

О. М. Шенетяк,

кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії

Київський університет ім. Бориса Грінченка

докторант

Інститут філософії ім. Г.С. Сковороди

ХРИСТОЛОГІЯ КАРЛА РАНЕРА

У статті проведений аналіз богословських напрацювань німецькомовного католицького мислителя Карла Ранера в царині христології. Христологія К. Ранера викладена в контексті сучасної релігійної думки центральноевропейської та англосаксонської культур, а також у співставленні з критикою, яку була адресованою К. Ранеру. Показано, що доробок К. Ранера був інноваційним у богословській думці та презентував особливий спосіб переосмислення традиційного богословствування.

Ключові слова: богослов'я, христологія, католицизм, К. Ранер.

ХРИСТОЛОГІЯ КАРЛА РАНЕРА

В статтє проведен анализ богословских достижений немецкоязычного католического мыслителя Карла Ранера в области христологии. Христология К. Ранера представлена в контексте современной религиозной мысли центральноевропейской и англосаксонской культур, а также в соотношении с критикой, которая была адресована К. Ранеру. Показано, что наработки К. Ранера были инновационными в богословской мысли и презентовали особенный способ переосмысления традиционного богословствования.

Ключевые слова: богословие, христология, католицизм, К. Ранер.

KARL RAHNER'S CHRISTOLOGY

In the article the theological developments of German Catholic philosopher Karl Rahner in the field of Christology is analyzed. Karl Rahner's Christology is described in the context of modern religious thought of Central European and Anglo-Saxon cultures as well as in comparison with criticism which was addressed to Karl Rahner. It is shown that Karl Rahner's contribution was innovative in theological thought and presented a special way of reinterpretation of traditional theology.

Keywords: Theology, Christology, Catholicism, Karl Rahner.

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. Крізь образи пророка Ісуса не проглядається 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.

Саме ці аспекти сучасної богословської дискусії стали темою цього дослідження. Джерельну базу роботи склали твори німецькомовних вчених Е. Корета [5], Р. Гуардіні [1], В. Льфлера [8], П. Весса [13; 14], та англomовних філософів релігії Е. Плантінгі [9], Р. Свінборна [10], Г. Васса [12] та інших, які дозволяють вникнути в ідеї і роздуми К. Ранера.

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 [4, с. 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 [6, с. 203].

К. Ранер запропонував новий виклад традиційного для християнства розуміння історії. Він відходить від тих розумінь процесів минаючості 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 промислом – «Історія людини як трансцендентного суцього не може бути нічим іншим, як історія самих спасіння і одкровення» [7, с. 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 обожнюється 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, націєтворних процесів, це історія спілкування Бога і людини, в якій позиція Бога завжди стабільна і незмінна, а позиція людини схожа до хаотичної амплітуди між Богом 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, трансцен-

дентного рівня, який не підлягає опису на сторінках підручника, позаяк становить наддосвідну, неемпіричну дійсність [3, с. 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 ст. 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 Кентеберійського «quod non possit cogitari non esse» (що не може бути помислене, те й

не існує) [2, с. 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 схоластикою, живі й сьогодні, про що свідчить обсяг наукових досліджень в цьому напрямку, серед яких найвагоміші докази існування Бога Річарда Свінборна [10], аналітичні досягнення Елвіна Плантінгі [9], дискусія про *design argument* [8, с. 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, не зважаючи 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 уможливує 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 контр-адикторних 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» [5, с. 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. Скерваність до трансцендентного є дефінітивною специфічною ознакою людини. Вона робить кожну людину анонімним християнином, тобто істотою, в якій вже закладене Боже-ственне 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? [12, с. 59] На думку Дж. Васса, в богослов'ї К. Ранера немає місця для Христа.

Ця тема завжди була болучою 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, 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 взірць якої вибудувана й церковна ієрархія, настільки чітко опосередковує зв'язок Творця і творіння, що ця досконала схема не потребує якогось екстреного 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 пере-

буває 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 Ранероного 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» [13, с. 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» [14, с. 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» [1, с. 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» [1, с. 23]. Р. Гуардіні міцно стояв на фундаменті католицької догматики, яка основна на Божому об'явленні і містить в собі необхідні для осягнення спасіння віроповчальні 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» [1, с. 21] – стверджує Р. Гуардіні, вказуючи на те, що людина вірою може містично вникнути в таємницю Христа [11, с. 75], але ніколи не відкриє 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» [11, с. 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» [1, с. 21].

Підсумовуючи огляд напрацювань сучасних богословів в царині христології можемо вивести висновки про те, що 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 загальносвітотвірній 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 уможливило 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-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 уможливиючи цим екзистенційний Бого-людський контакт, здійснює спасіння у формі піднесення людини до трансцендентності.

Список використаних джерел:

1. Гвардини Р. Конец нового времени / Романо Гуардини // Вопросы философии. – № 4. – М., 1990. – С. 127–163.
2. Anselm von Canterbury. Proslogion – Untersuchungen : lateinisch-deutsche Ausgabe. / [Hrsg. F.S. Schmitt]. – Stuttgart-Bad Cannstatt : Frommann-Holzboog, 1962. – 159 s.
3. Bettega C. Theologie der Geschichte: Zum trinitarischen Ansatz der Geschichtstheologie Bruno Fortes / Cristiano Bettega. – Berlin : Lit, 2007. – 257 s.
4. Burke P. Reinterpreting Rahner: A Critical Study of His Major Themes. 1st ed. / Patrick Burke. – Fordham : University Press, 2002. – 325 p.
5. Coreth E. Rphilosophie des 20. Jahrhunderts / Emerich Coreth, Peter Ehlen, Gerd Haeffner, Friedo Ricker. 2. Auf. – Stuttgart, Berlin, Köln : Verlag W.Kohlhammer, 1993. – 244 s.

6. Eppe P. Karl Rahner zwischen Philosophie und Theologie / Paul Eppe. – Berlin : Lit, 2008. – 310 s.

7. 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.

8. Löffler W. Einführung in die Religionsphilosophie / Winfried Löffler. – Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2006. – 192 s.

9. Plantinga A. Warranted Christian belief / Alvin Plantinga. – New York : Oxford University Press, 2000. – XX, 508 p.

10. Swinburne R. The Existence of God / Richard Swinburne. – Oxford : Clarendon Press, 1979. – 296 p.

11. 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.

12. Vass G. A theologian in search of philosophy / George Vass. – Westminster : Christian Classics, 1985. – XIX, 153 p.

13. Weiß P. Wie kann der Mensch Gott erfahren? Eine Überlegung zur Theologie Karl Rahners // Zeitschrift für Katholische Theologie. – Nr. 102. – Innsbruck, 1980. – S. 343–348.

14. Weiß P. Wie von Gott sprechen? Eine Auseinandersetzung mit Karl Rahner / Paul Weiß. – Graz : Verlag Styria, 1970. – 198 s.