

**МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ**  
**ЗВО УКРАЇНСЬКИЙ КАТОЛИЦЬКИЙ УНІВЕРСИТЕТ**  
**ФІЛОСОФСЬКО-БОГОСЛОВСЬКИЙ ФАКУЛЬТЕТ**

Кафедра богослов'я

Магістерська робота

**ПРОПОЗИЦІЇ ПІТА ШОНЕБЕРГА І КАРЛА РАНЕРА ЩОДО**  
**РЕІНТЕРПРЕТАЦІЇ ТРАДІЙНОГО ВЧЕННЯ КАТОЛИЦЬКОЇ**  
**ЦЕРКВИ ПРО ПЕРВОРОДНИЙ ГРІХ**

Студентка 6-го курсу: Іванна Малиновська

Науковий керівник: о. Пантелеймон Трофімов, ЧСВВ

доктор богослов'я

Рецензент:

Віктор Жуковський

доктор богослов'я, кандидат філософських наук

Львів 2022

# ЗМІСТ

<b>ЗМІСТ</b> .....	<b>2</b>
<b>ВСТУП</b> .....	<b>4</b>
<b>РОЗДІЛ 1. ОСНОВНІ ЕТАПИ ФОРМУВАННЯ ДОКТРИНИ КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ ПРО ПЕРВОРОДНИЙ ГРІХ</b> .....	<b>11</b>
1.1. «Pecatum originale» у вченні св. Августина.....	12
1.2. Рішення Карфагенського (418 р.) та II Оранського (529 р.) соборів .....	16
1.3. Первородний гріх у розумінні Томи Аквінського .....	18
1.4. Тема первородного гріха на соборі в Триденті (1545 –1563 рр) .....	22
1.5. Висновки .....	25
<b>РОЗДІЛ 2. ПРОПОЗИЦІЯ ПІТА ШОНЕНБЕРГА: ПЕРВОРОДНИЙ ГРІХ ТА (ЯК) «ГРІХ СВІТУ»</b> .....	<b>27</b>
2.1. Сутність гріха в розумінні Піта Шоненберга .....	29
2.1.1. Термінологія Святого Письма .....	30
2.1.2. Гріх – такий що спрямований проти Бога та поневолює свободну волю людини.....	32
2.1.3. Наслідки гріха.....	34
2.2. «Гріх світу».....	36
2.2.1. Характеристика поняття «гріх світу».....	36
2.2.2. Дії, що відносяться до «гріха світу».....	38
2.2.3. Дії що спричиняють «гріховну ситуацію» та їхній корінь.....	39
2.3. Первородний гріх та «гріх світу» .....	42
2.4. Висновки .....	49
<b>РОЗДІЛ 3. РОЗУМІННЯ ПЕРВОРОДНОГО ГРІХА КАРЛОМ РАНЕРОМ У СВІТЛІ ЙОГО АНТРОПОЛОГІЧНОГО ВЧЕННЯ</b> .....	<b>52</b>
3.1. Ключові поняття антропології Карла Ранера у контексті розуміння первородного гріха.....	54
3.1.1. Поняття «трансцедентність» та «надприродня екзистенційна характеристика» .....	54
3.1.2. Поняття «самодарування Бога» .....	56
3.1.3. Свобода .....	58

3.1.4. Теорія «гомінізації».....	60
3.2. Первородний гріх як закритість на самодарування Бога та «те-чого-не повинно-бути».....	63
3.2.1. Гріх як радикальне «ні» Богові.....	63
3.2.2. Первородний гріх як закритість на самодарування Бога .....	65
3.2.3. Концепція полігенізму у доктрині про первородний гріх .....	69
3.3. Порівняльний аналіз пропозицій Піта Шоненберга та Карла Ранера щодо реінтерпретації традиційного вчення Католицької Церкви про первородний гріх .....	73
<b>ВИСНОВОК .....</b>	<b>77</b>
<b>СПИСОК ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ.....</b>	<b>81</b>

## ВСТУП

Протягом своєї тисячолітньої історії Католицька Церква переживала чимало криз. Зокрема, на початку ХХ ст. такою була модерністська криза. Церква критикувала намагання богословів примирити офіційне вчення з сучасною культурою, а також пропозиції інтерпретувати доктрини у світлі досягнень інших наук. Одночасно виникає рух за оновлення, що зробив важливий внесок у реформи Другого Ватиканського собору. *Nouvelle théologie* (нове богослов'я) (франц. *Ressourcement*) – богословський рух, метою якого було «повернення до джерел», а саме Святого Письма та святоотцівських творів<sup>1</sup>. Діяльність руху, членами якого були видатні богослови того часу, означала тільки одне – Церква потребує «нового дихання».

Подія Другого Ватиканського собору стала для Католицької Церкви точкою нового відліку. Зокрема догматична конституція про Церкву в сучасному світі «*Gaudium et Spes*» говорить про важливість її присутності в житті людей та суспільства, а також необхідність вести діалог із сучасними світом. Змінюється парадигма: центром стає людська особа в її цілісності.

У сучасному світі людина постійно знаходиться у пошуках: себе, Бога, правильного шляху та ставить численні запитання до глобалізованого світу, в якому живе. І рано чи пізно усвідомлює свою найважливішу потребу – спасіння. Однак, існує внутрішнє відчуття, що спричиняє стан непевності, робить людину не такою, якою вона повинна була би бути, а, натомість, глибоко поділеною самою в собі. Цією внутрішньою перешкодою до життя є гріх. Така проблематика викликає запитання: як так сталося, що людина відкрила двері для гріха, надавши йому можливість так глибоко закоренитися в людській історії?

Важливо дати відповіді на ці запитання для подальшого розвитку. Саме тому, у світлі «оновлення» Церква починає активно переглядати усталені

---

<sup>1</sup> див. детальніше FLYNN G. – MURRAY P. *Ressourcement: A movement for Renewal in Twentieth – Century Catholic theology*. Oxford 2011.

століттями доктрини, зокрема й ту, що стосується первородного гріха. Післясоборовий період був багатий на дискусії та критику навколо традиційного вчення Католицької Церкви, як з боку католицьких богословів так і православних. У цьому питанні важливими для нас є видатні католицькі богослови ХХ ст.: Карл Ранер та Піт Шоненберг. Однак, дискусії навколо традиційної доктрини не обмежувалися поглядами тільки цих двох богословів, але важливість саме їхніх пропозицій пояснена тим, що серед інших численних теорій та підходів до критики доктрини про первородний гріх, вони не закликають відмовитись від вчення як такого, але пропонують по-іншому подивитися на існуюче традиційне.

Карл Ранер пропонує ідею первородного людства, вважаючи Адама і Єву символічним образом, таким чином пояснюючи традиційну доктрину через антропологічну парадигму. Натомість голландський єзуїт Піт Шоненберг намагається пояснити розуміння первородного гріха, вводячи термін «гріх світу», який представляє гріхопадіння не як гріх одного Адама, але всю історію незліченних грішних вчинків, починаючи від Адама і до нашого часу. Така концепція дає зрозуміти, що бути частиною «світу» означає перебувати в ситуації первородного гріха. Без сумніву, що кожен з цих підходів має запитання, які дотепер залишаються без відповідей, проте їхня значущість полягає в розширенні поля зору до подальших досліджень в Церкві для пояснення доктрини у відповідності до часу.

Сучасні екзегетичні дослідження дають зрозуміти, що причиною критики доктрини Католицької Церкви про первородний гріх, яка побудована на вченні Августина, є те, що насправді воно сформульоване ним на основі неправильного перекладу біблійних слів: «Тим-то через одного чоловіка ввійшов у світ гріх, і з гріхом смерть, і таким чином смерть перейшла на всіх людей, бо всі згрішили (Рим 5:12)». Цей факт дає поштовх до перегляду навчання Церкви і пошуку правильного розуміння доктрини про первородний гріх.

Оригінальність роботи полягає в порівняльному аналізі пропозицій видатних богословів ХХ ст., які представили нові підходи для інтерпретації вчення про первородний гріх. Крім того, сьогодні ця тема є малодосліджуваною в українському богословському середовищі.

Метою є представити пропозиції Піта Шоненберга і Карла Ранера щодо реінтерпретації традиційного вчення про первородний гріх на основі вибраних праць та критичної літератури.

Предметом дослідження є вчення про первородний гріх в богословській думці Карла Ранера та Піта Шоненберга.

Завдання:

1. Представити основні пункти вчення Августина та Томи Аквінського щодо розуміння поняття «первородний гріх» та рішення ключових в цьому питанні соборів, а саме Карфагенського (418), II Оранського (529) та Тридентського (1545 -1563), що становлять осердя традиційного вчення Католицької Церкви.
2. З'ясувати богословські погляди Піта Шоненберга на традиційне вчення про первородний гріх та представити пропозиції щодо його реінтерпретації.
3. Проаналізувати поняття «первородний гріх» у богослов'ї Карла Ранера через призму його антропологічного вчення.
4. Зробити порівняльний аналіз головних ідей Ранера та Шоненберга щодо нового підходу до розуміння доктрини первородного гріха.
5. Визначити вплив запропонованих Карлом Ранером та Пітом Шоненбергом теорій на подальші дискусії в Католицькій Церкві щодо вчення про первородний гріх.

У цій роботі використовується метод синтезу вибраних творів та критичної літератури, метод порівняльного аналізу та узагальнення.

Слід встановити межі роботи з огляду на два аспекти: богословський та літературний. Буде досліджено поняття «первородного гріха» у контексті

традиційної доктрини Католицької Церкви, а також представлено критику та нові підходи в Піта Шоненберга та Карла Ранера щодо розуміння доктрини. Ця робота обмежується працями Карла Ранера та Піта Шоненберга, що стосуються виключно поняття первородного гріха, а також критичною літературою, на основі якого буде побудований порівняльний аналіз. Водночас, беруться до уваги тільки ті ранні твори та документи соборів, котрі становлять осердя традиційного вчення Католицької Церкви, а саме: тематична богословська спадщина Августина Гіппонського та Томи Аквінського, а також постанови рішень Карфагенського (418), II Оранського соборів (529) та декрет Тридентійського собору (1545 – 1563) про первородний гріх.

Для того, щоб представити фундамент традиційного вчення про первородний гріх роботі будуть використовуватися праці Августина *Ad Simplicianum*<sup>2</sup>, збірка творів класичних та середньовічних християнських богословів Schaff P (ред) «*St. Augustin: Anti – Pelagian Writings: Nicene and Post-nicene fathers of the Christian Church*»<sup>3</sup>, «Енхирідіон Лаврентію про віру, надію та любов»<sup>4</sup>, а також «Сума теології»<sup>5</sup> Томи Аквінського та тексти постанов соборів (Карфагенського, II Оранського та Тридентійського), що містяться в праці Дюмулен П. (ред.) «Християнское вероучение. Догматические тексты учительства Церкви III – XX вв.»<sup>6</sup>. Серед критичної літератури щодо традиційної доктрини беруться до уваги Durable A.- M. «*Il peccato originale. Prospettive teologiche*»<sup>7</sup>, Couenhoven J. «*Augustine*»<sup>8</sup>, Yarhold E. «*The Theology of*

---

<sup>2</sup> АВГУСТИН АВРЕЛІЙ. *Про різні питання до Симпліціана в двох книгах* / ред. Святейший Патріарх Філарет. Київ 2016. // ред. Mutzennbecher A. *Sancti Aurelii Augustini. De diversis quaestionibus ad Simplicianum. Corpus Christianorum* 44. Brespol 1970.

<sup>3</sup> SCHAFF P (РЕД). *St. Augustin: Anti – Pelagian Writings: Nicene and Post-nicene fathers of the Christian Church Vol. 5* New York 1886.

<sup>4</sup> АВРЕЛІЙ АВГУСТИН. *Енхирідіон Лаврентію про віру, надію та любов* / ред. Святейший Патріарх Філарет. Київ 2015, п. 26. // Aurelius Augustinus. *Enchiridion ad Laurentium de fide et spe et caritate*, 26 // ред. Evans M. *Corpus Christianorum* 46. Brepols 1969.

<sup>5</sup> ФОМА АКВИНСКИЙ. *Сумма теологии, II-I* / перекл. з лат. Апполонова А. Москва 2016.

<sup>6</sup> ДЮМУЛЕН П. (ред.) *Християнское вероучение. Догматические тексты учительства Церкви III – XX вв.* Санкт-Петербург 2002

<sup>7</sup> DURABLE A.- M. *Il peccato originale. Prospettive teologiche*. Bolonga 1984.

<sup>8</sup> COUENHOVEN J. *Augustine* // T&T Clark Companion to the Doctrine of Sin. London 2016.

Original Sin»<sup>9</sup>, Haag H. «Is Original Sin in Scripture?»<sup>10</sup>, критика перекладу Рим 5:12 - Lyonnet S. «Augustin et Rm 5,12 avant la controverse pelagienne»<sup>11</sup>, «Le sens de ἐφ' ᾧ en rom 5, 12 et l'exégèse des Peres grecs»<sup>12</sup>.

У дослідженні використовуються твори Шоненберга та Ранера, як основне джерело для викладу їхнього підходу до інтерпретації доктрини первородного гріха. Серед них твори Піта Шоненберга «Man and Sin»<sup>13</sup> (також італійською мовою «L'uomo nel peccato»<sup>14</sup>) та «God's World in the Making»<sup>15</sup>. Основними творами Карла Ранера для роботи є: «Основание веры. Введение в христианское богословие»<sup>16</sup>, «Theological Investigations» (Том 1 Concerning the Relationship Between Nature and Grace<sup>17</sup>, а також The Theological concept of concupiscence та Том 11 The sin of Adam<sup>18</sup>), «Sacramentum Mundi: An Encyclopedia of Theology» (зокрема Том 2 Evolution<sup>19</sup> та Том 4 Original sin, Monogenism<sup>20</sup>) «Homanisation: The Evolutionary Origin of Man as a Theological Problem»<sup>21</sup> та «Evolution and Original sin»<sup>22</sup>.

Натомість для формування цілісного бачення та можливості порівняльного аналізу буде використовуватись наступна критична література: аналіз творчості Шоненберга у світлі nouvelle théologie Mettepenningen J. «Nouvelle théologie - new theology: inheritor of modernism, precursor of Vatican II»<sup>23</sup>, Wiley T. «Original

<sup>9</sup> YARHOLD E. *The Theology of Original Sin*. Wisconsin 1971.

<sup>10</sup> HAAG H. *Is Original Sin in Scripture*. New York 1969.

<sup>11</sup> LYONNET S. *Augustin et Rm 5,12 avant la controverse pelagienne*. Roma, 1967.

<sup>12</sup> LYONNET S. *Le sens de ἐφ' ᾧ en rom 5, 12 et l'exégèse des Peres grecs* // GBPress – Gregorian Biblical Press. Vol.36, No.4 (1955).

<sup>13</sup> SCHOONENBERG P. *Man and Sin: A theological View*. Notre Dame 1966.

<sup>14</sup> SCHOONENBERG P. *L'uomo nel peccato* // Feiner J. – Lohrer M. (ред). *Mysterium Salutis: nuovo corso di dogmatica come teologia della storia della salvezza*. Vol. 4. Brescia 1970.

<sup>15</sup> SCHOONENBERG P. *God's World in the Making*. Dublin-Sydney 1965.

<sup>16</sup> РАНЕР К. *Основание веры. Введение в христианское богословие. Карл Ранер о Боге и человеке*. Москва 2006.

<sup>17</sup> RAHNER K. *The Theological concept of concupiscence; Concerning the Relationship Between Nature and Grace* // Theological Investigation, T.I God, Christ, Mary and Grace/ перекл. Ernst C. London 1961.

<sup>18</sup> RAHNER K. *The sin of Adam* // Theological Investigations T. XI. Частина 3. Confrontations I. London 1974.

<sup>19</sup> *Evolution* // RAHNER K. (ред). *Sacramentum Mundi: An Encyclopedia of Theology*. Т. II. New York 1968.

<sup>20</sup> *Monogenism; Original Sin* // RAHNER K. (ред). *Sacramentum Mundi: An Encyclopedia of Theology*. Т. IV. New York 1969.

<sup>21</sup> RAHNER K. *Homanisation: The Evolutionary Origin of Man as a Theological Problem*. New York 1965.

<sup>22</sup> RAHNER K. *Evolution and Original sin* // *Concilium 26 Articles on Evolution* (1967).

<sup>23</sup> МЕТТЕПЕННИНГЕН J. *Nouvelle théologie - new theology : inheritor of modernism, precursor of Vatican II*. London; New York 2010.



Sin: Origins, Developments, Contemporary meanings»<sup>24</sup>, достатньо ґрунтовно подають аналіз вчення про первородний гріх та нові підходи до його розуміння такі праці: Flick M. «Il dogma del peccato originale nell`a riflessione teologica»<sup>25</sup>, Flick M. «Peccato originale ed evoluzionismo»<sup>26</sup>, Alszeghy Z. та Flick M. «Il peccato originale in prospettiva personalistica»<sup>27</sup>, Connor J. «Original Sin. Contemporary approaches»<sup>28</sup>. Широкий аналіз антропологічного вчення Карла Ранера представляє праця Хромец И. «Введение в антропологию Карла Ранера»<sup>29</sup>; глибоко досліджує вчення богослова про благодать Lennan R. «Karl Rahner: Theologian of Grace»<sup>30</sup>, аналізує концепцію полігенізму O`Rourke J. «Some considerations about polygenism»<sup>31</sup>, містить докладний синтез вчення Ранера Declan M. – Hines M. E. (ред.). «The Cambridge Companion to Karl Rahner»<sup>32</sup> та O`Meara T. «God in the World: A Guide to Karl Rahner`s Theology»<sup>33</sup>, D`Lima E. «The Understanding of Sin and Its Function in the Theology of Karl Rahner»<sup>34</sup>, Colombo G. «Tesi sul peccato originale»<sup>35</sup> та Highfield R. «The Freedom to say “No” Karl Rahner`s doctrine of sin»<sup>36</sup> представляють цілісне бачення Ранера на поняття гріха.

Для досягнення поставленої мети та реалізації завдань, роботу розділено на три основні розділи. У першому розділі представлені основні положення традиційної доктрини, що остаточно сформувалася на Тридентійському соборі й була актуальною аж до ХХ ст. Основою для другого та третього розділів є пропозиції Піта Шоненберга та Карла Ранера щодо нової інтерпретації вчення.

<sup>24</sup> WILEY T. *Original Sin: Origins, Developments, Contemporary Meanings*. NJ 2002.

<sup>25</sup> FLICK M. *Il dogma del peccato originale nell`a riflessione teologica* [PDF].

<sup>26</sup> FLICK M. *Peccato originale ed evoluzionismo* // *Gregorianum* Vol. 47, No. 2 (1966).

<sup>27</sup> ALSZEGHY Z. AND FLICK M. *Il peccato originale in prospettiva personalistica* // *Gregorianum* 46 (1965).

<sup>28</sup> CONNOR J. *Original Sin. Contemporary approaches*. Baltimore 1968.

<sup>29</sup> ХРОМЕЦ И. *Введение в антропологию Карла Ранера*. Киев 2014.

<sup>30</sup> LENNAN R. *Karl Rahner: Theologian of Grace*. Boston 2014.

<sup>31</sup> O`Rourke J. *Some considerations about polygenism* // *Theological Studies* Vol. 26 (1965).

<sup>32</sup> DECLAN M. – HINES M. E. (ред.). *The Cambridge Companion to Karl Rahner*. Cambridge 2005.

<sup>33</sup> O`MEARA T. *God in the World: A Guide to Karl Rahner`s Theology*. Minnesota 2007.

<sup>34</sup> D`LIMA E. *The Understanding of Sin and Its Function in the Theology of Karl Rahner* // *Janadeepa* Vol. 11 n.2 (2008).

<sup>35</sup> COLOMBO G. *Tesi sul peccato originale* // *Teologia* 15 (1990).

<sup>36</sup> HIGHFIELD R. *The Freedom to say “No” Karl Rahner`s doctrine of sin* // *Theological Studies* 56 (1995).

Зокрема, третій розділ містить порівняльний аналіз підходів до розуміння думки обох богословів.

# РОЗДІЛ 1

## ОСНОВНІ ЕТАПИ ФОРМУВАННЯ ДОКТРИНИ КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ ПРО ПЕРВОРОДНИЙ ГРІХ

Церква пильно вдивляється та черпає з Божого об'явлення впродовж багатьох століть свого становлення як людської структури. Формулює багато догм, встановлюючи таким чином рамки віри для людей. В цьому розділі буде йти мова про основні етапи формування доктрини про первородний гріх, яка не тільки є однією із найбільш контраверсійних, а також відкритою для подальших досліджень. Великий святий католицької Церкви, оратор Августин Гіпонський, перший хто звернув увагу на це питання, систематизувавши та означивши його окремим терміном. Твори, що стосуються доктрини первородного гріха, здебільшого написані в контексті полеміки з пелагіанством<sup>37</sup>, з чого, власне, і виникає це вчення.

У розумінні Августина первородний гріх – це перший гріх, який вчинили перші люди – Адама та Єва, про що йде мова у книзі Буття. Неправильно скориставшись свобідною волею, вони піддалися спокусі диявола і втратили благодать. Гріх перших людей настільки послабив свобідну волю, що після цього кожен не може любити Бога тієї мірою, до якої був покликаний, а також завжди вибирати добро. Таким чином, кожна людина через сам факт приналежності до людського роду народжується з первородним гріхом і потребує очищення від нього через благодать Хрещення, «коли одягає нову людину, створену за Богом у праведності, святості та правді»<sup>38</sup>

Якщо погляд Августина на людину більш песимістичний, Тома Аквінський схиляється до золотої середини, даючи людині можливість

---

<sup>37</sup> Пелагіанство - західна ересь, що виникла в IV – V ст. в Африці. Пелагій стверджував, що внаслідок гріха Адама, постраждав тільки він, тобто жодна інша людина не несе провини за це гріх. Адам став поганим прикладом для людського роду. Послідовники Пелагія стверджували, що наслідком гріхопадіння стало те, що людині важче жити праведним життям, проте можливо через наслідування Христа у чеснотах. А в хрещенні немовлят нема потреби, оскільки вони не мають власного гріха.

<sup>38</sup> DURABLE A.- M. *Il peccato originale. Prospettive teologiche*. Bologna 1984, 34.

виправитися, не втрачаючи зв'язок з Богом. Для нього первородний гріх – це втрата первісного стану праведності, як для Адама так і для його нащадків.

Вчення Августина твердо закоренилося у Церкві, про що свідчать канони подальших соборів того часу. Такими були Карфагенський собор 418 року та II Оранський 529 року. Карфагенський собор, зокрема, важливий тим, що на ньому було остаточно засуджено ересь пелагіанізму, ідеї якого активно поширювалися в той час. У свою чергу, Тридентійський собор 1545-1563 рр. розвиває доктрину цих соборів підтверджуючи, що первородний гріх є втратою первісного стану, позначеного благодаттю, і визначає способом передачі гріха тілесне народження. У зв'язку з цим розглядає необхідність хрещення немовлят, оскільки вони так само мають первородний гріх.

### 1.1. «*Peccatum originale*» у вченні св. Августина

Святий Августин Гіпонський був першим християнським автором, котрий сформував вчення про первородний гріх, вживши термін *peccatum originale* (лат). Окрім того, що його називають великим оратором та мислителем західної християнської богословської думки, він відомий ще як богослов гріха<sup>39</sup>.

Вперше Августин вжив термін «*peccatum originale*» у творі «Про різні питання до Симпліціана»<sup>40</sup> (395), проте, як відомо, саме вчення про первородний гріх з'являється в контексті суперечок з пелагіанством. Дослідники зазначають, що «погляди Августина на первородний гріх були мотивовані насамперед не його ідеями про покарання чи особистими спостереженнями за людською природою, а його богослов'ям хрещення та його вченням про Христа»<sup>41</sup>. Початковим пунктом міркувань Августина була універсальна необхідність відкуплення Христом, а це означало б, що «всі люди, навіть немовлята, повинні бути поранені гріхом»<sup>42</sup>. Однак, оскільки вони не

<sup>39</sup> COUENHOVEN J. *Augustine* // T&T Clark Companion to the Doctrine of Sin. London 2016, 181.

<sup>40</sup> АВГУСТИН АВРЕЛІЙ. *Про різні питання до Симпліціана в двох книгах* / ред. Святійший Патріарх Філарет. Київ 2016, 397. // ред. Mutzennbecher A. Sancti Aurelii Augustini. *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*. Corpus Christianorum 44. Brespol 1970.

<sup>41</sup> COUENHOVEN. *Augustine*, 192.

<sup>42</sup> COUENHOVEN. *Augustine*, 192.

мають особистих гріхів, їхній гріх інакший, що наштовхнуло на думку про причетність дітей до гріха Адама.

Августин вважав, що перебуваючи в Едемському саду, Адам і Єва неправильно скористались свобідною волею, проявивши свій непослух Богові. Він окреслює причетність кожної людини, стверджуючи що всі поділяють особисту провину – *reatus*, стерти яку може лише хрещення<sup>43</sup>. Августин заперечує думку, що гріх Адама є для людей тільки «поганими прикладом», натомість каже, що «гріх передається людині не прикладом, а фактом приналежності до людського роду»<sup>44</sup>. Він стверджує, що провина передається через статеве народження від батьків, «дитина прийняла на себе вину, бо є єдиним цілим з тим, хто успадкував гріх»<sup>45</sup>, тобто своїм батьком. Людська природа була «забруднена гріхом, приречена на смерть та справедливо засуджена, (тому) жодна людина не мала народитись від людини в будь-якому іншому стані»<sup>46</sup>.

Він вбачає природу первородного гріха в тілесній похоті<sup>47</sup>, яка є гріхом і одночасно покаранням за гріх<sup>48</sup>, оскільки тепер зачаття неможливе без тілесного пожадання. Більше того, «ця пристрасть настільки тісно пов'язана з гріхом, що кожна дитина, зачата в ній, знаходиться під владою диявола»<sup>49</sup>.

Отже, первородний гріх передається через плотське народження, а потім, наче отрута, заражає душу, яка згідно тогочасного розуміння, не могла бути джерелом гріха, адже вважалася окремим творчим актом Бога.

Августин вбачає в Адамові до гріхопадіння «надлюдину, з найвищими інтелектуальними здібностями, а також був звільненим від тілесних недуг»<sup>50</sup>. Натомість, коли він згрішив, його тіло втратило благодать, стало схильним до

<sup>43</sup> Див. YARHOLD E. *The Theology of Original Sin*. Wisconsin 1971, 57.

<sup>44</sup> SCHAFF. *St. Augustin: Anti – Pelagian Writings*, 101.

<sup>45</sup> SCHAFF. *St. Augustin: Anti – Pelagian Writings*, 106.

<sup>46</sup> QUINN P. L. *Sin and Original Sin // A Companion to Philosophy of Religion* (1997), 617.

<sup>47</sup> *Original Sin* // RAHNER K. (ред). *Sacramentum Mundi: An Encyclopedia of Theology*. T. IV. New York 1969, 329.

<sup>48</sup> LYONNET S. *Augustin et Rm 5,12 avant la controverse pelagienne*. Roma, 1967.

<sup>49</sup> YARHOLD. *The Theology of Original Sin*, 57.

<sup>50</sup> YARHOLD. *The Theology of Original Sin*, 57.

хворіб, підвладне тлінню та смерті<sup>51</sup>. Пояснюючи слова апостола Павла, Августин стверджує, що смерть стала наслідком земної немочі людини, тобто через факт її створення з земного пороку, а саме через гріх<sup>52</sup>. Натомість якби Адам не згрішив, то зодягнувся б в нетління та безсмертя, а його природне тіло могло б стати духовним<sup>53</sup>.

Богослов досить песимістично дивиться на людську природу. Він пише, що «через первородний гріх людська природа була зіпсована та змінена»<sup>54</sup>. Людина втратила гармонію із собою, «серця і розуми людей стали зламаними та дезогранізованими»<sup>55</sup>.

Августин говорить про пожадливість, але не тільки в розумінні тілесному, а, радше, в ширшому сенсі, як конфлікт між плоттю та духом<sup>56</sup>. Його думку можна підсумувати уривком з його твору:

Вигнана після свого гріха, перша людина втягнула із собою в смерть та засудження своє потомство, яке своїм гріхом він отруїв у собі, як у його корені. Таким чином, первородний гріх зазнають усі нащадки, які мали народитись від нього (Адама) [...] через тілесну пожадливість, яка сама є покаранням. Через первородний гріх вони тяжіють до безкінечного покарання, разом з ангелами, що впали [...]. Таким чином гріх увійшов у світ, а через гріх – смерть; і так гріх перейшов на всіх людей через того, через якого всі згрішили<sup>57</sup>.

Послуговуючись старолатинським перекладом<sup>58</sup> Рим 5:12, Августин стверджує, що, коли Адам згрішив все людство вже було «у ньому»<sup>59</sup>. Він розуміє людську природу як одне ціле, тому відповідальність за гріх «голови людського роду» несе кожен її представник<sup>60</sup>, а отже, згрішили всі. Перш ніж народитись, кожна людина несе на собі вину, а не покарання за чужий гріх. Беручи за основу

<sup>51</sup> див. SCHAFF P (РЕД). *St. Augustin: Anti – Pelagian Writings: Nicene and Post-nicene fathers of the Christian Church Vol. 5* New York 1886, 94.

<sup>52</sup> див. SCHAFF. *St. Augustin: Anti – Pelagian Writings*, 94.

<sup>53</sup> див. SCHAFF. *St. Augustin: Anti – Pelagian Writings*, 93.

<sup>54</sup> PADOVANO E. *Original Sin and Christian Anthropology*. New Jersey 2012, 99.

<sup>55</sup> COUENHOVEN. *Augustine*, 192.

<sup>56</sup> див. PADOVANO. *Original Sin and Christian Anthropology*, 99.

<sup>57</sup> АВРЕЛІЙ АВГУСТИН. *Енхирідіон Лаврентію про віру, надію та любов* / ред. Святійший Патріарх Філарет. Київ 2015, п. 26. // Aurelius Augustinus. *Enchiridion ad Laurentium de fide et spe et caritate*, 26 // ред. Evans M. Corpus Christianorum 46. Brepols 1969.

<sup>58</sup> Propterea sicut per unum hominem in hunc mundum peccatum intravit et per peccatum mors et ita in omnes homines mors pertransiit **in quo** omnes peccaverunt.

<sup>59</sup> *Augustin et Rm 5,12 avant la controverse pelagienne*, 844.

<sup>60</sup> YARNOLD. *The Theology of Original Sin*, 56.

згаданий вище уривок, Августин говорить, що всі люди були «в Адамі», а отже, вся людська природа зранена гріхом. Після гріхопадіння вона ослаблена і стає *massa damnata* – масою погібелі<sup>61</sup>.

Однак сучасні богословські дослідження показують, що проблема розуміння колективної провини та відповідальності за неї полягає в тому, що Августинівська доктрина побудована на неправильному латинському перекладі послання до римлян<sup>62</sup>, а не на оригінальному грецькому тексті. Більше того, відомий німецький бібліст Герберг Гааг пише, що «вчення про первородний гріх не зустрічається в жодному з писань Старого Завіту. І очевидно, що відсутнє в перших трьох главах книги Буття»<sup>63</sup>.

Порівнюючи латинський та грецький тексти, спостерігаємо, що перший містить слово «in quo», тобто «в якому». Натомість грецький варіант<sup>64</sup> уривку, говорячи про це має слово «ἐφ' ᾧ», що вказує на причину й означає «тому», «через що». Цікавим є припущення, чому саме Августин так сформулював свою думку:

Очевидно, він вважав, що через одну людину гріх увійшов у світ, а разом із гріхом і смерть, отже, смерть прийшла до всіх людей, які в одному згрішили (а не через те, що всі згрішили), а потім помилково припустив, що останній пункт посилався на єдину людину, Адама, що привело його до висновку, що гріх Адама спричинив не тільки загальну смерть, але й загальний гріх і провину<sup>65</sup>.

Апостол Павло пише: «через одного чоловіка увійшов гріх» (Рим 5:12), що означає, що наслідком вчинку Адама був гріх, який отримав владу над всім людством<sup>66</sup>. Більше того, ми не знаходимо жодного слова про «успадкування», а тільки те, що у світ прийшли гріх та смерть. Ймовірніше, апостол мав на увазі

<sup>61</sup> *Original Sin*, 329.

<sup>62</sup> HAAG H. *Is Original Sin in Scripture*. New York 1969, 100.

<sup>63</sup> HAAG. *Is Original Sin in Scripture?*, 19.

<sup>64</sup> <sup>12</sup> Διὰ τοῦτο ὡσπερ δι' ἑνὸς ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθεν καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος, καὶ οὕτως εἰς πάντας ἀνθρώπους ὁ θάνατος διήλθεν ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον – <sup>13</sup> ἄχρι γὰρ νόμου ἁμαρτία ἦν ἐν κόσμῳ, ἁμαρτία δὲ οὐκ ἐλλογεῖται μὴ ὄντος νόμου, <sup>14</sup> ἀλλὰ ἐβασίλευσεν ὁ θάνατος ἀπὸ Ἀδάμ μέχρι Μωϋσέως καὶ ἐπὶ τοὺς μὴ ἁμαρτήσαντας ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως Ἀδάμ, ὅς ἐστιν τύπος τοῦ μέλλοντος.

<sup>65</sup> QUINN. *Sin and Original Sin*, 617.

<sup>66</sup> див. HAAG. *Is Original Sin in Scripture?*, 97.

те, що «всі люди після того, як Адам згрішив, підлягають смерті, бо всі вчинили всі вчинили гріховні вчинки»<sup>67</sup>.

Цікавим є те, що тогочасні юдеї розуміли смерть, як втрату життя з Богом, саме тому, проводячи паралель з Ісусом Христом, як новим Адамом, маємо на увазі те, що він відновив можливість безпосередньої комунікації людини з Богом<sup>68</sup>. Метою цього уривку було протиставити благодать гріху і показати наскільки великою вона є. Тобто тут предметом обговорення є не гріх як такий, а велич благодаті, потреба в якій виникає через наслідки гріха.

Знову ж таки, в контексті дискусій з пелагіанством щодо необхідності хрещення немовлят, Августин стверджує, що гріх Адама передається природним походженням, а не наслідуванням, і що вчинок Адам не є, як стверджували пелагіани, поганим прикладом. Таким чином, кожна дитина, народжуючись, успадковує гріх Адама через сам факт приналежності до людського роду<sup>69</sup>. Тому «кожен, хто народжений від плоті, потребує духовного відродження та позбавлення від прокляття гріха»<sup>70</sup>. Разом з цим Августин стверджує, що «нехрещені немовлята прокляті, але меншою мірою»<sup>71</sup>. Він обумовлює потребу в хрещенні немовлят тим, що розуміє гріх Адама таким, в якому міститься сукупність інших гріхів (гордість, духовне перелюбство, злодійство, жадібність)<sup>72</sup> і одночасно показує, наскільки великим є той гріх, через який людська природа спотворена і підлягає смерті<sup>73</sup>.

## 1.2. Рішення Карфагенського (418 р.) та II Оранського (529 р.) соборів

Вчення святого Августина увійшло у свідомість Церкви та поступово знаходило визнання на церковних соборах. Першим з таких став помісний Карфагенський собор 418 року, який формально підтвердив вчення Августина та засудив єресь пелагіанізму.

<sup>67</sup> HAAG. *Is Original Sin in Scripture?*, 99.

<sup>68</sup> див. HAAG. *Is Original Sin in Scripture?*, 97.

<sup>69</sup> див. *St. Augustin: Anti – Pelagian Writings*, 97.

<sup>70</sup> *St. Augustin: Anti – Pelagian Writings*, 97.

<sup>71</sup> SCHAFF. *St. Augustin: Anti – Pelagian Writings*, 105.

<sup>72</sup> див. АВРЕЛІЙ АВГУСТИН. *Енхирідіон Лаврентію про віру, наділю та любов*, п. 45.

<sup>73</sup> див. АВРЕЛІЙ АВГУСТИН. *Енхирідіон Лаврентію про віру, наділю та любов*, п. 46.



У першому каноні засуджено тих, котрі вважають, що Адам був сотворений смертним і помер би в будь-якому випадку, тобто, що смерть не є наслідком гріха<sup>74</sup>. Цей канон «наполягає на дарі безсмертя, яким був наділений Адам від самого початку»<sup>75</sup>. Для отців собору смерть є виключно наслідком гріха, точніше покаранням за нього. Вони не розглядають можливість смерті навіть для безгрішної людини, тобто, як біологічного явища<sup>76</sup>.

Окрім того, в постановах собору йде мова про необхідність хрещення немовлят. Незважаючи на відсутність особистих гріхів, «немовлята дійсно хрестяться на відпущення гріхів, щоб те, що є в них в результаті їхнього тілесного народження могло очиститись»<sup>77</sup>. У протилежному випадку хрещення мало б для них хибний зміст. Благодать Божа не тільки дає прощення гріхів, а й допомагає уникати спокус до гріха<sup>78</sup>. 418 року папа Зосим своїм листом *Epistola tractoria* підтвердив постанови собору для всієї Церкви<sup>79</sup>.

Відповідь Августина на пелагіанську єресь спровокувала початок існування іншої – так званого, напівпелагіанства, що було засуджене листом папи Анастасія II до єпископів Галлії, звідки, власне, і поширювалася ця єретична думка<sup>80</sup>. Однак цей лист не зміг повністю зупинити поширення ідей напівпелагіанства, саме тому було скликано помісний собор в Оранжі.

Собор 529 року підтвердив постанови Карфагенського собору, що стосуються вчення про первородний гріх. Перший канон собору вбачає в переступі Адама причину зміни цілої людини, тіла і душі, що «були змінені на гірше»<sup>81</sup>, і, як результат, «людина тепер не може шукати таємницю вічного спасіння самостійно»<sup>82</sup>. Душа так само зазнала зміни до «гіршого стану», бо

<sup>74</sup> див. ДЮМУЛЕН П. (ред.) *Християнское вероучение. Догматические тексты учительства Церкви III – XX вв.* Санкт-Петербург 2002, п. 270.

<sup>75</sup> ДЮМУЛЕН. *Християнское вероучение. Догматические тексты учительства Церкви III- XX, п.270.*

<sup>76</sup> див. Original Sin and Christian Anthropology, 111.

<sup>77</sup> *Християнское вероучение. Догматические тексты учительства Церкви III- XX вв, п. 270/1.*

<sup>78</sup> див. *Християнское вероучение. Догматические тексты учительства Церкви III-XX вв, п. 270/1.*

<sup>79</sup> див. *Християнское вероучение. Догматические тексты учительства Церкви III-XX вв, п. 271/1.*

<sup>80</sup> див. детальніше. Там само, п. 271/1.

<sup>81</sup> *Християнское вероучение. Догматические тексты учительства Церкви III-XX вв, п. 272.*

<sup>82</sup> *Християнское вероучение. Догматические тексты учительства Церкви III-XX вв, п. 272.*

якщо це не так, то суперечить Писанню (див. Єз 18:20; Рим 6:16; 2 Пет 2:19). Зміна тіла тягне за собою зміну душі.

Другий канон засуджує думку, що гріх Адама торкнувся тільки його самого і не стосується всіх людей, а також те, що покаранням за гріх була тільки смерть тіла, а не сам гріх, як «смерть душі» розповсюдився на увесь людський рід:

Якщо хто-небудь стверджує, що зловживання Адама пошкодило лише йому одному, а не його потомству, чи заявляє, що лише тілесна смерть як кара за гріх, а не [сам] гріх-смерть душі, увійшла через одну людину у весь рід людський, то він приписує Богу несправедливість, суперечачи Апостолу, який каже: «Тим то як через одного чоловіка ввійшов у світ гріх, і з гріхом смерть, і таким чином смерть перейшла на всіх людей, бо в ньому всі згрішили (Рим 5:12)»<sup>83</sup>.

Це означає, що успадковуємо від Адама смерть душі. З цього можна зробити висновок, що «там, де Карфаген говорив про тілесну смерть та хрещення, Оранський собор говорить про духовний та гріховний вимір первородного гріха»<sup>84</sup>.

Людська воля кожної особи є зіпсутою через переступ першої людини, але можеш відновитись за допомогою Божої благодаті<sup>85</sup>. В її відновленні ключову роль відіграє хрещення, бо «втрачене може повернути лише той, хто зміг це дати»<sup>86</sup>. В постановках собору міститься концепція взята з Рим 5:18, що Адам став першим, хто зійшов з праведної дороги, але Ісус Христос – це Той, хто здатен змінити людину та відновити у ній втрачене.

Як бачимо, ці собори один за одним приймають та підтверджують вчення Августина. Разом із цим вони стали важливими етапами становлення доктрини про первородний гріх в Католицькій Церкві.

### 1.3. Первородний гріх у розумінні Томи Аквінського

<sup>83</sup> див. *Християнское вероучение. Догматические тексты учительства Церкви III-XX вв.*, п. 273.

<sup>84</sup> *Original Sin and Christian Anthropology*, 112.

<sup>85</sup> див. *Християнское вероучение. Догматические тексты учительства Церкви III-XX вв.*, п. 271.

<sup>86</sup> Там само, п. 171.

Тома Аквінський, подібно до Августина та постанов соборів, розвиває своє вчення про первородний гріх, проте додає до нього власні характерні терміни. Його розуміння первородного гріха викладено в «Сумі теології».

На початку існування світу Бог обдарував Адама благодаттю, надприродними дарами, що повинні були б належати всім людям. Проте через гріх він втрачає їх, передаючи натомість наслідки гріха разом із природою, що впала<sup>87</sup>. Внаслідок вчинку Адама, його воля втратила тяжіння до вибору добра. Тома Аквінський говорить про первородний гріх як про брак справедливості первісного стану, стану праведності<sup>88</sup> - *justicia originalis*. Первісна праведність полягала в тому, що розум людини був цілковито підпорядкований Богові, а головною його функцією було приведення в рух решту частин<sup>89</sup>, тобто, всі нижчі частини були підпорядковані розуму. Оскільки первісна праведність належала душі, то розумі і воля, як здатності душі, найбільше уражені гріхом<sup>90</sup>.

Тому після переступу Адама людина позбавлена первісної справедливості та упорядкованих відносин з Богом. Таким чином у всі інші здібності проникла неупорядкованість, що називається тілесною пожадливістю<sup>91</sup>. Вона є матеріалізацією первородного гріха, та, в розумінні Томи, неупорядкованим людським існуванням, спричиненим втратою первісної справедливості, яка раніше була перепоною до такого існування. Саме похоті, яка являє нижчу частину душі, приписується первородний гріх, бо вона вважається найсильнішою серед пристрастей<sup>92</sup>. Як покарання за гріх, людина зазнає тілесних страждань та смерть. Для Томи «серйозність первородного гріха полягає не в природі переступу, а в небачених можливостях не грішити, які були ще відкриті для людини»<sup>93</sup>. Адам ніби переоцінив себе, «ототожнив з

<sup>87</sup> див. ФОМА АКВИНСКИЙ. *Сумма теологии*, II-I, q.81, a.2 / перекл. з лат. Апполонова А. Москва 2016, 185.

<sup>88</sup> див. ФОМА АКВИНСКИЙ. *Сумма теологии*, II-I, q. 82, a.1, 195.

<sup>89</sup> див. ФОМА АКВИНСКИЙ. *Сумма теологии*, II-I, q. 82, a. 3, 200.

<sup>90</sup> див. ФОМА АКВИНСКИЙ. *Сумма теологии*, II-I, q. 83, a.3, 208.

<sup>91</sup> див. ФОМА АКВИНСКИЙ. *Сумма теологии*, II-I, q. 82, a. 3, 200.

<sup>92</sup> див. ФОМА АКВИНСКИЙ. *Сумма теологии*, II-I, q. 83, a. 4, 209-210.

<sup>93</sup> PADOVANO. *Original Sin and Christian Anthropology*, 104.

необмеженим горизонтом, до якого він спрямований, але якому він не дорівнює»<sup>94</sup>.

Богослов згадує, що було чимало спроб пояснити спосіб передачі первородного гріха всьому людському роду від першого чоловіка Адама. Він пояснює її як успадкування всіма людьми, через саму приналежність до людської природи, бо всіх народжених від Адама слід розуміти як одну людину<sup>95</sup>. Таким чином, первородний гріх є гріхом природи. Хоча кожна людина не вчиняла гріха в Едемському саду і прямо не причетна до свобідного вибору Адама, але його дія стала порухом до гріховних схильностей кожної окремої людини. Тома підкреслює єдність всього людства, тому «гріх одного члена людською спільноти, стає гріхом усіх тих, хто створює з ним одну реальність»<sup>96</sup>.

Він чітко вказує на різницю між особистим гріхом, який «передається від душі до тілесних членів»<sup>97</sup> та первородним гріхом, який разом з природою отримуємо від прародича:

первородний гріх, як гріх нашого прабадька, передається його потомству так само, як особистий гріх передається від волі душі членам тіла за посередництвом їхнього руху відповідно до волі. Але очевидно, що особистий гріх може бути переданий всім цим членам остільки, оскільки вони наділені вродженою здатністю бути рухомими згідно з волею. Отже, і первородний гріх передається всім тим, хто приводиться в рух Адамом за допомогою руху породження<sup>98</sup>.

Немає інших гріхів, котрі передавалися б людині, подібно до первородного гріха, адже вони «не впливають на саму природу людини, [...] скоріше впливають на людську особу»<sup>99</sup>, таким чином «цей гріх є рівним у всіх та може передатися лише тоді, коли людина формується за принципом людського розмноження»<sup>100</sup>.

<sup>94</sup> PADOVANO. *Original Sin and Christian Anthropology*, 104.

<sup>95</sup> див. ФОМА АКВИНСКИЙ. *Сумма теологии*, II-I, q. 81, a. 1, 186.

<sup>96</sup> PADOVANO. *Original Sin and Christian Anthropology*, 104.

<sup>97</sup> ФОМА АКВИНСКИЙ. *Сумма теологии*, II-I, q. 81, a. 1, 187.

<sup>98</sup> ФОМА АКВИНСКИЙ. *Сумма теологии*, II-I, q. 81, a. 3, 190.

<sup>99</sup> PADOVANO. *Original Sin and Christian Anthropology*, 105.

<sup>100</sup> PADOVANO. *Original Sin and Christian Anthropology*, 105.

Первородна провина (*culpa originalis*) за «природний гріх» передається через народження. Окрім того, ангельський доктор визначає первородний гріх, як звичку (*habitus*), в тому сенсі, що викликає прихильність до чогось доброго чи злого. Це неупорядковане тяжіння до чогось неприродного, що стало результатом порушення первісного гармонійного стану, подібно як хвороба, що є неприродним станом для тіла<sup>101</sup>.

Суб'єктом гріха є душа, і те, що передається має характер вини, натомість те, що передається плоті має ознаки покарання за гріх<sup>102</sup>:

у тілесному сімені він знаходиться як в інструментальній причині, оскільки завдяки активній силі сімені первородний гріх разом з людською природою передається немовляті. Але як в своєму суб'єкті первородний гріх може знаходитися тільки в душі і жодним чином - в плоті<sup>103</sup>.

Подібно як порухи душі схиляють її до актуального гріха, так і гріх Адама передається тим, хто походить від нього через активну силу родження – отриманої сіменної сили<sup>104</sup>. Чоловікові належить ключова роль у передаванні первородного гріха. Це пов'язано з тим, що саме в чоловічому сімені міститься активне начало. Тому навіть якби Адама не згрішив, але Єва, то діти не мали б первородного гріха<sup>105</sup>.

Народжуючись, дитина є такою, якій бракує освячуючої благодаті. Хрещення усуває гріх в тій мірі, в якій душа знаходить благодать в тому, що стосується розуму<sup>106</sup>. Однак він залишається в інших наслідках, що виявляється у неупорядкованості нижчих частинах душі та тіла<sup>107</sup>.

Разом з цим Тома Аквінський стверджує, що до гріха, смерть була природньою для людини, натомість наслідком гріха стала зміна «ставлення до смерті»<sup>108</sup>. Кінець життя людини має тепер характер покарання.

<sup>101</sup> див. ФОМА АКВИНСКИЙ. *Сумма теологш*, II-I, q. 82, a.1, 196.

<sup>102</sup> див. ФОМА АКВИНСКИЙ. *Сумма теологш*, II-I, q. 83, a. 1, 204.

<sup>103</sup> Там само.

<sup>104</sup> ФОМА АКВИНСКИЙ. *Сумма теологш*, II-I, q. 81, a. 4, 192.

<sup>105</sup> див. ФОМА АКВИНСКИЙ. *Сумма теологш*, II-I, q. 81б, a. 5, 194.

<sup>106</sup> ФОМА АКВИНСКИЙ. *Сумма теологш*, II-I, q. 81, a.3, 191.

<sup>107</sup> див. Там само.

<sup>108</sup> PADOVANO. *Original Sin and Christian Anthropology*, 104.

#### 1.4. Тема первородного гріха на соборі в Триденті (1545- 1563 рр)

Тридентійський собор став для тогочасної Католицької Церкви викликом, що допоміг належно відповісти закидам Реформації, яка активно поширювалася. Неправильне вчення Лютера було ще однією нагодою звернути уваги на питання первородного гріха. Таким чином рішення прийняті собором у контексті доктринальних суперечок<sup>109</sup>. Водночас, цей собор став підсумком вчення Августина та Томи Аквінського, а також постанов попередніх соборів.

У вступі декрету про первородний гріх стверджується, що Церква занепокоєна розділеннями через вчення про первородний гріх, та, взявши за основу тексти Святого Письма, вчення святих Отців, деяких соборів та думку самої Церкви, прагне усунути їх<sup>110</sup>. Цей собор був, зокрема, реакцією на вчення Мартіна Лютера, який стверджував, що після гріхопадіння людська воля настільки зіпсувалась, що, втративши свободу, змушена служити гріху. Через переступ Адама всі грішні та прокляті, людська природа і образ Божий настільки спотворені, що ніщо не здатне їх відновити. Хоч через хрещення діє Божа благодать, але тільки зовні, тому людина назавжди залишається грішником<sup>111</sup>. Соборові постанови умовно поділяють на декілька груп: перші чотири засуджують пелагіанство і похідні ересі, натовість, п'ятий канон заперечує вчення Лютера про бездієвість хрещення для грішної людини, а шостий наголошує на винятковості Матері Божої, яка, згідно Передання, була захоронена від первородного гріха. Це підтверджує думка дослідників, що завданням собору не було представити сформоване вчення Церкви щодо питання первородного гріха, радше дати належну відповідь єретичним закидам<sup>112</sup>.

Перший канон декрету про первородний гріх засуджує тих, котрі не визнають, що Адам, переступивши Божу заповідь, втратив святість і

<sup>109</sup> див. PADOVANO. *Original Sin and Christian Anthropology*, 112.

<sup>110</sup> див. *Християнское вероучение. Догматические тексты учительства Церкви III-XX вв.*, 172.

<sup>111</sup> див. *Християнское вероучение. Догматические тексты учительства Церкви III-XX вв.*, 172.

<sup>112</sup> див. YARHOLD. *The Theology of Original Sin*, 69.

справедливість, якими був наділений з початку. Таким чином його тіло і душа зазнали впливу гріха, тому «змінені до гіршого стану» він опинився під владою диявола та смерті<sup>113</sup>, про що говорить другий канон. Святість і праведність, отримані від Бога для всіх людей, Адам втратив не тільки для себе, а й для своїх нащадків<sup>114</sup>. Тут, подібно до постанови II Оранського собору, йде мова про духовну зміну людини, тобто смерть душі, яку успадковує кожна людська особа.

Третій канон є важливим, оскільки відповідає на декілька питань стосовно природи первородного гріха. По-перше, базуючись на вченні Августина і Томи Аквінського, він протиставляється пелагіанству в питанні способу передачі первородного гріха. Згідно нього, первородний гріх передається шляхом спадкового поширення (*propagatione*), а не наслідування (*imitatione*), тому вважається особистим гріхом кожної людини:

Якщо хто-небудь стверджує, що цей Адамів гріх, який є єдиним за своїм походженням і який, будучи переданим всім людям шляхом спадкового поширення (*propagatione*), а не шляхом наслідування (*imitatione*), властивий кожному, може бути усунений силами людської природи чи якимось іншим засобом, окрім заслуг Єдиного Посередника, Господа нашого Ісуса Христа, Який примирив нас з Богом своєю Кров'ю [...] <sup>115</sup>.

По-друге, сказано, що первородний гріх може бути усунений тільки заслугами Ісуса Христа, які розповсюджуються як на дорослих так і на немовлят за посередництвом таїнства Хрещення, а не силами людської природи, бо ті, що хрестяться в ім'я Христа, у Христа зодягаються<sup>116</sup>. Цей канон є христоцентричним, адже наголошує на важливості особи Христа, як нашої єдиної надії на спасіння<sup>117</sup>.

У четвертому каноні собор підтверджує, що діти, справді, хрестяться на відпущення гріхів, бо якби вони нічого не мали від гріха Адама, то форма їхнього хрещення була б фальшивою. Навіть якщо діти народжуються від охрещених батьків (чи в християнському подружжі, про що говорить

<sup>113</sup> див. *Християнское вероучение. Догматические тексты учительства Церкви III-XX вв.*, п. 275.

<sup>114</sup> *Християнское вероучение. Догматические тексты учительства Церкви III-XX вв.*, п. 276.

<sup>115</sup> див. *Християнское вероучение. Догматические тексты учительства Церкви III-XX вв.*, п. 276.

<sup>116</sup> див. *Християнское вероучение. Догматические тексты учительства Церкви III-XX вв.*, п. 276.

<sup>117</sup> Padovano. *Original Sin and Christian Anthropology*, 115.

маніхейство<sup>118</sup>), їхнє власне хрещення на відпущення гріхів повинно мати місце, оскільки гріх Адама успадковують усі, навіть немовлята<sup>119</sup>. Текст канону майже повністю відповідає Карфагенському, з певними уточненням: «діти батьків-християн також мають первородний гріх, хрещення необхідне не лише для досягнення Царства Божого, а й для вічного життя; цитується не тільки Рим 5:12, але і Йо 3:5, а хрещення немовлят ґрунтується на апостольській традиції»<sup>120</sup>.

П'ятий канон собору засуджує згадану вище позицію Лютера щодо повної зісутості людської природи внаслідок гріхопадіння. Наголошується, що Божа благодать через хрещення відпускає провину за гріх та усуває все, що належить його природі<sup>121</sup>. Людина очищується, тому будучи без жодної плями гріха, стає дитиною Божою (див. Рим 8:15). Окрім того, у цьому каноні собор говорить про відмінність між пожадливістю та первородним гріхом. Оскільки після хрещення залишається певна невпорядкованість, то людина досі схильна до гріха<sup>122</sup>. Проте ця схильність не має характеру гріха, вона стає для людини вправлінням у становленні її як «нової людини» і «не може нашкодити тим, хто з нею не пристав, але мужньо чинить опір благодаттю Ісуса Христа»<sup>123</sup>. Щодо тілесної пожадливості, яка залишається в охрещених, собор стверджує, що «Католицька Церква ніколи не вважала такою, що має характер гріха, але такою, що може вести та схилити до гріха»<sup>124</sup>.

Декрет про первородний гріх, прийнятий на Тридентійському соборі, визначив подальший напрямок католицької думки щодо цього питання. Надалі Церква матиме нагоди для повернення до цього вчення, проте не широкому контексті, аж до часів публікації енцикліки папи Пія XII «*Humani Generis*», де буде висунуто питання щодо узгодження доктрини первородного гріха з полігенізмом.

<sup>118</sup> див. YARHOLD. *The Theology of Original Sin*, 69.

<sup>119</sup> див. *Християнское вероучение. Догматические тексты учительства Церкви III-XX вв.*, п. 278.

<sup>120</sup> SCHOONENBERG P. *Man and Sin: A theological View*. Notre Dame 1966, 165.

<sup>121</sup> див. *Християнское вероучение. Догматические тексты учительства Церкви III-XX вв.*, п. 279.

<sup>122</sup> див. *Християнское вероучение. Догматические тексты учительства Церкви III-XX вв.*, п. 279.

<sup>123</sup> див. *Християнское вероучение. Догматические тексты учительства Церкви III-XX вв.*, п. 279.

<sup>124</sup> Там само.



## 1.5. Висновки

У наш час, концепція, впроваджена Августином, потребує правильного розуміння. Необхідно пам'ятати, що він формував своє вчення про первородний гріх в контексті доктринальних конфліктів з донатизмом, маніхейством та пелагіанством. Таким чином, для Августина суттю первородного гріха є неправильне використання свободної волі, бажання стати як Бог. Разом з первородним гріхом нащадкам Адама передається провина, яка за характером є особистою для кожної людини. Після гріхопадіння людина кардинально змінилася, адже її природа пошкодилась та набула таких рис, що не мали місця в задумі Творця. Очевидно, що вчення Августина є важливим для церковної доктрини, оскільки подальші богословські міркування орієнтуються саме на його думку, незважаючи на те, що протягом часів зазнали змін чи доповнень. Прикладом такої зміни мислення є покарання щодо нехрещених дітей.

Помітною є відмінність поглядів і щодо інших питань. Якщо ранні помісні собори в контексті єретичних суперечок трактували смерть виключно як покарання та наслідок за гріх Адама, Тома Аквінський має іншу думку, стверджуючи, що смерть була цілком природним явищем біологічного розвитку людини, а вплив гріха полягає лише зміні характеру смерті по відношенню до людини.

Аналізуючи богослов'я церковних соборів, перш ніж зробити на основі них певні висновки, необхідно зрозуміти історичний контекст та визначити проблему, яка перед ними постала. В часи Карфенського та Оранського соборів, завданням яких було засудити пелагіанство та попередити його поширення, бо як єресь воно прямо загрожувало Церкві. Відповідно, дух в якому творилося богослов'я первородного гріха був саме таким. Дивлячись на постанови соборів з перспективи нашого часу та результатів авторитетних досліджень, не можемо заперечувати їх чи, навіть, повністю відкинути. Собори важливі для Церкви, яка проходить різні етапи розвитку своєї доктрини. Так чи інакше це важливий досвід. Зрештою, візьмемо, до прикладу Тридентійський собор, який відбувся в XVI ст. Його важливість для цілої Церкви важко переоцінити. Однак, слід взяти

до уваги той факт, що існує чималий часовий проміжок між V –VI, коли відбувалися Карфагенський та Оранський собори, постанови яких є фундаментом для канонів Триденту, та XVI ст. Очевидним є і той факт, що жоден з цих соборів не зміг би відповісти на запитання XXI ст. Тому Тридентійський собор не можна вважати кінцевою точкою розвитку доктрини первородного гріха, адже в XX ст. починають з'являтися нові напрямки до переосмислення традиційного вчення Католицької Церкви, що сформувалося на соборі в Триденті. На необхідність та важливість цього переосмислення звернули увагу видатні богослови XX ст. Піт Шоненберг та Карл Ранер, богословські думки яких вплинули на сучасне розуміння традиційної доктрини.

## РОЗДІЛ 2

### ПРОПОЗИЦІЯ ПІТА ШОНЕНБЕРГА: ПЕРВОРОДНИЙ ГРІХ ТА (ЯК) «ГРІХ СВІТУ»

Значний вплив на прийнятті Другим Ватиканським собором рішення мали представники *nouvelle théologie* – богословського руху, який зародився в середині ХХ ст. та зібрав навколо себе найвидатніших богословів того часу, здебільшого представників французького та німецького середовищ. Основними ідеями руху *Nouvelle Théologie* були критика схоластики та її впливу на богослов'я, а також «повернення до джерел»: Святого Письма та святоотцівських творів. Дослідники виокремлюють чотири фази, кожна з яких охоплює творчість найважливіших її представників<sup>125</sup>. Одночасно в цей період публікується енцикліка папи Пія XII «*Humani Generis*», де опосередковано засуджуються ідеї *nouvelle théologie*<sup>126</sup>. Цей факт став рушієм до розголосу та поширення інформації про богословський рух, який у період третьої фази набув великого успіху в так званих Нижніх землях<sup>127</sup>. Третя фаза, в якій повідна роль належить ордену єзуїтів, була характерна постійним розвитком самого богослов'я, як в географічній площині так і в мовній.

Голландський єзуїт Піт Шоненберг<sup>128</sup> був яскравим представником тогочасної нової богословської думки. Предметом дослідження його

---

<sup>125</sup> див. *Nouvelle théologie - new theology : inheritor of modernism, precursor of Vatican II*. London; New York 2010, 7-11.

<sup>126</sup> «На жаль, любителі новизни легко переходять від презирства до схоластичного богослов'я, до неухважності і навіть презирства по відношенню до вчительського уряду Церкви, авторитет якого настільки твердо спирається на це богослов'я. Учительський уряд є представлений ними як перешкода для розвитку науки; ті, що не визнають католицьку віру, вважають його несправедливою вуздою, що заважає певним, найбільш освіченим богословам оновлювати їхню науку... Папи, в кінці кінців, кажуть вони, не можуть висловлюватися по питанням, що становлять собою тему дискусій між богословами; ось чому потрібно повернутися до витоків і пояснити через писання древніх недавні конституції і декрети Учительського уряду. Можливо, це добре сказано, але не безпомилково». Див. *The Encyclical Humani Generis*, Weston College Press, 1951.

<sup>127</sup> Нижні країни (Low countries) – також називаються країни Бенілюксу, прибережний регіон північно-західної Європи, що складається з Бельгії, Нідерландів та Люксембургу.

<sup>128</sup> Піт Шоненберг (Petrus Johannes Albertus Maria Schoonenberg) – народився 1 жовтня 1911 року в Амстердамі. Навчався в єзуїтському коледжі (1924- 30), після закінчення якого одразу вступив до Товариства Ісуса. Закінчив богословські студії в Мастрехті в 1940 році, в навчальному домі голландських єзуїтів. 15 серпня 1939 року відбулися його свячення. У 1946-47 роках навчався в Біблійному університеті в Римі, де одним з викладачів був французький екзегет Станіслав Ліоне, котрий відверто симпатизував *nouvelle théologie*. 1948 року Піт Шоненберг здобув ступінь доктора богослов'я. Після був співробітником Вищого катехитичного інституту в Неймегені, де долучився до праці «Голландським катехизмом» («Новий катехизм»), який був неоднозначно

докторської дисертації були дискусії, що мали місце протягом 1935 – 1942 років у франкомовному середовищі, а саме щодо специфіки та методу католицького богослов'я<sup>129</sup>. Таким чином він зосередився на питанні, що пізніше стане відправною точкою для подальшого розвитку католицького богослов'я та його власної богословської думки. Богословську спадщину Шоненберга важко зрозуміти, не беручи до уваги впливу ідей *nouvelle théologie*, богословського руху, що став «попередником» Другого Ватиканського собору.

Людиною, котру можна вважати провідником Піта Шоненберга до *нового богослов'я* був, згаданий вище, викладач Біблійного інституту Станіслав Ліоне. Таким чином Шоненберг не тільки пішов далі у власних пошуках живого богослов'я, але й, розвинувши власні богословські думки, став «послом» *nouvelle théologie* у своєму контексті.

Незважаючи на те, що у світ академічного богослов'я Піт Шоненберг увійшов пізно, його твори достатньо відомі у богословському світі та мають вагомий вплив на сучасну богословську думку в деяких питаннях. Окрім власних публікацій, постать цього богослова відома також працею над “Новим катехизмом”, відомим ще як «Dutch Catechism», яка була спільною з його колегою-домініканцем Едвардом Скіллебексом. Хоч публікація цього катехизму була дозволена католицькою ієрархією Нідерландів, проте реакція Римської курії не була такою схвальною<sup>130</sup>.

Богословська думка Шоненберга базується на ідеї «повернення до джерел», особливо на Святому Письмі. Поширення ідей *nouvelle théologie* в

---

сприйнятий Римською курією. З 1964 року стає професором догматичного богослов'я в католицькому університеті Неймегена. Богослов значно сприяв відновленню голландського католицького богослов'я, зокрема своїми публікаціями про християнську доктрину, богослов'я гріха та христологію. Починаючи з 1990 – їх Піт Шоненберг поступово відходив від публічного життя. Він помер 21 вересня 1999 року. Найвідомішими його працями є: «*Het geloof van ons doopsel*» (1955-1962); «*Gods wordende wereld*» (1962); «*L'uomo nel peccato* // Feiner J. – Lohrer M. (ред). *Mysterium Salutis: nuovo corso di dogmatica come teologia della storia della salvezza*. Vol. 4. Brescia 1970; «*Hii is een God van mensen: Twee theologische studies*» (1969); «*De Geest, het Woord en de Zoon*» (1984). Детальніше див. МЕТТЕРЕННІНГЕН J. *Nouvelle théologie - new theology : inheritor of modernism, precursor of Vatican II*. London; New York 2010, 126-127.

<sup>129</sup> див. МЕТТЕРЕННІНГЕН. *Nouvelle théologie - new theology : inheritor of modernism, precursor of Vatican II*, 127.

<sup>130</sup> див. *Nouvelle théologie - new theology : inheritor of modernism, precursor of Vatican II*, 126.

голландському середовищі дало йому поштовх до зросту та становлення його як повноцінного співрозмовника в богословському діалозі<sup>131</sup>.

Важливо зазначити, що Піт Шоненберг став одним з перших, хто запропонував переглянути вчення про первородний гріх та поставив це питання «в новий інтелектуальний та культурний горизонт»<sup>132</sup>. Він не погоджується з традиційною Августинівською доктриною, яка стверджує, що нащадкам Адама передається провина за гріх, що має характер особистої по відношенню до кожної особи зокрема, а способом передачі первородного гріха є фізичне народження. Він розвиває власну теорію, де акцентує увагу на біблійних уривках, зокрема Євангелії від Йоана, запозичивши термін «гріх світу», та пояснює його як спільність всіх людей у гріху, починаючи від Адама.

## 2.1. Сутність гріха в розумінні Піта Шоненберга

У своїй праці «Людина і гріх»<sup>133</sup> Піт Шоненберг відводить левову частку на те щоб пояснити що ж таке гріх та природу його походження. Згідно його думки, переступ Адама і Єви став провідником гріха у людську реальність. Разом зі всіма згаданими наслідками гріхопадіння перших людей, гріх став чимось невід'ємним від життя людства. Кожна особа, народившись, рано чи пізно зустрічається із всією реальністю гріха, який, зрештою, супроводжуватиме її до кінця перебування на землі.

Історії Старого Завіту свідчать про згубний вплив гріхів, який неодноразово засвідчували навіть найправедніші старозавітні мужі. Вже тоді поняття «гріх» розумілось як щось, що не відноситься до Божого, те, що «поневолює дану Богом свободну волю, те, що закриває людину на любов та робить її нездатною любити Бога та інших»<sup>134</sup>, те, що змушує вінець Божого творіння почуватись самотнім та покинутим.

<sup>131</sup> див. *Nouvelle théologie - new theology : inheritor of modernism, precursor of Vatican II*, 126.

<sup>132</sup> WILEY T. *Original Sin: Origins, Developments, Contemporary Meanings*. NJ 2002, 132.

<sup>133</sup> «Людина і гріх» ( ориг.«De Macht der Zonde» 1962. Після публікації голландською мовою, праця була перекладена та видана англійською (в час Другого Ватиканського Собору), що зробило її більш доступною для широкого загалу читачів. Окрім того, цей текст був опублікований у *L'uomo nel peccato* // Feiner J. – Lohrer M. (ред). *Mysterium Salutis: nuovo corso di dogmatica come teologia della storia della salvezza*. Vol. 4. Brescia 1970.

<sup>134</sup> SHOONENBERG P. *Man and Sin*. Notre Dame 1966, 5.

У посланні до Римлян апостол Павло говорить як смерть увійшла у світ через гріх та якою невичерпною є Божа благодать та відкуплення супроти нього. Шоненберг стверджує, що говорити про відкуплення можливо лише тоді, коли зрозуміла природа гріха та зла. Паралель старий Адам – новий Адам, яким є Христос, проходить золотою ниткою у посланні. Раніше згадувалось про уривок Рим 5:12-21, який є основою вчення Августина про первородний гріх. Однак чимало екзегетів вказують на неправильний переклад зазначеного біблійного уривку. Першим, хто вказав на цю невідповідність, був Станіслав Ліоне<sup>135</sup>, викладач Піта Шоненберга в Біблійному інституті. Сам Шоненберг говорячи про «первородний гріх» та представляючи свою пропозицію його інтерпретації, неодноразово наголошує на проблему неправильного перекладу.

### 2.1.1. Термінологія Святого Письма

Історію гріхопадіння перших людей Адама і Єви описану в книзі Буття 3, напевно, можна назвати найтрагічнішою в історії людського роду. Святе Письмо містить цілу палітру термінів «гріх», тому ми стоїть завдання дослідити їх щоб зрозуміти що мається на увазі коли мова йде про те, що відвертає людину від обличчя Божого.

Найпоширенішим єврейським терміном є *hātā*, грецьким відповідником якого є *αμαρτανω*, що означає «не попадати в ціль», «помилятися»<sup>136</sup>. Це означає, що людина може помилитися, вибрати не те, що для неї було б найкращим (ціль життя і тд). В ізраїльському середовищі поза релігійним контекстом слово *hātā* вживалось для означення неправильної поведінки щодо іншої особи, тобто має характер дії проти когось, а в релігійному контексті – характер провини проти Ягве. Це тягне за собою внутрішню несправедливість та бунт проти Бога, що позначають словами *āwōn* та *pesā*<sup>137</sup>. Зокрема останнє використовується для означення гріха цілого Ізраїля, що відвернувся від Бога.

<sup>135</sup> див. LYONNET S. *Le sens de ἐφ' ὧ ἐν rom 5, 12 et l'exégèse des Peres grecs*. GBPress – Gregorian Biblical Press. Vol.36, No.4 (1955), pp. 436-456.

<sup>136</sup> див. SHOONENBERG. *Man and Sin*, 1.

<sup>137</sup> див. *Man and Sin*, 2.

Ця невірність ізраїльського народу виражається словом *kā'as* – шкодити почуттям<sup>138</sup>. Синонімом до цього слова є ще одне єврейське *na'as*, що передає значення «зневага», «відкинення»<sup>139</sup>. Тобто з цього ми можемо зробити висновок, що ці слова виражають значення гріха як злочину проти Бога<sup>140</sup>.

У Новому Завіті риторика щодо гріха не дуже змінюється. Тут залишається юдейська юридична термінологія. У молитві, яку навчив нас сам Христос, ми читаємо: «*et dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris*»<sup>141</sup> (див. Мт 6:12), де слово *debt* вжито з перспективи того, що ми винні Богові. Проте слово, що позначає прощення – *remmittere* – в своєму глибшому значенні передає внутрішній сенс гріха, а саме – прощення, того що знаходиться поза межами юридичної сфери<sup>142</sup>.

Термін *παράβασις* вживається здебільшого в апостола Павла та означає гріх як порушення Закону<sup>143</sup>. У традиції Нового Завіту слово *ἁμαρτία*, вжито в однині, зустрічається найчастіше, і поступово набуває глибшого значення. Богослов розуміє це як щось що притаманне внутрішній людині, те, що знищує людину зсередини, робить її природу «плоттю гріха». Натомість віра в Сина Божого – це те, що здатне звільнити людину від влади гріха<sup>144</sup>. Людина здатна або прийняти або відкинути гріх, і, натомість, прийняти Спасителя. Диявол - князь світу, є батьком людства, що перебуває у гріху. Тому Христос, Агнець Божий, бере на себе «гріх світу» (Йо 1:29). Для Шоненберга цей вірш є ключовим в інтерпретації первородного гріха. Євангелист Йоан для означення «гріха» використовує термін *ἁνομία*, що, зазвичай, перекладається як «порушення закону»<sup>145</sup>. Проте в біблійному контексті воно не має такого значення, оскільки Септуагінта перекладає згадані вище єврейські терміни як *ἁμαρτία* або *ἁνομία*, надаючи їм однакового значення «гріх»<sup>146</sup>. Окрім цього

<sup>138</sup> див. *Man and Sin*, 3.

<sup>139</sup> див. *Man and Sin*, 3.

<sup>140</sup> див. *Man and Sin*, 1-2.

<sup>141</sup> *Man and Sin*, 3.

<sup>142</sup> див. *Man and Sin*, 3.

<sup>143</sup> див. *Man and Sin*, 4.

<sup>144</sup> див. Там само.

<sup>145</sup> див. *Man and Sin*, 5.

<sup>146</sup> див. Там само.

*ἀνομία* має есхатологічний характер та пов'язується із антихристом – *ἄνομος*, який «маніфестує себе як здійснення таємниці беззаконня, що вже зараз діє у світі»<sup>147</sup>.

Святе Письмо, особливо Новий Завіт, говорить про гріх, як глибоку негативну реальність, в яку втягнуте все людство. Хто грішить той від диявола, бо він грішить від початку, а Христос прийшов щоб знищити задум диявола (див. 1 Йо 3:8). Коли ми робимо добрі справи, очевидно, що це свідчить про наше життя у Христі, зв'язок з Ним, і те, що ми належимо Йому.

### **2.1.2. Гріх - такий що спрямований проти Бога та поневолює свобідну волю людини**

Однією з головних характеристик гріха є його спрямованість проти Бога. Цікаво, що давні греки розуміли гріх як «виступ проти суттєвого закону природи, що його стойки пов'язували із Богом»<sup>148</sup>. Бог є правителем, який не керує свавільно, але через Завіт любові із своїм народом, Батьком якого він хоче бути. Відповідно гріх є порушенням Закону Завіту, що приймає Ягве єдиним Богом. Для ізраїльського народу Закон, даний Богом через Мойсея, був найважливішим, інші питання морального чи соціального характеру вирішували згідно традиції<sup>149</sup>.

Шоненберг пише, що «автор 2 та 3 глави книги Буття не дає нічого іншого, крім важливих фактів: Бог запропонував людині своє надприродне спасіння на її початковому етапі, і з того самого початку у світі були і гріх і благодать»<sup>150</sup>. Важливим є опис, як перші люди порушили встановлений Богом закон – перший досконалий союз.

У цій події гріх протиставляється Божій благодаті. Адам і Єва хотіли бути автономними та володіти знанням: що є добро, а що зло. Проте це було бажання хибної автономії.

<sup>147</sup> SCHOONENBERG P. *L'uomo nel peccato* // Feiner J. – Lohrer M. (ред). *Mysterium Salutis: nuovo corso di dogmatica come teologia della storia della salvezza*. Vol. 4. Brescia 1970, 598.

<sup>148</sup> *Man and Sin*, 7.

<sup>149</sup> див. *Man and Sin*, 8.

<sup>150</sup> SCHOONENBERG P. *God's World in the Making*. Dublin-Sydney 1965, 101.



Пророчі книги описують Ізраїль як невірну дружину, зрада якої полягає в поклонінні іншим богам<sup>151</sup>. На сторінках Старого Завіту ідолопоклонство означається як важкий гріх проти Бога та вважається коренем всіх інших<sup>152</sup>. Людина покарана тим, через що вона грішить та у що вона вірить, тобто сам об'єкт гріха і є знаряддям карі (див Вих 7:8 – 12:31). На противагу хибному образу Бога, який карає людину за кожен її добрий вчинок, існує правильне твердження, з якого випливає що гріх карає сам себе<sup>153</sup>.

Серце – центр людської особи, джерело доброго та злого. Всі помисли та бажання беруть свій початок у серці та завдяки свободній волі актуалізуються в зовнішніх проявах. Коли людина бунтує проти Бога, її серце стає твердим, «необрізанним» і потребує переміни та покаяння<sup>154</sup>. Через пророків Бог повідомляє про своє бажання забрати в людей це кам'яне серце та дати своєму народові нове ( див. Єз 9:19). Так само людина, подібно до дерева, може давати, або добрі або злі плоди, в залежності від стану свого серця.

Ісус Христос приходить в юдейський контекст, де дотримання Закону було центральним принципом у житті кожного віруючого юдея. Проте Христос не відмінює Закон, радше навпаки вчить як виконувати його від серця, а не формально. Тому гріх – це «неправильна поведінка серця, яка скеровує людину до бунту проти свого Творця»<sup>155</sup>.

Христос спонукає людину до досконалості, подібною до досконалості Творця. Проте через свою грішну природу вона не можна досягнути її. Як стверджує професор Шоненберг, гріх завжди має під собою «певну незрілість в тому, що міститься в Божому задумі щодо Його творіння»<sup>156</sup>. Коли особа грішить, вона відмовляється від духовного зросту та зазнає невдачі, тому потребує глибокого навернення<sup>157</sup>.

<sup>151</sup> див. Ос 3:1; Єз 14: 1-11; Єр 3:1,13.

<sup>152</sup> див. SCHOONENBERG. *L'uomo nel peccato*, 593.

<sup>153</sup> див. *Man and Sin*, 8-9.

<sup>154</sup> див. SCHOONENBERG. *L'uomo nel peccato*, 597.

<sup>155</sup> див. *Man and Sin*, 10.

<sup>156</sup> *Man and Sin*, 12.

<sup>157</sup> див. *Man and Sin*, 42.

Порушення Закону Божого – це завжди свобідне порушення. Визначним фактором є спосіб реалізації людиною власної свободи. Бунт проти встановленого Богом порядку матеріалізується саме через людську свободу. Відповідно, розповідь з книги Буття відкриває таємницю свобідної волі: перші люди неправильно скористалися нею, стали в опозицію до Бога, бо хотіли стати як Він. Проте в результаті позбавили себе божественної благодаті. Богослов пояснює це тим, що у світі людина знаходиться під впливом внутрішніх та зовнішніх факторів, які впливають на свободу людини, що виявляється у діях ззовні шляхом вибору доброго чи злого<sup>158</sup>. Однак залишається питання, чи перші люди «досягли такої стадії розвитку, яка дозволила їм дати позитивну чи негативну відповідь на пропозицію Божої благодаті»<sup>159</sup>.

### 2.1.3. Наслідки гріха

Гріх завжди є вільним особистим рішенням людини. Шоненберг пише, що «кожна дія зовні має перехідний характер, проте сама в собі в основі залишається»<sup>160</sup>. Так само із гріхом: вчинок має властивість бути закінченим, але корінь гріха продовжує існувати в людині.

В уявленні багатьох людей Бог виглядає як суддя, який карає за гріхи, а за добро винагороджує. Але правда полягає в тому, що Бог не карає, бо «покарання збігається з гріхом»<sup>161</sup>. Гріх – це протиріччя всередині самого буття того, хто згрішив. Людина вибирає або відповісти на відкритість Бога, або самій для себе закрити двері, знаючи що Бог чекає її. Автор говорить, що для людини гріх це «неможливість не грішити, це постійна боротьба, яка прямує до самознищення, але не є ним»<sup>162</sup>. Адже гріх не має властивості знищити людину. Шоненберг додає, що «людина хоч і не може втратити своє буття через гріх, але відмовляється від повноти його сенсу»<sup>163</sup>. На початку Господь створив світ, в якому все було добре, творіння людини – дуже добре. Після переступу Адама і

<sup>158</sup> див. *Man and Sin*, 45.

<sup>159</sup> SCHOONENBERG . *God's World in the Making*, 102.

<sup>160</sup> *Man and Sin*, 41.

<sup>161</sup> HAAG. *Is Original Sin in Scripture?*, 75.

<sup>162</sup> HAAG. *Is Original Sin in Scripture?*, 43.

<sup>163</sup> *Man and Sin*, 69.

Єви гріх увійшов у свідомість і серце кожної людини, чим порушив увесь божественний порядок та відвернув людину від життя в благодаті. Через гріх людство втрачає Бога - найглибше спілкування. За цією втратою слідує самотність і розчарування. Хоч гріх має владу над людиною, проте сам по собі він «не є всемогутнім, сила гріха завжди підпорядкована творчій Божій силі»<sup>164</sup>.

Людина знаходить повноту любові у Бозі, бо Він є Любов. Сама ж вона без любові, як говорить апостол Павло, «ніщо» (див. 1 Кор 13). Людина є здатною до любові завдяки Божій благодаті. Але, перебуваючи в гріху, в ситуації, коли вона відвертає своє обличчя, то позбавляє себе цієї здатності. Неможливо любити і жити у стані гріха<sup>165</sup>. Цитуючи Тому Аквінського, Піт Шоненберг каже: «людина, що впала не може любити Бога понад усе навіть природньою любов'ю»<sup>166</sup>, додаючи до цього важливість любові до ближнього, адже «коли ми любимо ближнього у його найглибшій реальності, то любимо у Бозі»<sup>167</sup>. Проте не можна говорити, що грішна людина взагалі не здатна до любові. Богослови розрізняють фізичну здатність до любові та моральну нездатність<sup>168</sup>. Таким чином грішна людина може робити добрі речі, проте це добро є обмеженим, а особа недосконалою у любові<sup>169</sup>. Численні дискусії в історії Церкви щодо питання благодаті все ж таки приводять до єдиного висновку, що Божа благодать допомагає нам стати такими, якими ми повинні бути згідно задуму Творця.

Грішна людина стає заручницею гріха, що приводить невпорядковані пристрасті в рух. Згідно з думкою Шоненберга, людська плоть є пожадливою і не здатна розуміти Божі таємниці<sup>170</sup>. Гріх робить людину безсилою та поневолює її, роблячи своїм рабом (див. Йо 8:34-36). Натомість служіння Богові – це завжди служіння любові, а відповідно - свобода. Коли Адам згрішив, то

---

<sup>164</sup> *Man and Sin*, 68.

<sup>165</sup> *Man and Sin*, 69.

<sup>166</sup> *Man and Sin*, 72.

<sup>167</sup> *Man and Sin*, 73.

<sup>168</sup> Див. більше *Man and Sin*, 74-75.

<sup>169</sup> див. *Man and Sin*, 78.

<sup>170</sup> див. детальніше SCHOONENBERG . *L'uomo nel peccato*, 635-636.

втратив свободу вибору, натомість Христос її відновлює для нас, зробивши здатними вибирати добро через дію благодаті<sup>171</sup>.

Гріхопадіння стає причиною декількох суттєвих поділів: людини самої в собі та між Богом і людиною<sup>172</sup>. Бог став чужим для неї, через що та ховається. Людина ізолюється від решти сотвореного, що обов'язково приводить її до самотності. Самотність – феномен людської особи, адже водночас може бути доброю та необхідною. У негативному розумінні її слід розуміти як «неможливість встановити контакт через внутрішні чи зовнішні обставини, це результат моєї нездатності вийти поза межі себе в любові»<sup>173</sup>. Таким чином пекло є найвищою формою самотності.

## 2.2. «Гріх світу»

### 2.2.1. Характеристика поняття «гріх світу»

Все, про що мова йшла раніше, стосується гріха і особистої відповідальності за нього. Проте ми зустрічаємось з труднощами, говорячи про гріх як явище спільнотне, тобто таке, що стосується групи людей. У Старому Завіті спостерігається зміна відповідальності: від колективної до особистої. Зокрема пророки Єремія та Єзекиїл говорять про цю зміну (див. Єр 21:29; Єз 28:3). Натомість Новий Завіт чітко говорить про те, що Бог винагороджує кожного згідно його вчинків, але водночас спостерігається інший напрямок, де є згадка про солідарність в гріху (див. Рим 5:19). Так чи інакше, можемо говорити про факт певної людської солідарності. У богословський контекст вводиться поняття «корпоративної особистості»<sup>174</sup>, що має значення «індивідуальної особи, яка йде попереду інших, але ці інші належать до неї»<sup>175</sup>.

<sup>171</sup> SCHOONENBERG. *L'uomo nel peccato*, 630.

<sup>172</sup> див. *Man and Sin*, 90.

<sup>173</sup> *Man and Sin*, 91.

<sup>174</sup> див. БІЛЬШЕ FRAINE D. J. *Adam et son lignage. Etudes sur la notion de "personnalité corporative", dans la Bible*. Desclée De Brouwer, 1959.

<sup>175</sup> *Man and Sin*, 99.

Піт Шоненберг розвиває біблійну тему<sup>176</sup> «гріха світу», звертаючи увагу на те, що всі є грішниками, тобто «увесь світ є грішним»<sup>177</sup>. Незважаючи на те, що він визнає труднощі з класичною доктриною, водночас підтверджує реальність загальної гріховності, на яку вказує ця доктрина<sup>178</sup>. Одним з ключових понять є «світ» (грец. «κόσμος»). Євангелист Йоан вживаючи це слово, має на увазі те, що єврейською означає «небо і земля»<sup>179</sup>, і в пролозі свого Євангелія він говорить про «світ», що не прийняв світло, бо перебував у гріху:

Якщо згадати слова Прологу про прихід Світла у світ, то одразу слідує: “І світ не пізнав” (Йо 1:10). Коли Йоан вживає слово “світ” у негативному сенсі, то має на увазі не тільки гріхи які мали місце до приходу Христа, але особливо “гріх Його відкидання”. “Світ” це “покоління” обтяжене всіма гріхами, починаючи від вбивства Авеля. З моменту відкинення світ засуджений, бо не прийняв Сина, він ненавидить Його. Ісус не відкривається світу (Йо 14:19, 22); він навіть не молиться за нього (Йо 7:9), звичайно не через брак любові, а через те, що світ закритий до об’явлення та молитви<sup>180</sup>.

Для Йоана світ нерозкаяний і перебуває в провині<sup>181</sup>. У посланнях апостола Павла «світ» має негативне значення, а, отже, буде засуджений, тому християни не повинні любити світ і все, що в ньому. Надалі так само прослідковується тема ворожнечі до світу.

Піт Шоненберг наголошує, що «гріх світу – це більше, ніж загальна сума окремих гріхів розглянутих без внутрішнього зв’язку, і це не те, що гріх одного переходить на іншого»<sup>182</sup>. Із цього випливає необхідність зв’язку між гріхами всіх людських осіб. Таким чином, у своєму дослідженні, він говорить про покарання, як таке, що походить від гріха. А це означає, що наслідки, яких людина зазнає за особистий гріх певним чином впливають і тих, хто пов’язаний з нею<sup>183</sup>. Окрім того, солідарність може полягати в наслідуванні батьків їхніми дітьми. Але поряд цим варто зазначити, що ніхто не може вплинути на іншу особу таким чином, щоб змусити її грішити. Проте одна особа може впливати

<sup>176</sup> SCHOONENBERG. *L'uomo nel peccato*, 643.

<sup>177</sup> *Man and Sin*, 99.

<sup>178</sup> WILEY T. *Original Sin: Origins, Developments, Contemporary meanings*. NJ 2002, 132.

<sup>179</sup> див. *Man and Sin*, 100.

<sup>180</sup> *Man and Sin*, 101.

<sup>181</sup> див. *Man and Sin*, 99.

<sup>182</sup> *Man and Sin*, 103.

<sup>183</sup> див. Там само.

на іншу шляхом якихось дій, на які та може відповісти. За словами богослова, ми можемо об'єднати всі впливи, які переходять від однієї людини до іншої, і формують «ситуацію»:

Мої вільні дії завжди ставлять іншого в ситуацію, яка звертається до нього щодо добра або зла, яка надає йому допомогу або відкликає цю допомогу, яка представляє цінності або тримає їх подалі від нього. Ця ситуація визначає його свободу, але не в тому сенсі, що змушує робити добрі чи злі вчинки, а в тому сенсі, що зобов'язує його реагувати на неї [ситуацію] добре чи зле, або відмовитись від будь-якої реакції в результаті прийнятого ним власного рішення<sup>184</sup>.

Отже, через вільну дію, я спричиняю для іншого ситуацію, на яку він через власне рішення повинен реагувати. Таким чином, ситуація – це те, що пов'язує всіх людей:

Отже, я викликаю не реакцію іншого, а ситуацію, на яку він повинен відреагувати шляхом вільного рішення. Через мої вільні дії (а також через незліченну кількість інших невільних причин) інший потрапляє в певну ситуацію. Ситуація є сполучною ланкою між одним одним вільним рішенням та іншим, тому історію можна визначити як взаємодію рішень і ситуацій. Крім гріховних дій, те, що слід згадати як другий компонент гріха світу, це гріховна ситуація, яка походить від гріха і закликає до гріха<sup>185</sup>.

Ця ситуація оточує людину від початку її життя та провокує до особистих гріхів. Як тільки-но ми прийшли у світ, наша свобода та можливість вибору були вже обмежені. Таким чином ця ситуація є співіснуванням людей у гріху, де людина поділена сама в собі, бо приходить у світ позначений гріхом<sup>186</sup>.

### 2.2.2. Дії, що відносяться до «гріха світу»

Піт Шоненберг звертає увагу на гріхи, що йдуть після Адама. Серед них найбільший – розп'яття Христа. Розп'явши Христа, люди повністю відкинули Його, а, отже, відкинули можливість спасіння. Людство кардинально відвернулось від Бога і, таким чином, вчинило опір божественній Христовій благодаті. Людина самостійно відмовилася від життя повноти у Бозі, що потягнуло за собою низку інших гріховних дій.

---

<sup>184</sup> *Man and Sin*, 104.

<sup>185</sup> *Man and Sin*, 104.

<sup>186</sup> див. *Man and Sin*, 104-106.

Слід зауважити, що Шоненберг таким чином хоче показати зв'язок гріхів до народження Христа та гріхів, що були після. Перед нами два великі злочини Старого і Нового Завітів: «неприйняття і вбивство пророків, котрі голосили про прихід Месії та розп'яття Христа, що є Месією»<sup>187</sup>. Людство не могло прийняти Христа, бо серце затверділо від попередніх гріхів. Зрада Христа, що досягла вершини у моменті розп'яття, є найбільшим проявом «гріха світу» і є «центром у всій історії гріха»<sup>188</sup>. Італійський богослов Романо Гвардіні називає цю подію «другим гріхопадінням»<sup>189</sup>.

Піт Шоненберг зазначає, що історія гріхів людства зазвичай визначається у двох площинах: гріх проти Бога та гріх проти ближнього<sup>190</sup>. Вони є джерелом всіх інших, які так чи інакше пов'язані між собою і становлять «гріх світу»<sup>191</sup>. Людина власноруч позбавила себе благодаті і знаходиться у світі, що позбавлений благодаті та «лежить у злі» (Йо 5:19). Це ситуація унеможлиблює існування абсолютного добра, правдивої любові, що, зрештою, стає головною причиною невпорядкованості та злочинів у світі<sup>192</sup>.

### 2.2.3. Дії що спричиняють «гріховну ситуацію» та їхній корінь

Богословська концепція «гріха світу», що є ситуацією, в якій людині знаходиться посередині, тобто вона «розташована в ній»<sup>193</sup>. Проте цього не варто розуміти як абсолютний детермінізм людської волі. Як вже було згадано раніше, «гріх світу» впливає на людину таким чином, що, користуючись свобідною волею, вона вибирає спосіб власної відповіді на цю ситуацію. Проте так само важливо розуміти, що вільна воля стосується «цілої людини, з усією її силою, схильностями і поглядами та виражає себе в кожній дії»<sup>194</sup>. Її неможливо

---

<sup>187</sup> *Man and Sin*, 106.

<sup>188</sup> *Man and Sin*, 107.

<sup>189</sup> ГВАРДИНИ Р. *Господь*. Брюссель 1995, 113.

<sup>190</sup> див. *Man and Sin*, 108.

<sup>191</sup> див. Там само.

<sup>192</sup> див. *Man and Sin*, 110-111.

<sup>193</sup> Для кращого розуміння слід використовувати терміни англійською мовою: ситуація – *situation*, а те, що описує людину, яка знаходиться в цій ситуації – *the person is situated*.

<sup>194</sup> *Man and Sin*, 111.

розглядати окремо від суб'єкта – людини, адже вільна воля «завжди діє узгоджуючись з тим, що думає та відчуває кожна окрема особа»<sup>195</sup>.

Очевидно, що на рішення нашої вільної волі здійснюється чимало впливів: світогляд, спосіб мислення, виховання, освіта, духовне життя. І завданням волі є узгоджувати всі ці впливи та приймати правильні рішення.

Таким чином Піт Шоненберг окреслює декілька гріховних впливів, які творять «гріховну ситуацію», що об'єднує все людство. Першим він називає поганий приклад, але без, так званих, «обтяжуючих обставин». Проте мова тут йде не про поганий приклад як такий, а про відсутність доброго прикладу, що так само є негативним явищем і має подібний вплив. Богослов згадує про нездатність до добра та схильність до зла як про наслідки гріха, котрі ясніше проявляються в поганому прикладі<sup>196</sup>. Причиною є вплив моральної діяльності, що вимагає відповіді або ж викликає спротив. Що стосується поганого прикладу, але з тиском, то необхідно проаналізувати чи зможе людина вистояти в добрі у світі, де відсутній добрий приклад, і при тому відчувається тиск з боку поганого прикладу<sup>197</sup>. У такій ситуації людина може злегковажити своїм обов'язком, бо так звично для стилю життя навколишнього світу. Крім того поганий приклад може впливати з такою силою, що наш розум затьмарюється і цінності, якими ми жили, стають вже не такими вагомими. Людина приймає ті цінності, живий приклад яких бачить. Відповідно, якщо на неї має вплив виключно погане оточення, то про які цінності можна говорити? Світ кидає виклик і чекає відповіді. Будучи в такій непростій ситуації, людина боїться бути вірною до кінця і часто переконує себе, що вибір добра значно ускладнює її життя. Дуже часто трапляються такі випадки, коли «складність правильного вибору зростає»<sup>198</sup>, проте слід пам'ятати, що Бог завжди дає стільки скільки людина здатна витримати. З усвідомленням цього ми можемо через молитву відкрити для себе істину, що походить від джерела благодаті.

---

<sup>195</sup> *Man and Sin*, 111.

<sup>196</sup> див. *Man and Sin*, 112.

<sup>197</sup> див. *Man and Sin*, 113.

<sup>198</sup> *Man and Sin*, 113.



Людина «розташована» в ситуації, а якщо ця ситуація позбавлена будь-яких цінностей, то відповідно людина не здатна їх пізнати. Як може бути чесною дитина в сім'ї злодіїв, де ніхто не живе такими цінностями як чесність, справедливість та любов? Богослов наголошує, що для того «щоб перебувати в добрі, необхідно його досвідчити»<sup>199</sup>. Маючи життя позбавлене цінностей, наступає «смерть душі», людина немовби перебуває у в'язниці. Богослов припускає, що, можливо, існують «історичні гріхи»<sup>200</sup>, у яких певна група людей перебуває протягом тривалого часу через брак чи відсутність цінностей.

Голландський єзуїт називає «гріх світу» «екзистенційною ситуацією позбавленою благодаті»<sup>201</sup>. Це позбавлення спричинене нашою власною відмовою від благодаті. Ядро гріха, як стверджує сам богослов, полягає у «протистоянні Богові та світу, в конфлікті з любов'ю»<sup>202</sup>. Останнє він називає головним коренем «гріха світу». Отже, людина від самого початку свого життя опиняється у світі, який відкинув Христа – єдиного Посередника і Спасителя, та «відмовив йому у доступі до всієї реальності нашого земного життя»<sup>203</sup>, і тим самим утворив прірву смерті між собою та Христом.

Ця ситуація універсальна, вона стосується кожної людини і ніхто не може її уникнути. Кожна людина вносить власний внесок в цю ситуацію. Наша відмова від благодаті впливає і на нашого ближнього, адже «приводить його до ситуації браку благодаті»<sup>204</sup>. Богослов стверджує, що ймовірно існувала б можливість вирішити ситуацію відсутності благодаті за допомогою якогось земного посередника, невіддаляючись від Джерела благодаті, але вбивство Христа зробило це неможливим. Людство остаточно сказало «ні» своєму Господу. Незважаючи на це, Бог – Отець продовжує давати нам Свого Сина, запрошує нас до участі у Його житті, даруючи нам свою благодать в хрещенні.

---

<sup>199</sup> *Man and Sin*, 115.

<sup>200</sup> *Man and Sin*, 118.

<sup>201</sup> *Man and Sin*, 121.

<sup>202</sup> *Man and Sin*, 120.

<sup>203</sup> Там само.

<sup>204</sup> *Man and Sin*, 123.

Усвідомлення себе як нової людини із новим серцем допомагає людині померти для цього світу і одягнутися в Христа.

Можемо зробити висновок, що «гріх світу» – це ситуація неспасіння, те, що найбільше вражає людину та приводить її до смерті. Вся історія гріхів позначена нездатністю до любові, розділенням та невпорядкованістю. А один з найгірших наслідків – смерть, що стала спадщиною всіх поколінь.

### 2.3. Первородний гріх та «гріх світу»

Як стверджує Піт Шоненберг, «між догмою про первородний гріх та гріхом світу існує міцний зв'язок»<sup>205</sup>. Необхідно почати з того, що «той факт, що Христос є Спасителем кожної людини, чітко показує, що кожен особисто причетний до гріха. А той факт, що він Спаситель світу свідчить про «гріх світу»<sup>206</sup>. Шоненберг аналізує процес становлення практики хрещення в перших християнських спільнотах, ставлячи питання про необхідність хрещення немовлят, про що раніше говорили представники пелагіанства. У цьому випадку потрібно говорити про те, що в ситуації хрещення новонароджених на відпущення гріхів, потреба в хрещенні полягає не в їхніх особистих гріхах, адже їх нема, а в гріховному стані, що називається «первородний гріх»<sup>207</sup>. Але Піт Шоненберг стверджує, що правильніше сказати «пасивний первородний гріх» (*peccatum originale originatum*)<sup>208</sup>.

Аналізуючи доктрину, побудовану на біблійних уривках з книги Буття 2; 3, а також Рим 5:12-19, богослов робить висновок, що вони говорять не тільки про первородний гріх. Відтак, Бут 3 описує природу гріха, що є відверненням від Бога та служить «підсумком уявлень пророків про наслідки гріха»<sup>209</sup>. Необхідними для розуміння є також термінологія, що характеризує «перших людей»<sup>210</sup>. Шоненберг, разом з іншими богословами<sup>211</sup>, вважає що Адам є

<sup>205</sup> *Man and Sin*, 124.

<sup>206</sup> див. *Man and Sin*, 124.

<sup>207</sup> див. *Man and Sin*, 125.

<sup>208</sup> На противагу «активному первородному гріху» (*peccatum originale originans*).

<sup>209</sup> *Man and Sin*, 125.

<sup>210</sup> див. детальніше *Man and Sin*, 125-126.

<sup>211</sup> ALSZEGHY Z. AND FLICK M. *Il peccato originale in prospettiva personalistica* // *Gregorianum* 46 (1965).

«корпоративною особистістю», що насправді жила та представляє увесь людський рід і саме тому втратив «щось» для всіх людей. Жінка, дана йому – Єва – дійсно є «матір'ю всіх живих»<sup>212</sup>. Адам став «дверима через які гріх, а відповідно, і смерть увійшли у світ»<sup>213</sup>. Книга Мудрості говорить про змія як диявола (Муд 2:25), а також Одкровення згадує про «стару змію, що зветься дияволом і сатаною» (Одк 12:9; 20:2). У Новому Завіті, в Євангелії від Йоана, йде мова про панування гріха над людьми до такої міри, що людина стала його рабом (Йо 8:34), а сатана названий «батьком» таких людей (Йо 8:44). Коли диявол названий «князем світу», то мається на увазі панування гріха від початку, бо диявол саме той, хто грішить від початку.

Вже згадувалось про те, що справжньою та основною метою апостола Павла в Рим 5:12-19 було протиставити силу благодаті Христа проти сили гріха. Окрім цього ще є уривки, котрі чітко протиставляють Христа, як джерела правосуддя та Адама, як джерела гріха (1 Кор 15:22). Апостол наголошує на спасенній дії благодаті, що навіть коли ми впали то маємо шанс на примирення та порятунок через нового Адама – Ісуса Христа. На основі слів Павла, Піт Шоненберг виділяє декілька ідей, важливі для нашого дослідження. «Адам і Христос проставлені один одному по відношенню до смерті»<sup>214</sup>, через що сила Христа більша, ніж Адамова: «як злочин однієї людини призвів до засуду всіх, так само праведність однієї людини приводить до всіх виправданя»<sup>215</sup>.

Смерть є одним з наслідків і «кінцевим пунктом гріха»<sup>216</sup>, але її розуміння не обмежується суто фізичним аспектом. Смерть має набагато глибший сенс: це абсолютне відкинення Бога. З послання до римлян відомо, що «смерть перейшла на всіх, бо всі згрішили» (Рим 5:12). Власне, раніше вже згадувалося про проблему перекладу сполучника ἐφ' ᾧ<sup>217</sup>. Вульгата перекладає це слово як «in quo» – «у якому», що означає що всі згрішили в Адамі, тобто всі причетні

<sup>212</sup> див. *Man and Sin*, 126.

<sup>213</sup> *Man and Sin*, 131.

<sup>214</sup> див. *Man and Sin*, 130.

<sup>215</sup> Там само.

<sup>216</sup> *Man and Sin*, 132.

<sup>217</sup> див. БІЛЬШЕ LYONNET S. *Le sens de ἐφ' ᾧ en rom 5, 12 et l'exégèse des Peres grecs*. GB Press – Gregorian Biblical Press. Vol.36, No.4 (1955), 436-456.

до гріха скоєного Адамом, бо все людство вже було в ньому. Проте в грецькому тексті вжито слово ἐφ' ᾧ, що висловлює причинно-наслідковий зв'язок і перекладається як «тому що», «через що»<sup>218</sup>. У свою чергу слова «всі згрішили» (πάντες ἥμαρτον) вочевидь стосуються в першу чергу особистих гріхів<sup>219</sup>. Неправильним було б стверджувати, що Рим 5:12 говорить виключно про первородний гріх як такий, радше про зв'язок між першим гріхом та гріхами всього людства. Таким чином, у цьому посланні апостол Павло не розглядає первородний гріх окремо від особистих гріхів. Проте Шоненберг звертає увагу на уривок<sup>220</sup>, у якому відсутній будь-який зв'язок між Адамом та гріховним становищем людини<sup>221</sup>.

Відмінність між первородним гріхом та особистими гріхами допоможе зрозуміти практика хрещення немовлят. З книги Діянь відомо, що хрещення здійснюється «на відпущення гріхів» (Ді 2:38), а оскільки новонароджена дитина не має жодного особистого гріха, то для неї хрещення змиває пляму гріха скоєного Адамом<sup>222</sup>. Проте очевидно, що в тлумаченнях, зокрема екзегезі Рим 5:12-21, грецьких та латинських отців можна побачити деякі відмінності<sup>223</sup>. З святоотцівських коментарів стає зрозуміло, що вплив особистого гріха є великий, адже таким чином людина ніби «стягує» на себе смерть. А слова «всі згрішили» стосуються здебільшого саме особистих гріхів, бо «ми грішимо подібно до Адама. Наш зв'язок з Адамом полягає в тому, що ми прийняли природу, зі всіма наслідками гріха»<sup>224</sup>.

Піт Шоненберг звертає увагу на відсутність історії гріха, спасительної волі Бога за межами Ізраїлю та Церкви в класичному богослов'ї. Тут важливо додати, що між Адамом та Авраамом Бог діяв у світі, і в цьому періоді міститься історія спасіння, що продовжується і зараз<sup>225</sup>. Тепер, дивлячись на історію

<sup>218</sup> див. *Man and Sin*, 132.

<sup>219</sup> *Man and Sin*, 133.

<sup>220</sup> Еф 2:3 «Між тими і ми всі колись жили в наших похотях тілесних, виконуючи примхи тіла і природних нахилів, і були ми з природи (φύσει) дітьми гніву, як і інші».

<sup>221</sup> див. *Man and Sin*, 138.

<sup>222</sup> див. *Man and Sin*, 141.

<sup>223</sup> див. більше. *Man and Sin*, 142-145.

<sup>224</sup> YARNOLD. *The Theology of original sin*, 64.

<sup>225</sup> див. YARNOLD. *The Theology of original sin*, 64.

самого Ізраїлю, можемо сказати що гріх присутній там по аналогії до Адама, тобто люди грішать подібно як Адам, що приводить до відкинення Ісуса та, зрештою, його смерті на хресті яка є найбільшим проявом гріха світу. Зв'язок між Адамом та кожною людиною є міцним та чітким і цей факт дозволяє позбутися міфологічного характеру первородного гріха:

Ситуація первородного гріха змушує нас відчувати його реальність як сполучну ланку між гріхом Адама та наслідуванням його кожною людиною. Поняття Павла та грецьких отців набуває справжнього значення. Первородний гріх дитини стає більш зрозумілим як граничний випадок гріховної ситуації, що існує у нехрещеного дорослого<sup>226</sup>.

З гріха Адама впливає гріховна ситуація, яка глибоко вкорінена в нашій природі, можливо навіть більше, ніж ситуація буття «у світі без благодаті»<sup>227</sup>. Наприкінці свого дослідження богослов припускає, що ймовірно «гріх світу збігається з тим, що ми розуміємо як падіння Адама та первородний гріх»<sup>228</sup>. Чи можемо ми говорити, що стан первородного гріха відповідає стану «перебування» у гріху світу та чи вплив Адама дорівнює впливу «світу»? Ці два питання прямо між собою пов'язані. Шоненберг стверджує, що немає заперечень щодо того щоб розглядати первородний гріх крізь призму «гріха світу». Адже все те, що стосується «перебування» в гріховній ситуації спричиненої гріхом світу (брак життя в благодаті, нездатність до добра) можна віднести до стану первородного гріха. Отже, «це “перебування” через гріх світу є внутрішнім визначенням кожної людини, і це відповідає тому факту, що первородний гріх існує в кожній людині як їй належне»<sup>229</sup>.

У документах Церкви для означення первородного гріха використані поняття «гріх» та «провина». Проте залишається питання чи можна назвати первородний гріх як «перебування» в ситуації, як певний стан. Що ж стосується добровільності, то варто сказати, що первородний гріх має характер добровільного, оскільки в ньому все ж таки присутній факт особистого

---

<sup>226</sup> *Man and Sin*, 179.

<sup>227</sup> див. *Man and Sin*, 179.

<sup>228</sup> Там само.

<sup>229</sup> *Man and Sin*, 180.

рішення<sup>230</sup>. Наш початковий стан Церква характеризує у зв'язку з «надприродними дарами», якими ми були наділені на початку і які ми, разом з благодаттю, втратили через гріх. З цим питанням пов'язане наступне, якщо ці дари є певним «додатком» до благодаті, якою були наділені перші люди, і якщо Христос повертає нам цю благодать, то чому ми не приймаємо назад ці дари?<sup>231</sup> Богослов пояснює це наступним чином: «[...] або сама людська природа була дана першим людям в іншій онтологічній модальності, або надприродні дари будуть повернуті нам тільки при сповненні часів»<sup>232</sup>. Природа людини при сотворенні була наділена благодаттю, але через гріхопадіння втратила її, що стало причиною її зміни. Піт Шоненберг стверджує що людина, перебуваючи в стані первісної справедливості, була цілком здатною керувати своєю свободою. Але в теперішньому стані природа людини не може цілісно керувати власною свободою, оскільки «добровільні схильності нашої природи, навіть духовні, завжди будуть частково визначатися нашим вільним рішенням»<sup>233</sup>. Взагалі питання, що стосуються уявлення щодо перших людей є досить суперечливим порівняно з тим, яким уявлення про людину як таку є зараз. Тут помітний вплив Тейяра де Шардена, оскільки Шоненберг згадує, що «деякі деталі класичного образу наших предків ґрунтуються на зовсім нееволюціоністській концепції походження нашої раси»<sup>234</sup>. Таким прикладом є наділення Адама надзвичайним знанням. Попередньо йшла мова про те про наслідки первородного гріха та можливість ототожнювати їх з «перебуванням» у «гріху світу». Проте якщо ми говоримо про смерть, то не можемо порівнювати відношення людини до смерті через первородний гріх та в ситуації «гріха світу». Саме тому гріх Адама має глибший корінь в кожній людині та більший вплив, ніж «гріх світу».

Чому людська природа до гріхопадіння та після нього відрізняється? Чому благодать важлива? Як стверджує богослов, «причина полягає не в природі, а в

<sup>230</sup> див. *Man and Sin*, 181.

<sup>231</sup> див. *Man and Sin*, 182.

<sup>232</sup> Там само.

<sup>233</sup> див. БІЛЬШЕ RANER K. *The Theological concept of concupiscence // Theological Investigation*, T.I God, Christ, Mary and Grace. London 1961,359.

<sup>234</sup> *The Theological concept of concupiscence*, 182.

благодаті, адже вона персоналізує»<sup>235</sup>. Поки гріх не увійшов в життя людини, перед нею відкрита дорога життя та найтіснішого спілкування з Богом. Вона стає єдиною із своїми ближніми та вільна в повноті свободи може обирати добро. Саме тому, коли гріх перемагає, то перешкоджає благодаті діяти, оскільки людина закрита на неї, їй важко обирати добро<sup>236</sup>.

Канони Тридентського собору говорять про те, що первородний гріх передається через дітонародження, але автор запитує, що мається на увазі під цим словом. Слід розглядати два варіанти: чи є продовження роду прямою чи непрямою причиною передачі цього гріха? Таким чином, якщо дітонародження є прямою причиною то з цього випливає, що гріх Адама змінив нашу природу на біологічному рівні<sup>237</sup>. Отже, така модифікована природа передається кожній людині. Якщо ж говорити як про непряму причину (або умовою для передачі), то це означатиме що акт створення «викликає» людину у світ, у якому первородний гріх спричинив «гріховну ситуацію», в якій опинились наші батьки<sup>238</sup>. Ця ситуація зумовлює «стан» дитини, що у свою чергу передує будь-якому її вільному рішенню. Порівнюючи первородний гріх та гріх світу, Шоненберг стверджує що «ця непряма причина водночас усуває відмінності між способом за допомогою якого первородний гріх та гріх світу створюють таку “екзистенційну ситуацію”»<sup>239</sup>. Оскільки гріх світу закоренився у світі через відкинення Христа, то людина з першої хвилини свого життя опиняється в ситуації браку благодаті, що так само передує будь-якому її особистому рішенню. Відтак, можна сказати, що гріх світу передається через тілесне народження, а не наслідування. Таким чином богослов усуває відмінність між первородним гріхом та гріхом світу щодо впливу дітонародження на появу екзистенційної ситуації<sup>240</sup>.

---

<sup>235</sup> *Man and Sin*, 182.

<sup>236</sup> див. *Man and Sin*, 183.

<sup>237</sup> див. *Man and Sin*, 186.

<sup>238</sup> див. *Man and Sin*, 186.

<sup>239</sup> Там само.

<sup>240</sup> див. *Man and Sin*, 185 – 187.

Якщо класична доктрина пояснювала «це спілкування з гріхом через теорію фізичної передачі»<sup>241</sup> та називала первородний гріх гріхом природи, то Шоненберг не погоджується з цим, звертаючи увагу на поняття «ситуації», що є центральним у його богослов'ї.

Окрім цього, на думку Шоненберга найскладнішим питанням є походження обидвох гріховних ситуацій: «у світі» чи «в Адамі». Це питання пов'язане з поняттям «моногенізму»<sup>242</sup>, про що говорить книга Буття. Запитання, яке автор ставить полягає в тому, чи обов'язкове походження гріха від однієї пари для догмату про первородний гріх? Якби це питання не стосувалось предмету дослідження, то зводилося б до сфери суто біологічної. Церковні документи, зокрема «*Humani Generis*», висловлюють необхідність говорити про походження саме від однієї пари, адже в протилежному випадку постає питання актуальності доктрини, що формувалась протягом багатьох століть<sup>243</sup>. У контексті «гріха світу» питання полягає в тому, чи повинен первородний гріх походити від однієї пари, щоб передаватись всьому людству і чи є місце для полігенізму в доктрині про первородний гріх.

Зрештою, чи можемо вважати гріхопадіння не конкретною «одноразовою» подією, а поступовим процесом в історії гріха?

Через гріх відкинення Христа, після Його смерті первородний гріх стає універсальним та неминучим для кожної людини, що приходить у світ позбавлений благодаті. Попередня думка про гріхопадіння як історію гріха може наштовхнути на думку поступової універсалізації первородного гріха<sup>244</sup>. Такі припущення відкривають можливість говорити не виключно про одну грішну пару, а через це нема суттєвої різниці між первородним гріхом та гріхом світу.

<sup>241</sup> WILEY. *Original Sin: Origins, Developments, Contemporary meanings*, 134.

<sup>242</sup> Моногенізм – доктрина, яка стверджує, що все людство, принаймні ті, хто жив після первородного гріха, біологічно походить від однієї пари предків // *Monogenism*, Rahner K. (ред.). *Sacramentum Mundi: An Encyclopedia of Theology*. Т. IV. New York 1969, 105.

<sup>243</sup> див. Pope Pius XII. *The Encyclical «Humani generis»: with a commentary* // COTTER A. (ред.). Weston 1951, п. 38.

<sup>244</sup> див. *Man and Sin*, 189.



## 2.4. Висновки

Отже, Піт Шоненберг, як представник нового богослов'я, по-новому відкрив бачення на розуміння доктрини про первородний гріх. Проте слід врахувати той факт, що теорію, представлену Шоненбергом, не можна вважати беззаперечною. До прикладу, відомий богослов Мауріціо Флік критикує її, називаючи недостатньою, хоча такою, що містить цілком ймовірні елементи<sup>245</sup>.

У своїй праці «Людина і гріх» Піт Шоненберг глибоко проаналізував і описав природу гріха та його наслідки для людини. Окрім того, зовсім новою стала концепція «гріха світу», що є центральною для його розуміння доктрини про первородний гріх.

Проаналізувавши розуміння поняття «гріха світу» Пітом Шоненбергом з'ясовано, що для богослова важливий цілісний підхід до тлумачення доктрини. Він бере до уваги екзегетичні дослідження біблійних уривків, на яких базується думка Августина. Зокрема акцентує увагу на Євангелію від Йоана, адже тема «гріха світу» є біблійною.

Адам та Єва, порушуючи перший досконалий союз людини з Богом, втрачають найтісніший зв'язок з Творцем. Їм відкриваються очі, вони вже знають що таке добро та зло. Для Шоненберга гріхопадіння є не стільки трагічною подією в певному часі, а радше початковою точкою, стартом з якого починається інший вимір життя, але вже без інтимного зв'язку з Богом.

Голландський богослов пропонує говорити про гріх світу, а не про первородний гріх, який є станом людини у світі, позбавленому благодаті. Він бачить чіткий зв'язок між традиційною доктриною про первородний гріх та «гріхом світу». Ядро гріха полягає у відмові від Любові. Людина самостійно позбавляє себе благодаті і, таким чином, кожним своїм гріховним вчинком робить внесок до ситуації неспасіння, жертвою якої вона, одночасно, є. Солідарність полягає у впливах, що їх можуть мати гріховні дії однієї особи на

---

<sup>245</sup> FLICK M. *Il dogma del peccato originale nell'a riflessione teologica* [PDF], 24; FLICK M. *Peccato originale ed evolucionismo* // *Gregorianum* Vol. 47, No. 2 (1966), 20-21.

іншу. Цю «ситуацію» формують всі впливи, які переходять від однієї людини до іншої.

Піт Шоненберг підсумовує офіційне вчення Католицької Церкви про первородний гріх декількома пунктами<sup>246</sup>, у яких залишаються питання без відповіді. Разом з тим він додає ремарку, важливу для подальшого пояснення. Автор наголошує на тому, що перш за все і вчительський уряд Церкви і ті, хто його слухає, повинні «усвідомити важливість самого послання, а не формули. Адже будь-які елементи церковного вчення мусять бути проголошенням спасіння в кожній людській історії зокрема, а не сліпим виконанням формул»<sup>247</sup>. Це досвід живої віри та спілкування з Богом. Саме тому тексти Святого Письма та інші церковні документи слід інтерпретувати у світлі обставин в яких вони виникли<sup>248</sup>.

Богослов зазначає, що не має наміру змінювати або навіть систематизувати чи доопрацювати «класичну» доктрину, побудовану на думці Августина. Він вважає за необхідне саме узгодити її з деякими елементами<sup>249</sup>, адже для Шоненберга «переосмислення традиційної доктрини вимагало відновлення запитань, на які вже відповідали в ранній традиції».<sup>250</sup> По-перше, важливо взяти до уваги той факт, що Святе Письмо говорить про гріховність всіх людей не лише через зв'язок з Адамом, а що є й інший, більш гріховний вплив<sup>251</sup>. Окрім того, залишається запитання чи, справді, ми можемо вважати виключно Адама першим предком всієї людської раси. Мета автора полягала в узгодженні класичної доктрини з концепцією «гріха світу» та дослідженні її впливу на розуміння первородного гріха<sup>252</sup>.

<sup>246</sup> див. детальніше . *Man and Sin*, 168-176.

<sup>247</sup> *Man and Sin*, 168.

<sup>248</sup> *Man and Sin*, 168.

<sup>249</sup> див. *Man and Sin* ,177.

<sup>250</sup> WILEY. *Original Sin: Origins, Developments, Contemporary meanings*, 132.

<sup>251</sup> див. *Man and Sin* ,177.

<sup>252</sup> див. *Man and Sin* ,178.

## РОЗДІЛ 3

# РОЗУМІННЯ ПЕРВОРОДНОГО ГРІХА КАРЛОМ РАНЕРОМ У СВІТЛІ ЙОГО АНТРОПОЛОГІЧНОГО ВЧЕННЯ

Карла Ранера<sup>253</sup> називають одним з «найбільш значущих голосів у католицькому богослов'ї XX ст»<sup>254</sup>. Серед його найбільших заслуг є концепція нового погляду на багато усталених доктрин в богослов'ї. Тому не дивно, що саме він став радником єпископів на Другому Ватиканському соборі<sup>255</sup>. Його творчість значною мірою вплинула на розвиток сучасного богослов'я. Більше того, для багатьох богослов'я Карла Ранера стало «символом вступу Католицької Церкви в сучасність, подію, яку публічно та ритуально святкували на Другому Ватиканському соборі»<sup>256</sup>.

Вступивши у досить юному віці до Товариства Ісуса, Карл Ранер почав вивчати філософію, зокрема схоластичну та сучасну німецьку, що вплинуло на його подальший спосіб мислення. А одному з сучасних томістів, Жозефу Марешалю, богослов завдячує своє перше «філософське прозріння»<sup>257</sup>. Окрім того, навчаючись у Фрайбурзі, був студентом Мартіна Гайдегера, тому не дивно, що чимало термінів богослов запозичив у нього, однак інтерпретував згідно свого бачення. Він здобув блискучу філософську та богословську освіту в єзуїтських школах. Час навчання Карла Ранера співпав з боротьбою Риму

---

<sup>253</sup> Карл Ранер (Karl Josef Erich Rahner) – народився 1904 року у Фрайбурзі (Німеччина) в сім'ї вчителів. У 18 років, слідом за своїм старшим братом Гуго, вступив до Товариства Ісуса. Як належить членам товариства, К. Ранер пройшов довгий шлях навчання філософії, богослов'ю та інших дисциплін в університетах Австрії, Німеччини та Нідерландів. Ранні богословські дослідження Ранера присвячені давнім та середньовічним богословам та містикам (Орігену, Євагрію Понтійському, Бонавентурі). Протягом 1937 – 1939 рр. Ранер викладав богослов'я в Інсбруці, потім працював в Пасторальному інституті у Відні, де продовжував вести антинацистську діяльність. В 1945- 1964 – парафіяльний священник в Нижній Баварії, а після війни відновив викладання. Очолював кафедру догматичного богослов'я в Інсбруці (1949-1964), Мюнхені (1964-1967) та Мюнстері (1967-1970). В якості експерта брав участь в роботі Другого Ватиканського собору (1962-1965). Ранеру налажить чимало праць на різноманітні богословські теми (деякі з них написані у співавторстві з іншими богословами). Карл Ранер був редактором авторитетних богословських енциклопедій: “*Lexikon für Theologie und Kirche*” (1957- 1968 рр.) та “*Sacramentum mundi*” (1968 – 1970), що сприяло поширенню його ідей. Помер 1984 року в Інсбруці. Найвідоміші твори: “*Geist in Welt*” (1957) (в основі докторська дисертація Ранера), “*Sendung und Gnade*” (1966), “*Hörer des Wortes*” (1941), “*Das Problem der Hominisation*” (1961), “*Theological Investigations*” ( 16 томів) (1954 – 1984) // РАНЕР К. *Основание веры. Введение в христианское богословие. Карл Ранер о Боге и человеке*. Москва 2006, xv-xvi.

<sup>254</sup> LENNAN R. *Karl Rahner: Theologian of Grace*. Boston 2014, 1.

<sup>255</sup> див. LENNAN. *Karl Rahner: Theologian of Grace*, 1.

<sup>256</sup> DECLAN M. – HINES M. E. (ред.). *The Cambridge Companion to Karl Rahner*. Cambridge 2005, Introduction.

<sup>257</sup> див. DYCH V. W. *Karl Rahner*. New York 1992, 5.

проти «модернізму», водночас в семінаріях викладалося богослов'я в рамках суворої термінології<sup>258</sup>, що згодом критикуватиме сам богослов.

Основною ціллю Ранера як богослова, було відкрити істинний шлях до глибокого досвіду життя з Богом якомога більшої кількості людей. Як стверджують дослідники, «метою Ранера завжди було дослідити, як можна зустріти Бога в нашому людському досвіді, у всьому, від сміху та їжі, до дитинства та старості – його акцент на «повсякденній вірі» буде постійною темою...»<sup>259</sup>. Велика заслуга богослова в тому, що він, поряд із наявністю в нього глибоко вкорінених переконань, що відповідають католицькій традиції, зумів по - новому подивитися на існуючі догмати та реінтерпретувати в напрямку до сучасного світу. У його богослов'ї чітко видно намагання поєднати традиційну католицьку думку із обставинами сьогодення. Сам богослов часто говорить про те, що «необхідно переглядати традиційні догмати, зберігаючи їх сутність та форму, шукаючи можливості для нової інтерпретації, зробити ці догмати такими, щоб більше відповідали інтелектуальним запитам людини про віру»<sup>260</sup>.

Його вважають «богословом» у повному сенсі цього слова, називають:

людиною Церкви, а не просто академічним діячем для якого богослов'я не є одним із багатьох спеціалізованих досліджень, [...] який саме як богослов визнає, що його спеціалізоване вивчення вимагає особливого послуху у вірі та любов до живого й авторитетного голосу Церкви тут і зараз, оскільки його особливе завдання — прийняти це вчення якомога повніше і точніше передати його та проголошувати світу й Церкві у світі тут і зараз<sup>261</sup>.

Окрім того, Карл Ранер відомий як активний представник антропологічного повороту в сучасному католицькому богослов'ї. Новий підхід, в якому нерозривно пов'язані Бог і людина, закорінився в католицькій богословській думці більшою мірою завдяки Ранеру<sup>262</sup>. Людська природа яка здатна до трансценденції є відкритою до прийняття Бога. Завдяки їй можливе пізнання

<sup>258</sup> див. DYCH. *Karl Rahner*, 5.

<sup>259</sup> LENNAN. *Karl Rahner: Theologian of Grace*, 3.

<sup>260</sup> ХРОМЕЦ І. *Введення в антропологию Карла Ранера*. Київ 2014, 49.

<sup>261</sup> RAHNER K. *Theological Investigations: Introduction*. London 1961, 3.

<sup>262</sup> див. РАНЕР. *Основание веры. Введение в христианское богословие. Карл Ранер о Боге и человеке*, 15.

Творця, тому богослов'я повинно орієнтуватись саме на людську особу. Для Ранера «христологія є початком та кінцем антропології»<sup>263</sup>.

Центральні поняття антропології Карла Ранера є основою для його підходу до розуміння первородного гріха. Він інтерпретує традиційну доктрину Католицької Церкви, не відходячи від її суті, радше проливає нове світло на неї. У цьому розділі буде розглянуто новий підхід Ранера та порівняння його з богословською думкою Піта Шоненберга.

### **3.1. Ключові поняття антропології Карла Ранера у контексті розуміння первородного гріха**

#### **3.1.1. Поняття «трансцедентність» та «надприродня екзистенційна характеристика»**

Однією з ознак, що характеризують богослов'я Ранера, є використання трансцедентального методу, але не такому розумінні як у І. Канта чи М. Гайдегера, проте все ж можемо говорити про більшу подібність з останнім. Окрім того, багато дослідників стверджують про несистематичність вживання поняття трансцедентального Карлом Ранером<sup>264</sup>. Сам богослов не сприймає трансцедентальний метод як виключно філософський, радше як антропологічний елемент. Німецький єзуїт розуміє термін «трансцедентальний» як «вертикальний» вимір існування людини по відношенню до Бога<sup>265</sup>. Він стверджує, що «трансценденція людини початково задумана як в конкретному порядку як простір самодарування Бога, і тільки в Ньому одному ця трансценденція знаходить своє справжнє завершення»<sup>266</sup>.

Спілкування Бога є екзистенційною реальністю в людському світі. Бог відкривається в категоричних подіях, що складають історію світу та людського феномену загалом. Саме в цих категоричних подіях людина пізнає Бога, що відкривається їй. Це спілкування Бога та людини розглядається як ділення Бога

<sup>263</sup> HINSDALE M. – OKEY S. (ред) *Handbook of Theological Anthropology*. London 2021, 223.

<sup>264</sup> див. ХРОМЕЦ. *Введение в антропологию Карла Ранера*, 58.

<sup>265</sup> див. РАНЕР. *Основание веры. Карл Ранер о Боге и человеке. Вступ.*

<sup>266</sup> РАНЕР. *Основание веры*, 169.

Себе з іншою людиною, тобто «самодарування Бога». Поняття «самодарування» є ключовим для Карла Ранера і є, за словами богослова, «надприродною екзистенційною характеристикою», що присутня в кожній людині, «принаймні у формі пропозиції»<sup>267</sup>.

Термін «надприродній екзистенціал (*Übernatürliches Existential*)» є центральним і найважчим у богослов'ї Ранера, та часто може неправильно трактуватись<sup>268</sup>. Вперше він з'являється у статті 1950 року в журналі «Orientierung» в контексті відношення між природою та благодаттю. До речі, прийнято вважати, що цей термін Карл Ранер запозичив з філософії М. Хайдегера<sup>269</sup>, але формулює в богословському розумінні.

Ранер стверджує, що вже при створенні Бог скеровує людське буття до кінця, який частково сповнюється завдяки благодаті оправдання, а вповні через блаженне бачення («надприродній екзистенціал»). Богослов допускає, що якщо Бог не дає людині надприродне завершення, то вона буде існувати, але тільки з «природнім кінцем», тобто її природа буде відмінною<sup>270</sup>. В такому випадку людина не може слухати Слово Боже.

Окрім того, надприродній екзистенціал є для богослова наслідком благодаті, що, однак, відрізняється від благодаті оправдання, яка «вимагає зусиль від самої людини і може бути втрачена»<sup>271</sup>. В основі надприроднього екзистенціалу лежить універсальна спасительна воля Бога, яка дарується людині навіть без благодаті оправдання. Одночасно, надприродній екзистенціал робить людину здатною прийняти благодать.

Для Ранера «екзистенціал полягає в тому, що будь-яка людина, навіть та, котра не знає про об'явлення Бога в Ісусі Христі, і, яка навіть явно відкидає це об'явлення, тим не менше перебуває в центрі уваги Бога, є об'єктом Його

---

<sup>267</sup> РАНЕР. *Основание веры*, 2.

<sup>268</sup> D'LIMA E. *The Understanding of Sin and Its Function in the Theology of Karl Rahner* // Janadeepa Vol. 11 n.2 (2008), 2.

<sup>269</sup> див. LOSINGER A. *The Anthropological Turn: The Human Orientation of the Theology of Karl Rahner*. New York, 2000.

<sup>270</sup> ХРОМЕЦ. *Введение в антропологию Карла Ранера*, 57.

<sup>271</sup> *Введение в антропологию Карла Ранера*, 59.

спасительної волі»<sup>272</sup>. У богослова часто можна зустріти тезу «людина є подією абсолютного самодарування Бога», в якій розкривається сенс того, що кожна людина є наслідком надприродного самодарування Бога. Очевидно, що людина є свобідна у своєму рішенні, адже прийняття самодарування є актом людської свободи, а надприродній екзистенціал «забезпечує абсолютно самостійне прийняття цього рішення»<sup>273</sup>.

Здатність до трансцендентності, тобто бути відкритим до Бога, одна з основних характеристик людської особи. Самодарування Бога є тієї рушійною силою, яка актуалізує цю здатність та приводить в рух<sup>274</sup>.

Можна зробити висновок, що надприродній екзистенціал є «способом буття людини як скерованої до прийняття самодарування Бога та єднання з Ним в блаженному баченні»<sup>275</sup>.

### 3.1.2. Поняття «самодарування Бога»

У богослов'ї Ранера, зокрема в антропології, поняття «самодарування» є найважливішим. Його не слід розуміти як щось, що Бог об'являє про себе, радше як того, хто «робить себе самого глибинною основою людини»<sup>276</sup>. Ранер додає, що «самодарування святого Бога як такого, означає якість, яка освячує людину перед її вільним, добрим рішенням»<sup>277</sup>. Незважаючи на гріх, це самодарування Бога є завжди присутнім. Досвід прямого самодарування Бога людській особі богослов називає «блаженним баченням (*visio beatifica*)». Ще одним важливим елементом цього поняття є те, що Бог, який є абсолютною Таємницею, даруючи себе небожественному, не перестає нею бути, а людина, котра приймає це самодарування залишається тим самим, відмінним від Бога, буттям<sup>278</sup>. Самодарування має характер «обоження» та є свобідним актом любові, спрямованим до людини, трансценденція якої першопочатково

<sup>272</sup> РАНЕР. *Основание веры. Вступ*, 16.

<sup>273</sup> ХРОМЕЦ. *Введение в антропологию Карла Ранера*, 61.

<sup>274</sup> *Основание веры*, 179.

<sup>275</sup> *Введение в антропологию Карла Ранера*, 63.

<sup>276</sup> *Основание веры*, 162.

<sup>277</sup> *Основание веры*, 163.

<sup>278</sup> *Основание веры*, 167.

задумана як простір для цього самодарування<sup>279</sup>. Карл Ранер пише: «Бог бажає дарувати себе, розділити свою любов, якою є Він сам. Все інше існує для того, щоб існувало одне-єдине: вічне чудо безкінечної Любові. Так Бог створив істоту, яку Він може любити: Він створив людину»<sup>280</sup>.

Завданням людини є вміти прийняти цю любов, адже «здатність прийняти Бога є найбільш природною здатність в людині, навіть якщо вона відмовляється від неї»<sup>281</sup>. Чим ближче людина до Бога тим досконалішим стає її духовне життя, адже тільки в Бозі, в усвідомленні Його божественної Таємниці вона відкриває своє справжнє життя, досягає свого самосповнення. Людина дозволяє Богові докорінно змінити себе<sup>282</sup>.

Ранер підкреслює, що поняття «самодарування Бога» жодним чином не суперечить Святому Письму та вченню Церкви<sup>283</sup>. Відомо, що людина, яка є оправдана Божою благодаттю, стає дитиною Божою і в ній, як у храмі, перебуває Святий Дух. Людина стає причасником божественної природи. Бог об'являється в реальній історії життя та у цьому світі. Людська особа є обмеженим створінням та має власний кінець, але, з іншої сторони, вона здатна вийти за межі цих рамок, хоч і не здатна їх повністю перейти. Проте тільки тоді, коли вона усвідомить свою обмеженість, буде здатною зрозуміти всю істину про реальність світу<sup>284</sup>.

Пропонуючи Себе, Бог пропонує спасіння, яке стало можливим для кожного завдяки жертві Ісуса Христа. Роль Сина Божого є важливою, бо «Він є тим, хто звершив в собі божественну дію самодарування, зробив його реальним, виконавши призначення власної природи»<sup>285</sup>.

Незалежно від вибору людини, самодарування Бога завжди є присутнє. Кожного разу вона може вибрати прийняти Бога у своє життя чи ні. Коли

<sup>279</sup> див. РАНЕР. *Основание веры*, 172.

<sup>280</sup> RANER K. *Concerning the Relationship Between Nature and Grace // Theological Investigations*. T. I. God, Christ, Mary and Grace. London 1961, 310.

<sup>281</sup> ХРОМЕЦ. *Введение в антропологию Карла Ранера*, 53.

<sup>282</sup> див. Там само.

<sup>283</sup> див. *Основание веры*, 173.

<sup>284</sup> див. *Введение в антропологию Карла Ранера*, 54.

<sup>285</sup> *Введение в антропологию Карла Ранера*, 67.



людина каже «ні» це залишається актом її вибору. Проте це не означає, що Бог так само каже людині «ні»<sup>286</sup>. Таким чином спасіння стає можливим навіть для особи, яка свідомо відмовилась від благодаті, адже «стан людини історично зумовлений і визначається відносинами між благодаттю і свободою»<sup>287</sup>.

В антропології Карла Ранера Бог є внутрішнім орієнтиром, Він є основою людини, тому: «коли людина прислухається до себе, до того, що відкривається їй в самодаруванні Бога, коли Бог актуалізує себе як існування людини, мова йде ні стільки про те, що вона підкоряється Богові, що пасивно слухає Його, але про те, що вона прислухається сама до себе, до Бога в собі»<sup>288</sup>.

### 3.1.3. Свобода

Карл Ранер розрізняє два поняття свободи: «свобода вибору» та свобода, що розуміється як «самореалізація», яка, керована духом, дає можливість людині стати вище, тобто досягнути вищого ступеня реалізації себе<sup>289</sup>, тому цей тип є характеристикою справжньої людської свободи<sup>290</sup>. Дух – це трансцендентність. Ранер стверджує, що «людська особа наділена великою силою прийняти або відкинути трансцендентність Бога, що об'являється їй в Ісусі Христі. Підхід богослова до розуміння поняття свободи та її здійснення через можливість сказати «так» чи «ні» є ключовим в доктрині Ранера про фундаментальний вибір<sup>291</sup>.

Для богослова зовсім неправильно було б звести поняття свободи до примітивного трактування як вибору «між». Це свого роду «самовипробування» для людини, котра зреалізовує себе, коли вибирає об'єктивно<sup>292</sup>. Свобода, перш за все, є відповідальністю людини за саму себе. Це, певним чином, є витриванням у своїй свободі. Окрім того, свобода охоплює цілу реальність людського буття та не є «нейтральною здатністю»<sup>293</sup>. Людина,

<sup>286</sup> див. ХРОМЕЦ, *Введение в антропологию Карла Ранера*, 117.

<sup>287</sup> COLOMBO G. *Tesi sul peccato originale // Teologia 15* (1990), 264.

<sup>288</sup> *Введение в антропологию Карла Ранера*, 68.

<sup>289</sup> див. РАНЕР. *Основание веры*, 130.

<sup>290</sup> D'LIMA. *The Understanding of Sin and Its Function in the Theology of Karl Rahner*, 2.

<sup>291</sup> D'LIMA. *The Understanding of Sin and Its Function in the Theology of Karl Rahner*, 3.

<sup>292</sup> див. РАНЕР. *Основание веры*, 129.

<sup>293</sup> *Основание веры*, 130.

здійснюючи свободні акти, ніколи не залишається такою ж самою, якою була до цього часу, вона на кожному кроці самореалізовується<sup>294</sup>, творить саму себе. Ця самореалізація завжди має два напрямки: до Бога та кардинально протилежний напрямок – відмова від Нього. У цьому полягає тасмниця, адже свобода вибору поширюється навіть щодо Бога<sup>295</sup>.

За словами Ранера, «свобода – це здатність до вічності»<sup>296</sup>. Свобода не є можливістю робити одне, а потім інше, протилежне першому. А момент смерті не є подією, що просто зупиняє цю свободну діяльність<sup>297</sup>. Богослов зазначає: «якщо хто-небудь хоче дізнатися, що таке скінченність, йому потрібно досвідчити ту трансцедентальну свободу, яка є правдиво Вічним, тому що вона якраз і утверджує скінченність»<sup>298</sup>.

Людина, рухаючись до кінця своєї свободи, будучи свідомою, все-таки не здатна об'єктивно оцінити результати здійснення своєї свободи, адже це належить Богові. Ми не можемо з впевненістю сказати, що є грішниками, але ми розуміємо, що здатні грішити.

Поняття гріха прямо пов'язане з відповідальністю. Людина, реалізуючи свою свободу здійснює певні дії, які, зазвичай, поділяються за двома класифікаціями: добрі або гріховні, що відповідно сприяють прийняттю «самодарування Бога» або навпаки, відкидають<sup>299</sup>. Проте, як зазначає богослов, не кожен акт свободи є може привести до реалізації. Людина ніколи не може бути впевнена, що є виправдана перед Богом, через те, що правильно користується даною їй свободою.

Поряд з цим необхідно згадати питання провини. Справа в тому, що людина не володіє повним знанням щодо характеру своїх вчинків тому не може говорити про присутність чи відсутність в ній провини:

якщо [...] потрібно точно визначити співвідношення між провинною в теологічному і звичайному розумінні, не можна нехтувати тим, що людині не дано виносити будь-яке остаточне судження про провини перед Богом у формі відображеного об'єктивного

<sup>294</sup> див. *Основание веры*, 131.

<sup>295</sup> D'LIMA. *The Understanding of Sin and Its Function in the Theology of Karl Rahner*, 3.

<sup>296</sup> *Основание веры*, 3.

<sup>297</sup> див. *Основание веры*, 131.

<sup>298</sup> *Основание веры*, 132.

<sup>299</sup> D'LIMA. *The Understanding of Sin and Its Function in the Theology of Karl Rahner*, 4.

твердження чи в її власному випадку, чи у випадку інших. Тому неможливо навіть з об'єктивного матеріалу, просторово-часової відчутності та об'єктивної якості людських дій, отримати будь-яку чітку ідею для такого остаточного судження про таку реально існуючу провину перед Богом. Істинний статус людської особистості має бути поставлений перед обличчям. Тільки Бог повністю усвідомлює себе, тоді як людська особистість повинна боротися з обмеженим усвідомленням і відповідною відповідальністю у пізнанні та розумінні себе. Якщо людина не може бути абсолютно впевнена у своєму стані благодаті, ми також не повинні вважати, що — за будь-яких обставин — людина, яка діє неправильно, повністю усвідомлює, що вона робить. Відповідно до передумови Бога, що дає можливість людині сформулювати вільний вчинок, це лише Божий суд підтверджує вчинок чесноти чи гріха<sup>300</sup>.

### 3.1.4. Теорія «гомінізації»

1958 року Карл Ранер публікує працю<sup>301</sup> в якій досліджує позицію Католицької Церкви щодо теорії гомінізації, тобто еволюційного походження людини. Він аналізує офіційне вчення Церкви, а також Святе Письмо, як джерело Об'явлення, щоб показати, чи існують в них суперечності. Ця праця створила новий простір для дискусії між богословським та науковим світом, який мав чимало цікавих питань до вчення про первородний гріх<sup>302</sup>.

Термін «гомінізація», іншими словами антропогенез, означає:

філогенетичні процеси, за допомогою яких людина розвинулась шляхом безперервних перетворень з ймовірної групи приматів у її тілесних характеристиках (пряма хода, верхні кінцівки, великий розмір черепа та мозку), а також у її психіці (духовно сформована поведінка, включаючи мислення, мову, свободу вибору, соціальні інститути та культура)<sup>303</sup>.

Так цей термін пояснює біологія. З часів Дарвіна ця тема стала все більше цікавити людину, яка прагнула досягнути своє біологічне та історичне походження<sup>304</sup>. Науковці почали досліджувати це питання, щоб пояснити походження абсолютно інакшого творіння, «наділеного мовленням та духовною поведінкою, що перевищила всіх тварин»<sup>305</sup>. Дослідивши в різних галузях науки, аспекти подібності та відмінності людської особи та тварини, вчені дійшли до висновку, що, насправді, багато тілесних ознак та поведінкових

<sup>300</sup> D'LIMA. *The Understanding of Sin and Its Function in the Theology of Karl Rahner*, 4.

<sup>301</sup> RAHNER K. *Homanisation: The Evolutionary Origin of Man as a Theological Problem*. New York 1965.

<sup>302</sup> CONNOR J. *Original Sin. Contemporary approaches*. Baltimore 1968, 217.

<sup>303</sup> *Evolution* // RAHNER K. (ред). *Sacramentum Mundi: An Encyclopedia of Theology*. Т. II. New York 1968, 286.

<sup>304</sup> див. RAHNER. *Homanisation: The Evolutionary Origin of Man as a Theological Problem*.

<sup>305</sup> *Evolution*, 286.

характеристик людини подібні до тваринних, а саме деяких приматів з певними психічними можливостями<sup>306</sup>. Як стверджує Карл Ранер, таким чином «вищі примати здаються підготовчими стадіями, спрямованими на гомінізацію та є, свого роду, попередніми начерками людини»<sup>307</sup>.

На початку ХХ ст. Церква критично ставилася до еволюціоністських ідей. Історія створення Адама та Єви, описана в книзі Буття, розумілась буквально. Публікація енцикліки папи Пія XII «*Humani Generis*» змінила парадигму мислення, представивши питання еволюції «відкритим» для ширшого обговорення. Тепер Церква не забороняє досліджувати, чи було людське тіло взяте з уже існуючої матерії. Тобто, Католицька Церква не заперечує еволюції людського тіла, але поширювати це так само на душу було б єретичною думкою<sup>308</sup>. Окрім того, відтепер можна говорити про прийняття так званої «помірної теорії еволюції», яка просто досліджує «біологічну реальність людини»<sup>309</sup>, але не є достатнім вирішення проблеми. Варто також зазначити, що богослови виділяють дві течії богословських досліджень, що намагалися налагодити співвідношення між історією Адама та еволюцією, проте жодна з них не могла досягти повного узгодження із вченням Церкви<sup>310</sup>.

Богослов, посилаючись на Святе Письмо, наголошує на субстанційній єдності людини, адже в протилежному випадку існувало б розділення її на окремі частини. Розуміння людини в цілісності та єдності є фундаментом його антропологічного вчення. Карл Ранер пише: «основоположним принципом, що характеризує цілу людину, є , по суті, субстанційна «душа» [...], яка відрізняється від матерії за своєю природою [...] та незалежна від неї»<sup>311</sup>. А це означає, що: «душа може виникнути лише завдяки акту, що називається творінням тому що вона не формується з того, що вже існує, а становить нове

---

<sup>306</sup> див. *Evolution*, 287.

<sup>307</sup> Там само.

<sup>308</sup> див. РАННЕР. *Homanisation: The Evolutionary Origin of Man as a Theological Problem*, 12.

<sup>309</sup> *Homanisation: The Evolutionary Origin of Man as a Theological Problem*, 30.

<sup>310</sup> див. детальніше FLICK M. *Peccato originale ed evoluzionismo*, 16-19.

<sup>311</sup> РАННЕР. *Homanisation: The Evolutionary Origin of Man as a Theological Problem*, 8.

буття у своїй унікальності а, отже, передбачає владу, абсолютно незалежну від будь-чого, тобто, скажімо, Божу»<sup>312</sup>.

Людська особа, пов'язана з матеріальним світом, розвивається в ньому настільки наскільки є матеріальною<sup>313</sup>. Концепція, представлена в Святому Письмі, не суперечить цьому, адже читаємо, що людина взята саме із землі (див. Бут 2:7). Тому немає жодного сумніву, що людське тіло є матеріальним.

Папа Пій XII відкидає будь-яку тезу про передіснування душ, оскільки кожна є унікальним Божим творінням. Водночас заперечує, що «одушевлення» відбувається в момент народження, проте і не висловлює власної чіткої позиції щодо цього питання<sup>314</sup>. Людська душа є окремим творчим актом Бога, вона «не є частиною душі батьків, ані продуктом біологічного в людині»<sup>315</sup>. Одночасно створення душі Богом жодним чином «не заперечує, що батьки народжують людину в її єдності»<sup>316</sup>. Співтворіння стає можливим завдяки Божій силі, «яка робить можливим самоперевершення»<sup>317</sup>.

Карл Ранер розглядає проблему ліній розвитку з точки зору біблійної та науково-антропологічної:

початок людства відповідно до наукової антропології є початком у бідності та порожнечі як найнижчої точки висхідної кривої, тоді як біблійна крива має початок у повноті і від неї сходить лінія «розвитку». Науковий початок — це те, від якого розвиток віддаляється все далі й далі, біблійний — це той, який знову відновлюється в ході історії. Для природничих наук рай певним чином стоїть наприкінці еволюційного розвитку, для Біблії — на початку історії<sup>318</sup>.

Однак, як зазначає богослов, не варто думати, що питання відношення душі та тіла до еволюції вирішене таким простим способом<sup>319</sup>. Хоч загальна концепція полягає в тому, що душа є створена Богом, а тіло походить від матерії, потрібно пам'ятати, що «душа, яка є результатом одного безпосереднього творчого акту

<sup>312</sup> *Homanisation: The Evolutionary Origin of Man as a Theological Problem*, 8.

<sup>313</sup> див. Там само.

<sup>314</sup> див. Rahner. *Homanisation: The Evolutionary Origin of Man as a Theological Problem*, 47.

<sup>315</sup> Там само.

<sup>316</sup> *Homanisation: The Evolutionary Origin of Man as a Theological Problem*, 48.

<sup>317</sup> Там само.

<sup>318</sup> *Homanisation: The Evolutionary Origin of Man as a Theological Problem*, 49.

<sup>319</sup> див. *Evolution*, 294.

Бога з необхідності, також означає трансформуючу специфікацію тілесного компонента, навіть якщо цей творчий акт відбувається в живій матерії»<sup>320</sup>.

Однак в церковних колах домінантною, здебільшого, є позиція, яку дуже вдало висловив Мауріціо Флік, стверджуючи, що «сфера первородного гріха не знайшла компромісу з науковими відкриттями»<sup>321</sup>, тому ці дослідження можемо вважати тільки гіпотезою, перш, ніж результати подальших пошуків дозволять прийняти їх за правдиві факти.

## **3.2. Первородний гріх як закритість на самодарування Бога та «те-чого-не повинно-бути»**

### **3.2.1. Гріх як радикальне «ні» Богові**

Карл Ранер інтерпретує своє розуміння гріха в рамках системи трансценденталізму. Він починає з розуміння особистості у відношенні до Бога, який є трансцендентальною реальністю. Потім розкриває поняття свободи і тільки тоді, починає говорити про поняття гріха як такого. З однієї сторони людина повністю залежить від Бога, але з іншої сторони людина є здатною до радикальної свободи, і тим самим може здійснювати вибір: відкинути Бога або прийняти його запрошення до участі у вічному блаженстві.

У розумінні Ранера людина живе поверхневим життям та уявленнями про світ, нехтує Богом та всіма Його благами, а впавши у гріх, трактує провину як недосконалість людського буття<sup>322</sup>. Одночасно вона навіть не здогадується, що причиною недосконалості світу є сама людина. Тоді Бог у своїй любові взиває до людини та повертає її правдивого розуміння себе та своєї провини. У своєму самодаруванні Бог взиває до людини та пропонує буття з Ним, як форму справжнього буття людини<sup>323</sup>. Прислухаючись до Бога, людина усвідомлює свою гріховність та потребу в Бозі.

<sup>320</sup> RANER. *Homanisation: The Evolutionary Origin of Man as a Theological Problem*, 294.

<sup>321</sup> FLICK M. *Peccato originale ed evolucionismo*, 25.

<sup>322</sup> див. ХРОМЕЦ. *Введение в антропологию Карла Ранера*, 109.

<sup>323</sup> див. *Введение в антропологию Карла Ранера*, 110.

Карл Ранер розуміє гріх як свобідне та радикальне «ні» Богові<sup>324</sup>, яке також вимагає відповідальності. Проте багато дослідників ставлять під сумнів таке розуміння, оскільки знаходить в ньому багато суперечностей, що врешті-решт наводить на можливу недосконалість богословської системи Ранера<sup>325</sup>. Трудність полягає в чіткому окресленні цього «ні». Чи варто, спираючись на характеристики людської свободи згідно Ранера, стверджувати, що людина здатна сказати своє «титанічне ні»<sup>326</sup> Богові, таким чином, заперечуючи його Особу? Потрібно додати, що Карл Ранер говорить про можливість сказати «ні» самому Богові, а не уявленню про Нього кожної окремої людини. Як зазначалося, Бог у своїй свободі вільно бажає бути близьким з людиною, Він вільно дарує себе їй. Він є у кожному, хоча й у формі пропозиції. Тобто Бог стає об'єктом вибору, але опосередковано:

Рішення про Бога має місце в рішеннях щодо кінцевих речей, оскільки Бог нетематично присутній у кожному акті вибору як його підстава і мета. Бог є автором світу кінцевих сутностей, інших осіб і нашої власної істотної природи. Оскільки ми говоримо «ні» цій кінцевій реальності, ми також кажемо «ні» Богу, який одночасно переживається як основа нашої суб'єктивності<sup>327</sup>.

Яким би праведним не було життя людини, вона ніколи не може бути певна у своїй цілковитій безгрішності. Тому вона потребує Бога, який відкриває їй її власне життя по - справжньому.

Карл Ранер, подібно до Піта Шоненберга, говорить що неправильним було б говорити про Бога, який карає за гріх. Адже, як відомо покаранням за гріх є він сам та наслідки провини, що очевидно належать до її природи<sup>328</sup>. Варто зазначити, що богослов розглядає поняття провини не в етичному розумінні, а радше в екзистенційному, «як визначення людиною свого місця по відношенню до самодарування Бога»<sup>329</sup>. Для нього поняття провини є «відмовою від повноти християнського життя»<sup>330</sup>.

<sup>324</sup> Введение в антропологию Карла Ранера, 108.

<sup>325</sup> див. HIGHFIELD R. *The Freedom to say "No" Karl Rahner's doctrine of sin* // *Theological Studies* 56 (1995), 1.

<sup>326</sup> Highfield. *The Freedom to say "No" Karl Rahner's doctrine of sin*, 2.

<sup>327</sup> *The Freedom to say "No" Karl Rahner's doctrine of sin*, 3.

<sup>328</sup> див. *The Freedom to say "No" Karl Rahner's doctrine of sin*, 4.

<sup>329</sup> ХРОМЕЦ. *Введение в антропологию Карла Ранера*, 111.

<sup>330</sup> *Введение в антропологию Карла Ранера*, 111.

Християнство – це релігія, а в якій поняття провини, оправдання та необхідність відкуплення є центральними. Людина стоїть перед обличчям Божим з тягарем провини, дуже часто навіть не усвідомлюючи цього. У сучасному світі вона часто трактує певні моральні принципи як такі, що накинуті суспільством зовні, тому неминуче повинні бути спростовані. Так чи інакше, людина істота моральна. У наш час люди дуже часто запитують, чому у світі стільки зла, очевидно, маючи на увазі звинувачення в сторону Бога, не розуміючи, що джерело страждань сучасного світу необхідно шукати в них самих, що діють як вільні суб'єкти і творять навколо себе конкретну реальність. Карл Ранер каже, що «в наш час в людини складається таке враження, що оправдання потребує Бог, а не таке, що сама людина повинна стати з несправедливої оправданою перед Богом і завдяки Богу»<sup>331</sup>.

### 3.2.2. Первородний гріх як закритість на самодарування Бога

Об'єктом нашого дослідження є розуміння саме первородного гріха. Таким чином, коментуючи уривки Святого Письма, Карл Ранер стверджує, що насправді біблійні історії про первородний гріх, описані в Старому та Новому Завітах, показують різні етапи розвитку цієї доктрини. Окрім того, він критикує уривок Бут 3, пояснюючи, що «біблійну розповідь про те, як згрішила перша людина чи згрішили перші люди, не слід розуміти як певний історичний репортаж»<sup>332</sup>. Одним з його підходів до розуміння є теза, що «первородний гріх найкраще розглядати через призму христології»<sup>333</sup>.

Карл Ранер заперечує, що християнство використовує концепцію Августина, що вина Адама чи групи людей є нашою моральною якістю. Нам не «зараховується» гріх Адама, адже людина не може нести відповідальності за вільне гріховне діяння іншої людини, оскільки «особиста вина є екзистенційним «ні» особистої трансцендентності, скерованої до Бога чи проти

---

<sup>331</sup> *Основание веры*, 127.

<sup>332</sup> *Основание веры*, 157.

<sup>333</sup> SHEVELAND J. *Piety and Responsibility*. New York 2016, 44.



Нього»<sup>334</sup>. Свобода є унікальною характеристикою кожної людини, тому і те, що є її наслідком, так само стосується тієї самої, не схожої з іншими, людини.

Окрім того, у розумінні Ранера, слово «гріх» по відношенню до терміну «первородний гріх» вживається виключно по аналогії<sup>335</sup>, оскільки не є вільним рішенням кожної конкретної людини в наш час. У цій концепції важливу роль відіграє історія, в якій кожна людина у світі здійснює свою свободу в конкретній ситуації, тому їхні рішення мають взаємний вплив одне на одного. Богослов стверджує, що суть самого догмату можна окреслити не вживаючи терміну «гріх», проте необхідно зважати на те, що доктрина, котра формувалася століттями має свою термінологію, яку не можна скасувати вільним рішенням однієї людини<sup>336</sup>.

Богослов додає, що «концепція, яка стверджує, що особистий вчинок «Адама» або первісної групи людей мало таку силу, що біологічно перейшов на нас, не має нічого спільного з християнським догматом про “первородний гріх”»<sup>337</sup>. Професор пояснює, що для того, щоб правильно зрозуміти що ж таке «первородний гріх», ми повинні:

виходити з усвідомлення впливу провини певної людини або певних людей на ситуацію свободи інших людей, тому що такий вплив необхідно спричинений єдністю людства, історичним та внутрішньосвітовим характером людини, необхідністю опосередкування будь-якої початкової ситуації свободи миром<sup>338</sup>.

На думку Ранера, «первородний гріх, попри свою важливість, є всього лиш питанням до свободи людини, до її здатності слухати Бога»<sup>339</sup>.

Ми живемо в ситуації, позначеній провиною, що залишає відбиток на кожній сфері людського життя. Очевидно, що ця ситуація була б зовсім іншою, якби не присутність в ній провини. Світ був би характерно інакшим, нам би не доводилось досвідчувати страждання, хворобу чи смерть, що є наслідками гріха

<sup>334</sup> *Основание веры*, 154.

<sup>335</sup> «При цьому само собою зрозуміло, що слово “гріх” якщо ми розуміємо, як особисте неправильне рішення, або якщо, з іншої сторони, воно використовується в ситуації біди, спричиненої сужим рішенням, зовні не є однозначним, але вживається тільки в сенсі аналогії». / див. Ранер. *Основание веры*, 154.

<sup>336</sup> див. *Основание веры*, 154.

<sup>337</sup> *Основание веры*, 152.

<sup>338</sup> *Основание веры*, 148.

<sup>339</sup> ХРОМЕЦ. *Введение в антропологию Карла Ранера*, 114.

Адама. Та, не зважаючи на це, ми не можемо конкретно уявити протилежну ситуацію, яка б не була позначена провиною гріха.

За словами Ранера, сьогодні людям властиво неправильно трактувати традиційне вчення про первородний гріх. Вони розуміють наслідки первородного гріха як «продукти цивілізації чи суспільства або ж як явища незгоди в процесі розвитку людини та людства»<sup>340</sup>. Це означало б, що людина прагне звільнитись від цих «вад». Наступне розуміння первородного гріха звучить як «повністю ідентична людській природі реальність, яку неможливо скасувати, а людина представлена як дефект»<sup>341</sup> - типова трагічна концепція людини. Інший спосіб хибного мислення надає первородному гріху характеристики особистого гріха.

Карл Ранер висуває думку, що вчення про первородний гріх «в кінцевому підсумку містить в собі простий підтекст істини про те, що всі ми, як грішники, були викуплені Христом»<sup>342</sup> і вкотре наголошує на величчі спасительної Божої благодаті.

Богослов розрізняє два аспекти гріха, що мають корінь в схоластичній термінології: «гріх Адама» як *peccatum originale originans* та «первородний гріх» - *peccatum originale originatum*<sup>343</sup>. Перший пояснює гріх вчинений «Адамом – первісним людством», що є початковою точкою сьогоденного гріховного стану, екзистенційної ситуації в якій опиняється кожна людина. Другий термін більш специфічний, адже розуміється як «гріх, що спричиняється», тобто сама ситуація гріха, в якій ми знаходимось.

Окрім того, Ранер говорить про «первісну свободу», що існувала на початку людської раси в ситуації, що не була ще позначена жодним людським виявом свободи<sup>344</sup>. Можемо вільно думати, що суб'єктом вільного гріховного рішення була не одна особа, а певна група, яка так чи інакше становить єдність. Тому цілком можна припустити, що навіть дія однієї особи з цієї групи стала

<sup>340</sup> *Original Sin* // RANER K. (ред). *Sacramentum Mundi: An Encyclopedia of Theology*. Т. IV. New York 1968, 329.

<sup>341</sup> *Original Sin*, 330.

<sup>342</sup> RANER K. *The sin of Adam* // *Theological Investigations* Т. XI. Частина 3. *Confrontations I*. London 1974, 9.

<sup>343</sup> *The sin of Adam*, 10.

<sup>344</sup> див. *The sin of Adam*, 10.

визначальною у втраті можливості посередництва благодаті що було першочерговим завданням первісного людства за умови безгрішного життя<sup>345</sup>. Ранер неодноразово наголошує, що змістом догмату про первородний гріх не є проєкція особистої провини однієї особи чи групи осіб на їхніх нащадків. Водночас існування справжнього першого гріха не є міфом:

Це передбачає існування справжньої провини на початку, але лише як підставу для примітивного недоліку освячуючої благодаті Божої, і до того ж лише в тій мірі, в якій людство походить від цього початку. Існування справжнього гріха на початку, однак, не є міфом, як би нам не було важливо не зображати цей гріх як конкретне явище. Якби це був міф, то в кінцевому підсумку і логічно кажучи, те саме мало б стверджувати і в історії людської свободи. Це реальність, яку ми переживаємо<sup>346</sup>.

Вчення про первородний гріх не є об'явленням, чи переданням Церкви, але тим не менше і не сприймається за замовчуванням. Тому, очевидно, що це питання залишається відкритим. Не можна точно сказати чи варто трактувати послання апостола Павла до римлян, як таке що містить вчення про первородний гріх. За словами Ранера, богослови не мають сміливості поставити під сумнів беззастережно сприйняту доктрину, що базується на одному уривку та, здебільшого, богословській думці Августина<sup>347</sup>. Німецький єзуїт критично підходить до цієї доктрини та намагається її переосмислити.

У контексті питання відкуплення та благодаті християнство завжди говорить про те, що абсолютно кожному дарується прощення та благодать, але тільки через Ісуса Христа<sup>348</sup>. Хибною є думка, що людина отримує оправдання тільки завдяки приналежності до людського роду. Єдність окремої особи з людським родом не є для неї «засобом оправдання через самодарування Бога в Його Пневмі»<sup>349</sup>. У такому випадку брак цієї освячуючої благодаті створює для людини ситуацію «якої не – повинно – було – бути», це стан в якому «відсутня онтологічна святість»<sup>350</sup>, має, за аналогією, характер гріха. Цей брак благодаті позначений провинною та існує як наслідок гріха. Незважаючи на те, що Бог

<sup>345</sup> див. *The sin of Adam*, 10.

<sup>346</sup> *The sin of Adam*, 11.

<sup>347</sup> див. *The sin of Adam*, 3.

<sup>348</sup> див. *Original Sin*, 331.

<sup>349</sup> *The sin of Adam*, 6.

<sup>350</sup> *Original Sin*, 331.

бажав вільно дарувати свою благодать через Адама, а той не став посередником за Його задумом, тепер Бог пропонує нам божественну Пневму<sup>351</sup> не за посередництвом Адама, але Ісуса Христа<sup>352</sup>. Будучи «дітьми Адама», «перебуваючи з ним в історичному зв'язку ми не маємо тієї благодаті»<sup>353</sup>, радше є нащадками «покоління первородного гріха».

Оскільки цей стан браку божественної Пневми є внутрішнім для кожної особи, то в такому сенсі ми можемо справедливо говорити про первородний гріх, що властивий кожній людині через її приналежність до людського роду. Первородний гріх «має незмінне значення, яке вказує на те, що спасіння та благодать є незаслуженою милістю не через трансцендентне походження людини від Бога, а й через її об'єктивну історичну залежність від Христа»<sup>354</sup>. Таким чином, богослов стверджує, що ця благодать виникає історично і походить від Христа як мети історії<sup>355</sup>.

Ця освячуюча благодать, божественна Пневма, має «динамічну тенденцію до подолання смерті через преображення тіла, що також включає в себе конкретний спосіб завершення людського життя»<sup>356</sup>. Відповідно, відсутність Пневми позбавляє динамізму, який здатен перемогти смерть. Також варто додати, що на розуміння поняття благодаті Ранером мало великий вплив богослов'я Томи Аквінського, широкі знання про якого мав богослов, що можна відслідкувати через присутність деяких принципів з творчості Аквінського<sup>357</sup>.

### 3.2.3. Концепція полігенізму у доктрині про первородний гріх

Як стверджує один з дослідників цього питання, «в умовах сучасності, богословські питання які здавалися [...] відносно врегульованими мають тенденцію знову раптово стати відкритими»<sup>358</sup>.

<sup>351</sup> В розумінні Карла Ранера Пневма – це освячуюча благодать Святого Духа.

<sup>352</sup> див. *Original Sin*, 331.

<sup>353</sup> Там само.

<sup>354</sup> *Original Sin*, 334.

<sup>355</sup> Там само.

<sup>356</sup> *Original Sin*, 333.

<sup>357</sup> O'MEARA T. *God in the World: A Guide to Karl Rahner's Theology*. Minnesota 2007.

<sup>358</sup> O'Rourke J. *Some considerations about polygenism // Theological Studies* Vol. 26 (1965), 407.

У доктрині про первородний гріх концепція моногенізму сприймалася як необхідна. Ця концепція є повністю протилежна іншій – полігенізму, яка стверджує, що «еволюційний перехід від тварини до людини стався в ряді випадків, хоча передбачається, що вихідною точкою в тваринному світі був один і той же вид»<sup>359</sup>. З біблійної точки зору щодо походження людини це означало б, що Адам і Єва можуть бути символом спільноти як двох так і багатьох людей.

Карл Ранер ставить перед собою запитання: чи вчення про первородний гріх виключає полігенізм? З моменту оприлюднення «*Humani Generis*»<sup>360</sup> пройшло чимало часу, тому «думка про те, що полігенізм не є несумісним доктриною про первородний гріх більше не піддається небезпеці осуду з боку Вчительського Уряду Церкви»<sup>361</sup>. Проте варто зазначити, що «слова Пія XII не слід розуміти як абсолютне проголошення, що полігенізм не сумісний з католицькою доктриною первородного гріха»<sup>362</sup>. Окрім того полігенізм повністю не відкидається постановами Тридентійського собору<sup>363</sup>.

Карл Ранер вважає, що людство творить справжню єдність:

Усі люди походять від єдиного Бога з його єдиним планом щодо історії людства та його універсальної спасительної волі, завдяки якій всі люди вже є членами єдиного людства в очах Бога. Вони мають спільну сутність. Усі вони де – факто взаємозалежні один від одного в одній просторово-часовій історії. Всі конкретно посвячені у Христа<sup>364</sup>.

У книзі Буття, говорячи про Адама, вжито слово *ha – adam*, що окреслює людину також як «корпоративну особистість» в її єдності. Тобто йде мова про єдність походження<sup>365</sup>. Як стверджує сам богослов, ми не можемо вважати Старий Завіт джерелом інформації про моногенізм, бо прямих доказів про це там нема. Тому «моногенізм Святого Письма також може бути тим образом, за допомогою якого воно стверджує єдність людства як історичної реальності, що

<sup>359</sup> *Monogenism*, 105.

<sup>360</sup> Енцикліка папи Пія XII в якій він припускає, що вчення про первородний гріх неможливо примирити з концепцією полігенізму.

<sup>361</sup> *The sin of Adam*, 4.

<sup>362</sup> O'Rourke. *Some considerations about polygenism*, 411.

<sup>363</sup> O'Rourke. *Some considerations about polygenism*, 412.

<sup>364</sup> *Monogenism*, 106.

<sup>365</sup> див. *Monogenism*, 105.

приходить від Бога»<sup>366</sup>. Що ж стосується Нового Завіту, то завжди мається на увазі уривок з послання апостола Павла до Римлян, що дозволяє думати про існування церковного вчення про первородний гріх<sup>367</sup>. Однак, щоб відповісти на запитання, чи вимагає вчення про первородний гріх прийняття концепції моногенізму, важливо переконатися що саме мав на увазі апостол Павло, пишучи про першу людину Адама, та чи насправді текст містить в собі вчення про моногенізм. Хоча, окрім згадано уривку, можна навести ще декілька, які вимагають прийняття полігенізму<sup>368</sup>. Церква ніколи не наголошувала на суворому прийнятті концепції моногенізму як догматичної. Ця тема залишається відкритою як для богословського світу та і для наукового.

Поняття полігенізму богослов розглядає через призму поняття «гомінізації». Тобто ставить запитання, «яка ймовірність того, що в рамках більш широкої популяції попередніх “прегомінідів”, котрі створюють умови для життя, лише двоє, тобто Адам та Єва «прорвуться», щоб стати людьми і продовжуватимуть людський рід?»<sup>369</sup>

Питання лежить у двох площинах: чи можна вважати вчинок однієї людини або пари причиною втрати освячуючої благодаті для всього людства, чи все-таки можемо говорити про первородний гріх як гріх однієї людської спільноти, первісного людства, представника якого можна окреслити як «Адама»?<sup>370</sup> Перш за все, важливо сказати, що провина, яка по суті є суб'єктивною, ніяким чином не можна «передатися» комусь через приналежність до одного людського роду. Це не залежить від того яка саме концепція дотримана: моногеністична чи полігеністична. Богослов ставить запитання з іншої сторони: чи можна говорити про особисту провину, що спричинила нестачу благодаті, а це, у свою чергу, поширюється на групу людей, як біологічну та історичну єдиною одиницею?<sup>371</sup> Від первісного людства гріх

<sup>366</sup> *Monogenism*, 105.

<sup>367</sup> див. RANER K. *Evolution and Original sin // Concilium 26 Articles on Evolution* (1967), 33

<sup>368</sup> Ді 17:25, Євр 2:10-13, 1 Кор 15:22, 1 Кор 15:45-48 / див. детальніше O'Rourke. *Some considerations about polygenism*, 412-416.

<sup>369</sup> RANER. *Evolution and Original sin*, 33.

<sup>370</sup> див. *Evolution and Original sin*, 33.

<sup>371</sup> див. *Evolution and Original sin*, 33.

бере початок як історичний процес: замість того щоб передавати благодать і здатність до близьких стосунків з Богом, людське покоління передає досвіді гріха та зла. Таким чином «у результаті реальної (тобто тілесно-історичної) єдності *humanitas originans* кожна людина з покоління в покоління (не слід розуміти суто біологічно) входить у світ “первородним грішником”»<sup>372</sup>. Це первісне людство створює ситуацію неспасіння, яка є «первородним гріхом», та передуює особистому рішення кожної людини, яка приходить в цей світ. Через гріх, що мав місце на початку, людство не здатне передавати благодать і таким чином виникає загальна гріховність: «Особистий гріх на початку створює ситуацію для всього, чого не повинно бути, і саме з цієї ситуації і супроводжується ця реальність, яку ми називаємо первородним гріхом, сприймаючи цей термін у його правильному значенні»<sup>373</sup>.

Карл Ранер робить висновок, що немає причин для цілковитого відкинення концепції полігенізму в питанні походження первородного гріха, адже вона не вносить жодних догматичних змін до розуміння доктрини. Для окреслення природи первородного гріха не має значення був Адам однією людиною чи представляв спільноту людей. Окрім того, богослов наводить чимало аргументів на захист свої думки, одним з яких є «антропологічний факт», що «людська особа не може існувати як самотня, адже прихід до свободи завжди є соціальним»<sup>374</sup>. З цієї перспективи богослов каже, що первородний гріх має початок в первісному людстві: одному з його представників або в групі людей.

Для пояснення природи первородного гріха Ранер висловлює думку, що: «Бог дає людині освячуючу благодать як засіб оздоровлення не через її приналежність до цієї раси людей, а просто через її посвячення в Ісуса Христа»<sup>375</sup>. Окрім того, це членство в расі «не має (іншої) причинної або посередницької функції для індивіда в отриманні благодаті»<sup>376</sup>. Первісне людство втратило функцію передачі благодаті, оскільки опинилося в ситуації

---

<sup>372</sup> HAAG H. *The original sin discussion 1966 -1971 [PDF]*, 7.

<sup>373</sup> *The sin of Adam*, 9.

<sup>374</sup> MCDERMOTT B. *The Theology of Original sin. Recent developments // Theological Studies* 38 (1977), 6.

<sup>375</sup> *Monogenism*, 107.

<sup>376</sup> *Monogenism*, 107.

свободи позначеній гріхом. Відсутність освячуючої благодаті є станом провини, оскільки існує всупереч Божій волі. Тому для розуміння цієї ситуації не важливо чи вона була спричинена однією людиною чи багатьма.

### **3.3. Порівняльний аналіз пропозицій Піта Шоненберга та Карла Ранера щодо реінтерпретації традиційного вчення Католицької Церкви про первородний гріх**

Підсумовуючи цей розділ необхідно виділити спільні та відмінні риси богослов'я Піта Шоненберга та Карла Ранера. Важливість їхніх пропозицій пояснена тим, що серед інших підходів до критики доктрини про первородний гріх, вони не закликають відмовитись від вчення як такого, але пропонують по-новому подивитися на зміст та характеристики поняття «первородного гріха», при цьому нічого не віднімаючи та не додаючи до офіційного вчення. Їх об'єднує бажання дати католицькому богослов'ю нове дихання, реінтерпретуючи традиційні доктрини. Незважаючи на те, що їхні думки неодноразово піддавалися критиці, їхній вплив помітний не лише в локальному контексті, а й набагато ширшому та важливому для подальшого розвитку Церкви.

Обидва богослови вийшли з різних богословських середовищ, проте не можна сказати, що представляють власне бачення проблематики кардинально відмінним одне від одного. Окрім того, Піт Шоненберг користується працям німецького колеги, згадуючи у своїх творах<sup>377</sup>.

У богослов'ї Шоненберга прослідковується важливість біблійної екзегези. Богослов значну частину своєї праці, що стосується первородного гріха, відводить саме на те, щоб правильно пояснити біблійну основу традиційної католицької доктрини, а саме Бут 3 та Рим 5:12. Окрім того черпає з богословської думки П'єра Тейяра де Шардена. Головним завданням

---

<sup>377</sup> див. *Nouvelle théologie - new theology : inheritor of modernism, precursor of Vatican*, 134. (Здебільшого в питаннях, що стосуються еволюції).



Шоненбрега є показати причинно-наслідкові зв'язки, пояснити походження ситуації «гріха світу» в якій знаходиться людина.

Що стосується німецького єзуїта Карла Ранера, то чітко помітно вплив філософії, зокрема М. Гайдегера та І. Канта. Ранні дослідження богослова про отців-містиків вочевидь так само позначились на його творчості. Роботи Ранера охоплюють найважливіші теми богослов'я: Трійця, Церква, таїнства, проте, окрім того, важливе місце він відводить темі благодаті<sup>378</sup>. Він глибоко переосмислює віру в Бога, зв'язок людини з Творцем. Це дозволяє зробити висновок, що «духовність – не просто тема його творів, а радше основа всього, про що він пише»<sup>379</sup>.

Пропозиція Шоненберга, власне, відрізняється розумінням самого гріхопадіння не як трагічної події, що мала місце в часі, а гріхами всього людства, вчиненими протягом життя кожної особи із людської спільноти, що становить єдність<sup>380</sup>. Перебування кожної людини у світі вже позначено первородним гріхом та передує будь-якому прояву її свободи. Шоненберг називає таку ситуацію позбавленою благодаті, це ситуація неспасіння у якій солідарні всі люди. Пропонуючи цю теорію, богослов прагне усунути деякі неточності традиційної доктрини.

Професор Ранер пояснює традиційну доктрину через антропологічну парадигму, пропонуючи ідею первородного людства, де Адам і Єва є символічними образами. Людина має унікальну характеристику – здатність до трансценденції, тобто відкритість до Бога, а первородний гріх є нічим іншим, як нездатність прийняти самодарування Бога, Який хоче їй відкритися та увійти з нею у спілкування.

Для німецького єзуїта біблійна історія походження людства перш за все пояснює ситуацію гріха, в якій ми знаходимось сьогодні та чому людина є саме такою. Окрім того, новаторським в ідеї богослова є право на життя концепції

---

<sup>378</sup> див. LENNAN. *Karl Rahner: Theologian of Grace*, 1.

<sup>379</sup> *Karl Rahner: Theologian of Grace*, 1.

<sup>380</sup> CONNOR. *Original Sin. Contemporary approaches*, 229.

полігенізму, таким чином богослов стверджує, що «Адама» та «Єву» можна розуміти як одну пару, так і як «первісне людство».

Піт Шоненберг, як і Карл Ранер, говорять про «ситуацію» гріха в якій знаходиться все людство. Такий стан унеможлиблює тісне спілкування з Богом та є перешкодою до життя у благодаті. У розумінні Шоненберга благодать, яку ми отримуємо в історії спасіння, походить від Христа, але «завжди пов'язана з людським посередництвом»<sup>381</sup>. А відтак це означає, що «відмова людиною від тієї благодаті, що є гріхом, також впливає на ближнього та певним чином приводить в ситуацію відсутності благодаті»<sup>382</sup>. Для Карла Ранера благодать є самим Богом, а вочленення Ісуса Христа є центром самодарування Бога. Відсутність такого освячуючого самодарування, що характерно для нащадків Адама, створює ситуацію «того- чого - повинно – було - бути».

Для Шоненберга Адам є корпоративною особистістю, що представляє весь людський рід<sup>383</sup>. Карл Ранер, у світлі концепції полігенізму, трактує особу першого людини як людство в його єдності, припускаючи, що Адама і Єву можна окреслити як пару, але також і як спільноту осіб. Таким чином німецький богослов робить акцент на дослідженні еволюційного походження людини, що не зовсім узгоджувалося з церковним вченням.

Богослови акцентують увагу на важливості традиційного вчення про первородний гріх, однак, у світлі висновків екзегетичних досліджень, не приймають Августинівську доктрину в питанні, що стосується характеру провини за гріха Адама.

Обидві теорії залишаються по собі багато запитань для подальших дискусій. Відтак, необхідно взяти до уваги важливість знань про людину досягнутих за допомогою інших наук, таких як психологія, соціологія та палеонтологія, що могло б розширити поле для подальших досліджень.

---

<sup>381</sup> *Man and Sin*, 119.

<sup>382</sup> Там само.

<sup>383</sup> PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA «*Sul Carattere storico del primi tre capitoli della Genesi*» // Документ Папської біблійної комісії 1909 року щодо питання походження прародичів, як частина відповіді на вісім запитань про історичний характер перших трьох глав книги Буття.

## ВИСНОВОК

У час, коли людство порушує багато важливих питань, особливо гостро відчувається необхідність дати на них відповідь. Завданням Церкви є «розпізнавання знаків часу»<sup>384</sup> та активна комунікація із світом. Викривлене розуміння свободи провокує ситуацію всездозволеності, а межі між тим, що добре, а що зле, стираються. Здається, що сучасна людина, подібно до Адама, прагне отримати цілковиту автономію від Бога, яка, однак, є так само хибною. Врешті-решт, не знайшовши виходу, людина усвідомлює, що не здатна сповнити свою мету поза Богом<sup>385</sup>. Проте, звертаючись до свого сумління, вона завжди може віднайти внутрішній стержень, що триматиме її на дорозі добра. Як стверджує догматична конституція, «гріх є раною, що призводить до заперечення Бога – атеїзму»<sup>386</sup>.

Вплив антропологічного вчення Карла Ранера особливо помітний в документах Другого Ватиканського собору. Погляд на людину, яка є трансцендентною та здатною пізнати Бога та прийняти Його самодарування, є найбільшим виявом антропологічного повороту ХХ ст.

Для Ранера гріх є глибокою внутрішньою реальністю, що не дозволяє людині увійти в тісне спілкування з Богом. Це є абсолютне «ні» на запрошення Бога до життя з Ним. Карл Ранер відкриває нові перспективи для дослідження, як з боку богослов'я та біблійної екзегези, так і зі сторони сучасної науки, щодо походження людини. Оскільки метою моногенізму є довести єдність людського роду, це дозволяє стверджувати про спільність усіх людей в гріху Адама. Концепція полігенізму, як одна з можливих відповідей на питання про походження людства та спільності в гріху, допомагає Церкві переосмислити своє бачення відповідно до потреб часу та не суперечить традиції. Відтак, людина, яка наділена свобідною волею, може розглядатися як результат

---

<sup>384</sup> II Ватиканський собор, Догматична Конституція про Церкву в сучасному світі «*Gaudium et Spes*». Львів 2014, п.4.

<sup>385</sup> «*Gaudium et Spes*», п. 13.

<sup>386</sup> «*Gaudium et Spes*», п. 20.

процесу гомінізації. Варто зазначити, що праця Ранера про гомінізацію як богословську проблему, має велику цінність не тільки для його власної творчої спадщини, а й для всього католицького богослов'я.

Щодо традиційної доктрини, богослов спирається на екзегетичні дослідження ХХ ст., що доводять невідповідність перекладів – того, на якому Августин будує свою доктрину, та грецького оригіналу. В богослов'ї Ранера чітко відслідковується акцент на антропологічному аспекті. Він припускає, що первородний гріх, незважаючи на важливість в традиції Церкви загалом, може бути тільки питанням до свободи людини. Богослов критикує Тридентійську доктрину, стверджуючи що представлений нею аспект, що стосується характеру провини, не має нічого спільного з християнською вірою, адже не відповідає її головним засадам. Таку думку можна вважати доволі сміливою, навіть якщо мова йде про час, так званого, «оновлення» Церкви. Деякі богословські ідеї самого Ранера часто піддавалися критиці, зокрема з боку інших колег. Та, попри це, Карл Ранер залишається одним із найвпливовіших богословів та своїм вагомим внесок в розвиток католицького богослов'я створив сприятливе середовище для подальших досліджень.

Для Піта Шоненберга апеляція до неправильно перекладу Рим 5:12 є основним аргументом, чому Августинівська доктрина не є достовірною, відповідно, немає підстав стверджувати, що провини Адама є особистою для кожної людини. Основою для богословської теорії голландського богослова є Святе Письмо: окрім основних уривків Бут 3 та Рим 5:12, які він глибоко аналізує, важливим є і Йо 1:29, звідки бере центральний термін «гріх світу». Людина, яка є глибоко поділеною сама в собі, народжуючись, приходить у світ позначений гріхом. Вона починає свій шлях, співіснуючи в «ситуації» неспасіння. Людина самостійно відмовляється від Любові, чим позбавляє себе життя з Богом. Гріховними діями вона робить власний внесок в «ситуацію». Якщо розуміння солідарності в Августина радикальне, з огляду на те, що всі люди згрішили, адже були «в Адамі», то для Шоненберга солідарність полягає у впливах, які переходять від однієї людини до іншої, формуючи таку ситуацію.

Це означає, що свободні дії однієї людини, так чи інакше, впливають на іншу, та можуть стати поштовхом до відповідної реакції з її сторони.

Незважаючи на те, що творчість голландського єзуїта дуже часто неоднозначно сприймалася в богословському світі та піддавалася критиці, його новаторський підхід зробив чималий внесок до переосмислення доктрини про первородний гріх Католицькою Церквою у XX ст.

Досвід, який переживає кожна людина, починаючи з першого дня свого життя, вказує їй на важливість відповідальності за власну історію, що, поряд з іншими, становить цілу історію людства, в якій ми відчуваємо пов'язаними одне з одним. Діяльність кожного у світі, ставлення до себе та іншого, створює сьогоднішнє. Воно позначено наслідками першого гріха, проте має в собі глибоку християнську надію. Важливістю доктрини первородного гріха є те, що її переосмислення, повертає людство до проблеми зла, причини його панування, що змушує зупинитися та пошукати їх в собі.

Очевидно, що жоден з богословів не претендує на беззастережне ставлення до своїх теорій, адже представляють їх виключно як одну з можливостей. Вони ставлять перед собою мету наблизити офіційну позицію Церкви до запитів людини в сучасному світі.

Ця робота не є вичерпною відповіддю, а тому створює можливості для подальших досліджень. Ймовірним напрямком подальшого аналізу може стати докладніше вивчення поняття гріха з точки зору психології та соціології. Поряд з цим, також важливо взяти до уваги досягнення сучасної науки в питаннях походження людини. Окрім цього, існує перспектива для пасторального богослов'я, зокрема глибше вивчення питання сповіді, на основі якого люди зможуть сформулювати правильне уявлення про природу гріха та відповідальність за нього.

Підсумовуючи, також варто наголосити, що пропозиції Піта Шоненберга та Карла Ранера стали вагомим внеском до оновлення католицької доктрини, хоч і приймалися з обережністю. Їхні думки можна відчитати в Катехизмі Католицької Церкви, де поняття «гріх світу» розуміється як стан гріховності,

спричинений наслідками первородного гріха та всіма особистими гріхами людей, що становить трагічну ситуацію:

Наслідки первородного гріха та всіх особистих гріхів людей спричиняють у світі, узятому як одне ціле, стан гріховності, який може бути визначений словами Святого Івана як «гріх світу» (Ів. 1,29), Цей вираз окреслює також негативний вплив, що його мають на людей суспільні умови та суспільні структури, які є плодом людських гріхів [...] Ця трагічна ситуація у світі, який увесь «лежить у Лихому» (1 Ів. 5,19; Пор. 1 Пт. 5, 8.), перетворює життя людини в боротьбу [...]<sup>387</sup>.

---

<sup>387</sup> див. детальніше Синод Української греко-католицької Церкви. *Катехизм Католицької Церкви*. Львів 2002, пп. 408- 409.

# СПИСОК ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ

## Основні джерела

1. АВРЕЛІЙ АВГУСТИН. *Енхирідіон Лаврентію про віру, наділю та любов* / ред. Святійший Патріарх Філарет. Київ 2015. // Aurelius Augustinus. *Enchiridion ad Laurentium de fide et spe et caritate*, 26 // ред. Evans M. Corpus Christianorum 46. Brepols 1969.
2. АВРЕЛІЙ АВГУСТИН. *Про різні питання до Симпліціана в двох книгах* / ред. Святійший Патріарх Філарет. Київ 2016. // ред. Mutzennbecher A. Sancti Aurelii Augustini. *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*. Corpus Christianorum 44. Brespol 1970.
3. РАНЕР К. *Основание веры. Введение в христианское богословие. Карл Ранер о Боге и человеке* / перекл. Витковский В. Москва 2006.
4. ФОМА АКВИНСКИЙ. *Сумма теологии, II-I* / перекл. з лат. Апполонова А. Москва 2016.
5. *Evolution* // RAHNER K. (ред). *Sacramentum Mundi: An Encyclopedia of Theology*. Т. II. New York 1968, 283 – 297.
6. *Monogenism* // RAHNER K. (ред). *Sacramentum Mundi: An Encyclopedia of Theology*. Т. IV. New York 1969, 105 – 107.
7. *Original Sin* // RAHNER K. (ред). *Sacramentum Mundi: An Encyclopedia of Theology*. Т. IV. New York 1969, 328 – 334.
8. RAHNER K. *Evolution and Original sin // Concilium 26 Articles on Evolution* (1967).
9. RAHNER K. *Homanisation: The Evolutionary Origin of Man as a Theological Problem*. New York 1965.
10. RAHNER K. *The sin of Adam* // *Theological Investigations* Т. XI. Частина 3. *Confrontations I* / перекл. Bourke D. London 1974.
11. RAHNER K. *The Theological concept of concupiscence; Concerning the Relationship Between Nature and Grace* // *Theological Investigation*, T.I God, Christ, Mary and Grace/ перекл. Ernst C. London 1961.

12. SCHOONENBERG P. *God`s World in the Making*. Dublin-Sydney 1965.
13. SCHOONENBERG P. *L`uomo nel peccato* // Feiner J. – Lohrer M. (ред). *Mysterium Salutis: nuovo corso di dogmatica come teologia della storia della salvezza*. Vol. 4. Brescia 1970.
14. SCHOONENBERG P. *Man and Sin: A theological View*. Notre Dame 1966.

### Додаткова література

1. II ВАТИКАНСЬКИЙ СОБОР, Догматична Конституція про Церкву в сучасному світі «*Gaudium et Spes*» // *Документи Другого Ватиканського Собору (1962-1965): конституції, декрети, декларації*. Львів 2014, pp.4 – 20.
2. ГУАРДИНИ Р. *Господь*. Брюссель 1995.
3. ДЮМУЛЕН П. (ред.) *Християнское вероучение. Догматические тексты учительства Церкви III – XX вв.* Санкт-Петербург 2002.
4. СИНОД УКРАЇНСЬКОЇ ГРЕКО-КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ. *Катехизм Католицької Церкви*. Львів 2002, pp. 408-409.
5. ХРОМЕЦ И. *Введение в антропологию Карла Ранера*. Киев 2014.
6. ALSZEGHY Z. AND FLICK M. *Il peccato originale in prospettiva personalistica* // *Gregorianum* 46 (1965).
7. COLOMBO G. *Tesi sul peccato originale* // *Teologia* 15 (1990), 264.
8. CONNOR J. *Original Sin. Contemporary approaches*. Baltimore, 1968.
9. COUENHOVEN J. *Augustine* // *T&T Clark Companion to the Doctrine of Sin*. London 2016.
10. D`LIMA E. *The Understanding of Sin and Its Function in the Theology of Karl Rahner* // *Janapeeda*, Vol.11 n.2 (2008).
11. DECLAN M. – HINES M. E. (ред.). *The Cambridge Companion to Karl Rahner*. Cambridge 2005.
12. DURABLE A.- M. *Il peccato originale. Prospettive teologiche*. Bologna 1984.
13. DYCH V. W. *Karl Rahner*. New York 1992.
14. FLICK M. *Il dogma del peccato originale nell`a riflessione teologica* [PDF].



15. FLICK M. *Peccato originale ed evoluzionismo* // *Gregorianum* Vol. 47, No. 2 (1966), 20-21.
16. FLYNN G. – MURRAY P. *Ressourcement: A movement for Renewal in Twentieth – Century Catholic theology*. Oxford 2011.
17. HAAG H. *The original sin discussion 1966 -1971 [PDF]*.
18. HIGHFIELD R. *The Freedom to say “No” Karl Rahner`s doctrine of sin* // *Theological Studies* 56 (1995), 1 – 2.
19. HINSDALE M. – OKEY S. (ред) *Handbook of Theological Anthropology*. London 2021.
20. KELLY P. *Ressourcement Theology: A Sourcebook*. London 2021.
21. LOSINGER A. *The Anthropological Turn: The Human Orientation of the Theology of Karl Rahner*. New York, 2000.
22. LYONNET S. *Augustin et Rm 5,12 avant la controverse pelagienne [PDF]*. Roma, 1967.
23. MCDERMOTT B. *The Theology of Original sin. Recent developments*. Massachusetts // *Theological Studies* 38 (1977).
24. METTEPENNINGEN J. *Nouvelle théologie - new theology: inheritor of modernism, precursor of Vatican II*. London; New York 2010.
25. O`MEARA T. *God in the World: A Guide to Karl Rahner`s Theology*. Minnesota 2007.
26. O`ROURKE J. *Some considerations about polygenism* // *Theological Studies* Vol. 26 (1965), 407 – 416.
27. PADOVANO E. *Original Sin and Christian Anthropology*. New Jersey 2012.
28. Pope Pius XII. *The Encyclical «Humani generis»: with a commentary* // COTTER A. (ред.). Weston 1951.
29. QUINN P. L. *Sin and Original Sin* // *A Companion to Philosophy of Religion* (1997).
30. SCHAFF P (РЕД). *St. Augustin: Anti – Pelagian Writings: Nicene and Post-nicene fathers of the Christian Church Vol. 5* New York 1886.

- 
31. WILEY T. *Original Sin: Origins, Developments, Contemporary Meanings*. NJ 2002.
  32. YARHOLD E. *The Theology of Original Sin*. Wisconsin 1971.