

Філософія

УДК 133.2:177.8

DOI <https://doi.org/10.5281/zenodo.18863387>**Дискурс віри, знання та атеїзму в німецькомовній католицькій теології****Клочков Владислав Володимирович,**кандидат філософських наук, доцент кафедри германської філології
факультету романо-германської філології, Україна**Прийнято: 13.02.2025 | Опубліковано: 28.02.2025**

Анотація. Подане дослідження аналізує еволюцію дискурсу «віра – знання», здебільшого крізь призму доробку німецьких та швейцарських теологів ХХ століття. Автор відслідковує перехід від історичного антагонізму до спроб поєднання раціонального пізнання й трансцендентного досвіду. Дослідження простежує шлях взаємного виключення релігійним і раціональним світоглядами один одного. Відповідний історичний прогрес виявився в поступовій відмові від поглядів на віру як силу, спрямовану проти просвіти. В свою чергу, хоч і не настільки безболісно, наука переставала наполягати на тавруванні релігійності як ворога поступу. Обидві вони – як наука, так і релігія (у ширшому розумінні – раціональність) – очищувались, рефлексуючи кожна над своїми основами, і звільнялись від хибних нашарувань. Сприйняття Божественного надалі тлумачилось не як налаштованість людини протидіяти раціональному, а як її здатність до трансцендентального сприйняття світу.

На основі спадщини К. Ранера, Й. Ратцінгера, В. Каспера та Г. У. фон Бальтазара відбувається переосмислення атеїзму, який тлумачиться вже не як антипод віри, а як екзистенційний пошук і неусвідомлений акт віри.

Розглянуто вплив феноменології Е. Гуссерля, екзистенціалізму, лінгвістичного повороту (насамперед Л. Вітгенштайна), філософської епістемології на формування сучасної теологічної термінології. Автор зазначає, що рефлексія відносно мови сприяла коректності в розмежуванні значень ключових слів, зовні синонімічних, а за більш ретельного погляду на них інколи прямо протилежних. Важливо відзначити, що Л. Вітгенштайн вказує на категоріальні межі теологічних текстів, підкреслюючи тим специфічний характер релігійного дискурсу як над-раціонального.

Екзистенція, яка звично тлумачилась як запорука правоти атеїстичного світогляду, розглядається в даному дослідженні як спосіб пересвідчитися в основах віри. Теологія не тільки не відвертається від драматичних екзистенціальних дилем, а й вважає їх початком ствердження своїх максим. Атеїзм, поширившись через репресивні практики й невіру людей у Бога, не виявився силою, спроможною усунути будь-які передумови релігійності. Натомість теологічна думка з новою силою змусила людей повернутися до основ віри.

Дослідження демонструє, що віра є фундаментальним акцидентальним вибором людини, який не суперечить розуму, а розширює його межі через категорію краси та совісті. Зазначено, що ті, хто сповідує релігію, і ті, хто заперечують існування й благість Бога, однаковою мірою можуть почуватися залишеними Ним. Цей досвід являє собою як випробування віри тими, хто її сповідує, так і знаходження Бога атеїстами. Потрапивши у вир сумніву, вірні очищують власне сприйняття Бога від поклоніння ідолам. Сумніви атеїста, відповідно, допомагають вивільнити від нашарувань релігійну картину світу. Людина актуалізувалась у безпосередньому спогляданні Бога.

Ключові слова: віра, знання, атеїзм, надприродний екзистенціал, богозалишеність, анонімне християнство.

**The discourse of faith, knowledge, and atheism in German-language
Catholic theology**

Vladyslav Klochkov,

PhD in Philosophy, Associate Professor of the Department of Germanic
Philology, Faculty of Romance and Germanic Philology, Ukraine

***Abstract.** This text provides a comprehensive analysis of the historical and philosophical evolution of the "faith – knowledge" discourse, focusing primarily on the intellectual heritage of prominent 20th-century German and Swiss theologians. For centuries, the relationship between these two concepts was marked by collision, dichotomy, and seemingly irreconcilable antagonism. The requirement to believe was often misinterpreted as an obligation to abandon cognitive activity, causing wrong association with sacred texts. The 20th century is explored to have marked a paradigm shift, where faith and reason began to be viewed as rather complementary than exclusionary forces.*

The study is based on fundamental contributions by Joseph Ratzinger, Walter Kasper, Karl Rahner, and Hans Urs von Balthasar, who collectively rejected confrontation with secular science. Central to this shift is Karl Rahner's concept of the "supernatural existential," which posits that the human person is inherently oriented toward the transcendental. The author highlights that the ability to question and search for meaning is the very foundation of human freedom and transcendence. Secularization is viewed as made possible by the Christian distinction between the sacrum and the profanum. The article also searches the "Theology of Holy Saturday" by Hans Urs von Balthasar, which addresses the profound experience of

God-forsakenness. It is portrayed not as the absence of God, but as a tragic yet hopeful state where the human soul seeks a new relationship with the Transcendent amidst the void of the modern world. Balthasar's "theological aesthetics" serves as a concluding chord, asserting that Beauty is the ultimate word that indicates the Divine, making humans overstep the limits of their minds. The gap between religion and rationality is illusory. Faith turns out to be a fundamental human decision and an indispensable accident of human existence. In the contemporary discourse, Christianity is presented not as a rigid system of dogmas, but as an invitation to accept Truth and Love through a personal encounter with the Logos, which provides an exit from the semantic vacuum of modern nihilism.

The research is also dedicated to re-evaluation of atheism. Through the philosophical lenses of E. Husserl's phenomenology and L. Wittgenstein's linguistic turn, the article examines how terms carry different ontological weights. The research highlights the shift from "existential atheism"—a refusal to rely on the Divine — to the recognition of "anonymous Christianity," where the atheist's moral responsibility and obedience to conscience are seen as implicit acts of faith and the search for truth.

The perception of the Divine was subsequently interpreted not as a human inclination to oppose the rational, but as a capacity for the transcendental perception of the world.

The influence of E. Husserl's phenomenology, existentialism, the linguistic turn (primarily L. Wittgenstein), and philosophical epistemology on the formation of modern theological terminology is examined in this text. The author notes that reflection on language contributed to precision in distinguishing the meanings of keywords that are outwardly synonymous but, upon closer inspection, are sometimes diametrically opposed. It is important to note that L. Wittgenstein points out the categorical limits of theological texts, thereby emphasizing the specific nature of religious discourse as supra-rational.

Existence and its struggling with fundamental life-sense dilemmas, usually interpreted as a guarantee of the validity of the atheistic worldview, is reconsidered in this study as a way to verify the foundations of faith. Theology not only refuses to turn away from dramatic existential issues but regards them as the starting point for affirming its basements. Atheism, having spread due to repressive practices and consequently to human disbelief in God, did not prove to be a force capable of eliminating all prerequisites for religiosity. Instead, theological thought has forced a return to the foundations of faith with renewed vigour.

The research demonstrates that faith is a fundamental accidental choice of a human being, which does not contradict reason but expands its boundaries through the categories of beauty and conscience. It is noted that both those who profess religion and those who deny the existence and goodness of God may equally feel abandoned by Him. This experience represents both a trial of faith for believers and a discovery of God by atheists. Caught in the vortex of doubt, the faithful purify their perception of God from the worship of idols. Correspondingly, the atheist's doubts help strip away superficial layers from the religious worldview. The human being is actualized in the direct contemplation of God.

Keywords: *faith, knowledge, atheism, supernatural existential, God-forsakenness, linguistic turn, anonymous Christianity.*

Автор у запропонованому дослідженні прагне, скориставшись насамперед із доробку німецьких та швейцарських теологів ХХ століття, проаналізувати еволюцію й становище дискурсу «віра - знання». Взаємозв'язок цих понять має довгу історію, насамперед історію колізії, дихотомії, а часто й невідбутного антагонізму. Вимога вірити означала як обмеження знання, так і припис відмовитись від будь-якої пізнавальної діяльності. Священні тексти, довільно витлумачені посередниками з малоосвіченого духовенства, зажили сумної слави підручників

обскурантизму. Ані доробок патристики, ані глибина творів схоластичної теології не могли забезпечити від «місцевих» священиків з їхніми суворими наказами вірити в усе, що їм спало на думку. Бажаючі знати таврувались як носії найважчих гріхів, і на все знаходились відповідні, наприклад, біблійні цитати. Однією з реакцій на таку неволю став атеїзм, який у свою чергу зазнав довгої еволюції. Наприклад, перших християн називали атеїстами за відмову поклонятися римському пантеону. Коли «темні віки» змінилися добою Просвіти, атеїзм перетворився на радикальний наукоцентризм. У свою чергу, коли наполягати на знанні як запереченні всякої релігійності вже не було самоочевидним, виник «екзистенціальний» атеїзм – настанова не стільки заперечувати Божественне, скільки відмовлятися від покладання на нього.

З іншого боку, поняття «наука», «просвіта», «знання» зазнавали не менших спотворень: знання оголошувалось таємним, доступним лише певним обраним особам; виникали лженауки; хибно тлумачилась сутність наукових шкіл; взаємини вчителів та учнів зводились до виховання покірності волі незаперечному авторитету. Але найголовніше – віра й знання довго ще вважалися непокінченими. Не було прийнято завдавати собі клопоту подумати, що таке віра й що таке знання. Знадобилося чимало часу, поки належним чином були оцінені ключові постаті епістемології – від Платона до Р. Декарта, через Дж. Локка й С. Мілля до Л. Вітгенштайна, і нарешті, К. Поппера й Т. Куна. Особливої уваги потребує спадщина І. Канта, особливо там, де розум переймався підвалинами й межами самого себе. Кант дійшов висновку про існування трансцендентального пізнання як умови наявності будь-якого іншого, завдавши цим нищівного удару по атеїстичному світобаченню. Релігійність більше не розцінювалась конче як мракобісся й розумова нерозвиненість, принаймні, не повсюди. Це, мабуть, варто пов'язувати з тим, що сповідання, починаючи від авраамічних монотеїзмів, уже стверджували іншого Бога – персонального, який знаходиться не в межах

світу, а поза світом і над ним. В. Каспер, в контексті уявлення К. Ранера про надприродний екзистенціал, вважав, що людині притаманно постійно запитувати. Людина перебуває в постійному пошуку вічного й неминущого. "Ця здатність задавати питання становить велич людини, основу її трансцендентності, тобто переступання через себе і перевищення самого себе, а також основу її свободи" [5, с. 7]. Секуляризація можлива тільки в рамках християнства, адже саме в ньому сталося розмежування між *sacrum* і *profanum*. Дохристиянські релігії сприймали світ як частину сакрального, божественного. Оскільки, на переконання прихильників теології секуляризації, розрізнення духовної і світської сфер відбулося саме у християнстві, секуляризм можна вважати світською проекцією християнства.

Тут же виникає небезпека смислових лакун. В. Каспер описує її так: "Смерть Бога веде до смерті людини, тому ми констатуємо сьогодні жахливу пустоту, смисловий вакуум і дефіцит орієнтації, що є глибинною причиною екзистенціальних страхів багатьох людей. Знаком часу є не атеїзм сам по собі, а нігілізм, який з нього випливає" [5, с. 13].

Настає час ретельніше тлумачити ключові слова. Феноменологія, починаючи від Ф. Brentano та Е. Гуссерля (зокрема його гасла «назад до речей»), концепції М. Гайдеггера про мову як домівку буття змусили ретельніше подивитися на історію вживання основних понять. Наприклад, Гуссерль стверджує, що в основі будь-якого знання лежить акт «вірування» (докса), який він називає «первісною вірою». Будь-яке твердження про світ спочатку є актом покладання його як існуючого. «Ми повинні розрізняти віру як акт... і віру як доктринальну характеристику акту... Сюди належить передусім віра у власному розумінні, впевненість, яка в її чистоті є “первісною вірою” або “первісною доксою”». [3, с. 257–258].

Лінгвістичний поворот силами того ж таки Л. Віттгенштайна передбачав, що мова — це картина світу, через що речі, які ми говоримо,

мусять відповідати структурі реальності. Вітгенштайн визнає в мові логічні твердження на наукові (тобто природознавчі) теми, де присутні факти. Натомість етика, естетика, релігія не підлягають логічним операціям. Релігійні питання не «хибні», а невимовні. Попри те, що релігійні твердження можливі, віра належить до сфери «містичного», яке не пояснюється, а лише «показує себе» [2]. Тут можна зробити висновок, що людина здійснює акти віри раніше, ніж виносить судження.

Значення ключового слова почало частково дорівнювати сутності явища, яке те ключове слово позначало. До моменту, коли ствердив себе в філософському полі екзистенціалізм, увага до термінів перетворилася на необхідність. До філософського, а згодом і теологічного твердження, стали висуватися вимоги наукової коректності. Наприклад, поняття «атеїст» у німецькій мові вже не було актуалізувалось не лише як «Atheist». Екзистенціалізм змусив рахуватися з терміном «Der Nichtgläubige» (так само англійською – «atheist» і «non-believer»). «Атеїст» висуває претензію на власну онтологію, де немає місця для Бога, тоді як «невірний» просто відкидає або його існування, або інші атрибути (наприклад благість, всемогутність, милість, присутність в історії), або ж просто не замислюється над цим і не сподівається на жоден порятунок. Проте така ситуація означає також і зворотні перспективи, оскільки запитування про сенс притаманно людині. Здатність задавати питання до світу передбачає спроможність людини підноситися понад світ і споглядати його зі сторони [11, с.7].

Так можна стисло характеризувати ґрунт, на якому визріла католицька теологічна думка в Європі в ХХ столітті, зокрема в Німеччині та Швейцарії. Це частково зумовило характер дискурсу, який вона почала провадити. Поряд з філософським переосмисленням природи знання й віри, до чинників можна додати й суспільні трансформації та політичні потрясіння. Перше, що об'єднує авторів на кшталт Й. Ратцінгера, В. Каспера, К. Ранера, Л. Джуссані, Г. У. фон

Бальтазара - це відмова від конфронтації з наукоцентризмом і атеїзмом задля успішного християнського свідчення. Відповідно, ці теологи усували суперечність «віра - знання». Для Й. Ратцінгера, 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" [9, с. 221]. Раціональність почали тлумачити не як антипод релігійності (що притаманно атеїстам), а як засадничий компонент мислення й буття в світі. Віра не більше не обмежувалась догмами, а перетворилась на спробу дати відповідь на базові екзистенціальні питання. При цьому нове проголошення Христової звістки не стало ані радикально індивідуалістичним, ані надто колективістським. Воно зберегло риси істинного сопричастя, яке В. Каспер вважав золотою серединою між індивідуалізмом та колективізмом – оскільки крайнощі «помиляються щодо сутності людської особи» [10, с. 232].

Означені теологи вітали відокремлення церкви від держави як вивільнення з-під пресу теократії й гарантію свободи віросповідання. Наукове мислення отримало в свою чергу охоронну грамоту від статусу бездуховного, що начебто знецінює християнське досвідчення й позбавляє моральних орієнтирів. Г. У. фон Бальтазар визначив, що віра не нищить розум, а розширює його межі. «Світло віри не засліплює розум, а робить його зірким для тієї глибини буття, яка зазвичай залишається в тіні нашої повсякденної раціональності». [1, с. 189]. Частково це було повернення до надбання схоластичних теологів, як-от Альберта Великого, св. Томи чи Ансельма Кентерберійського, для яких природний розум людини жодним чином не був для неї зайвим. В подальшому належало досвідчити як узагальнення, так і збагачення цієї спадщини.

Атеїзм у свою чергу набув рис культивування зневіри, розчарування, розпачу. Він навіть вивищувався як оздоровча пігулка для релігії, яка нібито

виявилася спотвореною засиллям догматизму (що згодом частково підтвердилось). Відсвіжуючий бриз атеїзму мав нагадати вірним про екзистенціальні дилеми, драму залишеності, кризу сенсу. Християнська теологія малювалася людям як синонім затверділої традиції без живого буття всередині. Слова «схоластика», «догма», «Середньовіччя», «єзуїт», «церква» чи не остаточно перетворилися на лайливі. Припускати ренесанс релігії видавалося безнадійним і непристойним. Природний розум малювався авторам і читачам єдиним незаплямованим складником мислення й світобачення. Навіть більше – розум, здавалося, судив віру й ладен був засудити на смерть. Церква й релігія оголошувалися винними в вихолощуванні творчого потенціалу людей і водночас їхнього розбещування, навіть у співучасті в тоталітарних практиках. Нові культурні регулятиви, технологічні трансформації ХХ століття гордо носили звання діагностів кризи духовного життя й могильників релігії. Загальним місцем стало тлумачити релігійні свободи винятково як відмову від сповідання, особливо християнського. Й. Ратцингер наводить аналогію Ісусової розмови з римським сотником і вкрай незavidного становища «вкоріненого» європейського християнства: «Кажучи: «Подібної віри в Ізраїлі я не знайшов», - Він немов ввіряє цьому цілком язичницькому світу таке прагнення віри, якого немає поміж нинішніх – нібито активних християн, часто втомлених своєю вірою, бо вони вважають її важким тягарем, який треба просто, йдучи вперед, тягнути за собою, але без усякого до нього інтересу». [7, с. 116]. Заборони й приписи більше не діють, і колишні «зобов'язані» християни, вийшовши «на волю», відверто нудяться. Дискурс секулярності пішов далі відокремлення церкви від держави, підживлюючись реваншем за «темні віки». Світське та сакральне усе ще проголошувались вічними антиподами, а невіру називали необхідною передумовою поступу. Атеїзм святкував остаточно, на перший погляд, перемогу.

Порятунок надійшов із самого центру «застиглої» релігійності. Німецькі й швейцарські теологи (не лише, але зосередитися є сенс на них) започаткували внутрішню рефлексію віри й наполягли на гармонії раціонального пізнання й досвіду переживання трансцендентального. Більш того, відкриття екзистенції і драми Dasein виявилось не остаточним підтвердженням атеїстичної настанови, а раціональність майже «припинила» знищувати віру. Атеїзм даремно «присвоїв» собі ці інструменти, то був радше акт самопроголошення. *Opus probandi* передбачає дещо більше від простої маніфестації.

Інтелектуалів ХХ століття, надто ближче до його завершення, змусили до простого відкриття: віра може збагатити раціональне пізнання, водночас скориставшись і з його «послуг» критичного аналізу для випробування власних основ. Виявилось, що ці основи можна обґрунтовувати й екзистенціальними положеннями. К. Ранер «похвалив» атеїстів за їхній «анонімний пошук» Бога, назвавши їхню настанову «анонімним християнством». Їм ще вдасться віднайти в своєму антиподі – вірі - відповіді на питання про сенс життя, свободу, навіть про смерть і посмертя. Це вже питання не від натовпу, це чесна постановка проблеми окремою людиною, спроможною на саморефлексію. Нічого в такому розважанні вже від себе не приховаєш, нікому не оминуть цих безкомпромісних драм.

Виявилось, християнство здатне працювати з цим. Таке розширення власних функцій, орієнтування на діалог, зовні м'яке, позбавило атеїзм монополії на реалістичне сприйняття світу. Атеїст більше не бачився мужнім відчайдухом, єдино здатним зазирнути в екзистенціальну прірву, а вірним приписувати життя в полоні ілюзій. Компаративний теолог Клаус фон Стош (Klaus von Stosch) навіть переосмислює християнство через глибокий діалог з іншими релігіями, особливо з ісламом, пропонуючи не просто «терпимість», а інтелектуальне збагачення власної віри через вивчення досвіду іншого [15].

Розрив між релігією та раціональністю сам виявився примарним. Луїджі Джуссані розвинув поняття релігійного почуття, яке проявляється ще до зустрічі з будь-якими приписами, наративами, священними текстами. Згідно цієї концепції, людина невербально прагне колись втраченого спільного буття з Богом. Екзистенція шукає Бога там, де, як проголошує атеїзм, мусить бути порожнеча [4]. Частково це можна вважати розвитком дискурсу лінгвістичного повороту.

Теологія К. Ранера й Г. У. фон Бальтазара антропологічна за своєю суттю. На переконання К. Ранера, кожен з нас (навіть атеїст) у своєму пізнанні не може не торкнутися трансцендентного, навіть на словах відкидаючи його. Сама совість рухає людину до пошуку істини, а Бог – істина й благодать в абсолюті – не обділяє своїми ласками ні вірних, ні невірних. За спалахом сумління настає досвід містичного переживання Бога як «*Heiliges Geheimnis*», який покликаний замінити знання догм. Духовному переродженню притаманне болісне відчуття богозалишеності, тому що ідол поступається місцем Творцеві, вищому від усякої логіки [13].

Ганс Урс фон Бальтазар доповнив цю картину твердженням, що Христос у Велику Суботу, зійшовши до шеолу, поділив долю атеїста – переживання відсутності Бога, залишеність Богом, *Gottverlassenheit*, яку неможливо до кінця уявити. Тоталітарні експерименти над людьми вчергове посилили переконання, що Бог не бачить страждання свого народу. Кількість атеїстів після Освенциму зросла. І ось Бальтазар запевняє: треба бути поруч з тими, хто відчуває порожнечу. Вони в своєму шеолі. «Богозалишеність не є відсутністю Бога, а станом, в якому людина прагне відповісти на примарність та пустку в світі через нове місце відношення до Бога», - писав швейцарський богослов про суботу в людському шеолі. [14, с. 227–235].

Більше того, ці муки переживання буття без Бога – не кінець і навіть не пауза, а нова надія на позамежне. Христове *Dio Rest* було частиною

Господньої ойкумени, тому воно вирізнялося граничною трагічністю. Людина ж натомість заподіяла його собі сама й може зробити ухвалу на користь спільного з Богом буття. Христовий подвиг уже здійснився. Сучасний атеїзм часто є протестом проти “безформного” Бога, якого теологія перетворила на суху абстракцію або моральний припис. [1, с. 210]. Певно, атеїстам варто читати про шеол Господній і їхній власний, і тоді їм вдасться розгледіти за застиглими традиціями живе Божественне буття.

Й. Ратцінгер в свою чергу стверджував, що вірного й атеїста об’єднують сумніви. Вірні сумніваються в своїй вірі, а атеїсти в своїй невірі. Вірні й невірні сумніваються в Богові. В акті віри немає самоочевидного; в ній мужність довіряти Богові, Сенсу, Логосу. Віра не належить християнам, бо це дарунок. Це не інтелектуальне рішення, а відповідь на подію, що перевершує наш розум [8]. Бог шукає людину, а людина спроможна відповісти на Його поклик.

І це екзистенціальна драма. Святі, літургія, навіть Святе Письмо – це важливі подробиці, проте вони настають після миттєвого невербального акту віри, первинного й основного. Або не настають після такої ж миттєвої, теж без жодного слова, втрати віри. Віра – це все або нічого. Вона не є довільним атрибутом, який лише вносить певні штрихи 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 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" [8, с. 39]. Християнство в цьому ключі — не система догм, а запрошення прийняти Бога в Ісусі як істину та любов. Відгукнутися на запрошення означає миттєво прийняти дарунок.

Наче підхоплюючи тему, Карл Ранер у своєму фундаментальному творі «Атеїзм як анонімне християнство» розцінює атеїста як відкритого до Бога, бо той має сумління. Тут теолог провадить вододіл між атеїстом і атеїзмом: атеїзм нищить сенс життя й моральні принципи, які проголошувала релігія, натомість атеїст іще зберігає «позасвідому» релігійність. Часто атеїсти заперечують не Бога, а карикатуру на нього, а Його самого не припиняють шукати. Людина в своїй моральній відповідальності та послуханні голосу сумління вже здійснює акт віри, навіть не знаючи цього теоретично; Божа благодать діє й поза межами Церкви як інституції. Той-таки атеїст не називає імені Бога й навіть не підозрює, де Його можна зустріти, але зустрічає: в ближніх, в любові, в красі. [12]. Найвищий акорд – споглядання краси створеного світу. Про це Бальтазар пише: «Краса — це останнє слово, на яке наважується інтелектуальний розум, оскільки вона є вінцем, що вінчає істину та добро». Людина бачить Бога в історії, наче сприймаючи мистецький твір [1, с. 24.]

Зрештою, Бог торжествує в людині. Із самого початку духовного шляху Його буття відчувається, адже людській природі притаманне трансцендентальне спрямування. Сама людина – питання, а Бог – відповідь на нього. В середині людського «я» міститься надприродний екзистенціал – невід’ємний складник буття людини. Він передує всякому знанню про Бога, актуалізує Божу благодать. Не відаючи про Бога, людина знає Його, оскільки живе в полі Божественної присутності [6].

ВИСНОВКИ

1. Католицька теологічна думка в ХХ столітті підготувала й розвинула засади сприйняття віри й знання не як антагоністів, а як важливих складників людського світогляду, спроможних до обопільного доповнення й навіть гармонії. Раціональне й релігійне більше не заперечували одне одного,

натомість віру переосмислено як засадничий компонент мислення. Від звинувачень в обскурантизмі її було визнано як спосіб його подолання.

2. Віру було зміщено до царини антропології, здебільшого завдяки концепціям К. Ранера (надприродного екзистенціалу) та Л. Джуссані (релігійного почуття). Від згоди з догмами віра почала тлумачитися як фундаментальна ухвала окремої людини. Людина прагне Бога, навіть формально підтримуючи атеїстичні засади.

3. Лінгвістичний поворот, феноменологія та екзистенціалізм змусили до уважного ставлення до ключових понять і розмежування зовні споріднених: атеїзм і невіра, віра й релігія, релігія й ідолопоклонство. Це сприяло як коректному тлумаченню, так і розвитку нових засад духовного пошуку.

4. Атеїзм, який допіру тлумачили винятково як загрозу духовному життю, зажив кращої репутації оздоровчого засобу проти ідолопоклонства й затвердіння форм у релігії, зокрема в християнстві. Атеїстам не лише більш не відмовляли в духовному пошуку, а навіть визнали за ними нерефлексовані акти віри (концепція анонімного християнства К. Ранера). Атеїст і вірний переживають однаковий досвід у сумніві щодо Бога, на думку Й. Ратцингера, і це їх ріднить.

5. Випробування віри відбувається в становищі нігілістичної порожнечі в теології Г. У. фон Бальтазара, де він прирівнює її до Великої суботи, коли Ісус зійшов до шеолу, де немає Бога. Через цю ситуацію богозалишеності людина здатна до подальшого духовного очищення від поклоніння ідолам. Зміцнена віра спроможна на споглядання краси як вияву Божественного. Цим заснована здатність розуму подолати власні межі й бачити глибини буття.

6. Секуляризація, якщо тлумачити її слідом за католицькими теологами ХХ століття, виникла не через тріумф атеїзму, а завдяки християнському поділу на сфери *sacrum* і *profanum*. Світськість почала

вважатися не як простір, ворожий вірі, а як сферу релігійних свобод, де нарешті став можливим відкритий діалог і обопільне збагачення.

Список джерел і літератури

1. Бальтазар Г. У. фон. Слава Господа. Богословська естетика. Том 1: Сприйняття форми / пер. з нім. В. Й. Шовкуна. Київ : Дух і Літера, 2015. 432 с.
2. Вітгенштайн Л. Tractatus Logico-Philosophicus; Філософські дослідження. — К.: Основи, 1995.
3. Гуссерль Е. Ідеї до чистої феноменології і феноменологічної філософії. — К.: Вакулер, 2002.
4. Джуссані Л. Релігійне почуття / Пер. з італ. — К.: Дух і Літера, 2015.
5. Каспер В. Бог Ісуса Христа / Пер. з нім. — К.: Дух і Літера, 2004.
6. Ранер К. Основання віри: Вступ до поняття християнства / пер. з нім. О. Конкевича. Київ : Дух і Літера, 2009. 518 с.
7. Ратцингер Й. (Папа Бенедикт XVI). Сіль землі. – Львів: Місіонер. – 2007., с. 116.
8. Ратцингер Й. (Бенедикт XVI). Вступ до християнства. — К.: Дух і Літера, 2008.
9. Benedikt XVI. Jesus von Nazareth. / Papst Benedikt XVI. – Joseph Ratzinger. – Freiburg i.B., Wien: Herder, 2007. – 325 S.
10. Kellner Th. Kommunikative Gemeindeleitung: Theologie und Praxis. / Thomas Kallner. – Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag, 1998 – 399 S.
11. McMichael R. Walter Kaspers Response to Modern Atheism. Confessing the Trinity. / Ralph N. McMicael. – NY: Peter Lang Publishing, 2006. – 173 p.

12. Rahner K. Atheismus als anonymes Christentum. *Schriften zur Theologie. Bd. IX: Im Heute glauben*. Einsiedeln : Benziger Verlag, 1970. S. 385–396.
13. Rahner K. *Schriften zur Theologie. Bd. VII: Zur Theologie des geistlichen Lebens*. Einsiedeln: Benziger, 1966. 515 s.
14. Von Balthasar Hans Urs *Mysterium Paschale, в: Mysterium Salutis (Vol. III/2)*. Einsiedeln: Johannes Verlag.
15. Von Stosch Klaus. *Komparative Theologie als Wegweiser in die Welt der Religionen. Beiträge zur komparativen Theologie (Band 6)*. Paderborn. Ferdinand Schöningh. 2012.