Swinburne. – Oxford: Clarendon Press, 1979. – 296 p.
298. Teifke W. Offenbarung und Gericht. Fundamentaltheologie und Eschatologie bei Guardini, Rahner und Ratzinger. / Wilko Teifke. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012. – 281 S.

299. The essential Guardini: an anthology of the writings of Romano Guardini. / [Selected and with an introduction by Heinz R. Kuehn]. – Chicago: Liturgy Training Publications, 1997. – 181 p.
300. The Rantyinger Report: An Exclusive Interview on the State of Church. Joseph Cardinal Ratzinger with Vittorio Messori. / [Translated by S. Attanasio and G. Harrison]. – San Francisco: Ignatius Press, 1985. – 197 p.
301. Theologische Realenzyklopädie. / [Hrsg. von G. Müller]. – Berlin, NY: de Gruyter, 1993. – 785 S.
302. Toynbee A. A Study of History. / Arnold Joseph Toynbee. – NY: Oxford University Press, 1947. – 619 p.
303. Tugendhat E. Anthropologie statt Metaphysik. / Ernst Tugendhaft. – München: C.H. Beck, 2010. – 241 S.
304. Vass B. Die geschichtliche Bewertung des endlichen Seins in der Theologie Hans Urs von Balthasars. / Bálint Vass. – Paris: L'Harmattan, 2010. – 306 S.
305. Vass G. A theologian in search of philosophy. / George Vass. – Westminster: Christian Classics, 1985. – XIX, 153 p.
306. Volkert B. Der amerikanische Neokonservatismus: Entsicherung, Ideen, Intentionen. / Bern Volkert. – Berlin: Lit, 2006. – 129 S.
307. Waldrop T.Ch. Karl Barth's Christology: Its basic Alexandrian Character. / Charles T. Waldrop. – Berlin: Walter de Gruyter, 1984. – 271 p.
308. Wandinger N. Die Sündenlehre als Schlüssel zum Menschen: Impulse K. Rahners und R. Schwagers zu einer Heuristik theologischer Anthropologie. / Nikolaus Wandinger. – Münster: Lit, 2003. – 491 S.
309. Wassilowsky G. Universales Heilssakrament Kirche: Karl Rahners Beitrag zur Ekklesiologie des II. Vatikanums. / Günter Wassilowsky. – Innsbruck: Tirolia, 2001. – 214 S. – (Innsbrucker Theologische Studien 59)
310. Wedler E.-M. Splendor Veritatis. Hans Urs von Balthasars "Trilogie" als theologisch-ästhetische Antwort auf Herausforderungen der Moderne. Ein ökumenisches Gespräch. / Esther-Maria Wedler. – Rostok, 2004. – 754 S.
311. Wemer W. Fundamentaltheologie bei Karl Rahner. Denkwege und Paradigmen. / Winfried Wemer. – Tübingen: Francke, 2003. – 470 S.

312. Weiß P. Wie kann der Mensch Gott erfahren? Eine Überlebung zur Theologie Karl Rahners. // Zeitschrift für Katholische Theologie. Nr. 102. – Innsbruck, 1980. – S. 343-348.
313. Weiß P. Wie von Gott sprechen? Eine Auseinandersetzung mit Karl Rahner. / Paul Weiß. – Graz: Styria, 1970. – 198 S.
314. Wissenschaftliche Weltanschauung – Der Wiener Kreis. / [Hrsg. von Verein Ernst Mach]. – Wien: Artur Wolf Verlag, 1929. – 59 S.
315. Wittgenstein L. Tractatus logico-philosophicus / Ludwig Wittenstein. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1963. – 115 S.
316. Wohlleben E. Die Kirchen und die Religionen: Perspektiven einer ökumenischen Religionstheologie. / E. Wohlleben – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004. – 463 S.
317. Yombo G.P. Karl Rahner und die Anonymen Christen in Makoua (Rep. Kongo – Brazzaville): Dissertation... Doktor der Theologie. / Gervais Protais Yombo. – Salzburg, 2006. – 235 S.
318. Zaccaria F. Participation and beliefs in popular religiosity an empirical-theological exploration among Italian Catholics. / Francesco Zaccaria. – Leiden: Koninklijke Brill, 2010. – 310 p.
319. Zahatlan P. Das Eucharistieverständnis in der Perspektive der theologischen Ästhetik bei Hans Urs von Balthasar: Dissertation... Doktor der Theologie. / Pavol Zahatlan. – Graz, 2009. – 295 S.
320. Zaiser R. Karl Rahners Begriff des "übernatürlichen Existentials" im Lichte von Viktor E. Frankls These vom "unbewussten Gott". / Reinhard Zaiser. – Hamburg: Verlag Dr. Kovac, 2004. – 378 S.
321. Zimmerbauer K. "Wer sein Menschsein ganz annimmt..." Das Kreuz als Existential christlicher Nachfolge und kirchlichen Selbstvollzugs bei Karl Rahner: Dissertation... Doktor der Theologie. / Katharina Zimmerbauer. – Graz, 2010. – 265 S.
322. Zinkevičiūtė R. Karl Rahners Mystagogiebegriff und seine pastorale Rezeption. / Renata Zinkevičiūtė. – Frankfurt am Main, 2006. – 330 S.

НАУКОВЕ ВИДАННЯ

ШЕПЕТЯК Олег Михайлович

**НІМЕЦЬКОМОВНА КАТОЛИЦЬКА ДУМКА
ДРУГОЇ ПОЛОВИНИ ХХ СТОЛІТТЯ**

Монографія

За редакцією проф. П.Яроцького

Дизайн і макет: **О.Шепетяк**
Комп'ютерна верстка: **О.Нестеров**

Підписано до друку 30.05.2014 р. Формат 60x84 1/16.
Папір офсетний, Ум.-друк. арк. 23,38. Гарн. Times.
Офсетний друк. Наклад 500 прим.
01001 Київ, вул. Трьохсвятительська, 4.
Відділення релігієзнавства
Інституту філософії імені Г.С.Сковороди
Національної Академії наук України