

Свобода, вина и прощение в трансцендентально-антропологической теологии Карла Ранера

30 июня 2010 г.

[Хромец \(Рождественская\) Ирина Сергеевна](#)

Проблема свободы издавна волновала многих мыслителей человечества. Способность к учреждению необходимого, постоянного, того, что может лежать в основании человеческого бытия – не это ли свобода? Автор статьи Хромец Ирина Сергеевна сосредоточивает внимание на том, какими предстают понятия свободы, вины, греха, ответственности, спасения у Карла Ранера, и раскрывает то новое, что внес немецкий теолог в классическое теологическое понимание этих явлений.

Общая этическая позиция одного из наиболее известных немецких католических теологов XX века Карла Ранера определяется исследователями как *теория фундаментального выбора*. Её суть заключается в том, что человек с самого рождения каждым поступком и своим существованием вообще делает вполне определённый выбор, который заключается в том, говорит ли он Богу «да» или «нет». Этот выбор, который должен быть абсолютно сознательным, необходимо подразумевает ответственность человека. Однако, несмотря на привычность этических категорий, употребляемых К. Ранером, его учение о свободе, грехе, прощении, ответственности нельзя определить в традиционную этику. К. Ранер принимает критику онтологической, предпринятую М. Хайдеггером, и обращается главным образом к анализу экзистенциального, не отказываясь, впрочем, полностью от категориального. В этом смысле теологию К. Ранера зачастую определяют как фундаментальную теологию, по аналогии с фундаментальной онтологией М. Хайдеггера. Напомним, что М. Хайдеггер подчеркивал отсутствие этики в его концепции, рассматривая столь явно этические категории как совесть, вина, свобода и т.п. в экзистенциально-онтологическом ключе, и можно сказать, что как философ К. Ранер близок к именно такому пониманию этих феноменов, соединяя это понимание с традиционной теологической точкой зрения. Однако вопрос о сходстве систем М. Хайдеггера и К. Ранера хотя и представляет несомненный интерес, не является предметом нашего исследования, посему нашей задачей в данной статье является рассмотрение человека в наиболее собственном проявлении, в свободе, свободном выборе. При этом нам представляется особенно важным показать, что нового вносит К. Ранер в классическое теологическое понимание свободы, вины, греха, ответственности, возможности прощения и др., используя экзистенциальный подход.

Для того чтобы понять суть его этики и её связь с антропологией, мы обратимся к следующим проблемам: 1. понятие трансцендентальной свободы у К. Ранера, её отличие от свободы опосредованной; 2. возможность свободного «да» и «нет» Богу; 3. понятие греха, анализ Ранеровского понятия греха по аналогии; 4. как возможно прощение.

Проблемы свободы, греха, вины, прощения рассматриваются К. Ранером в следующих работах: «Достоинство и свобода человека»^[1]; «О тайне человеческой вины и божественного прощения»^[2]; «Происхождение свободы: к христианскому пониманию»^[3]; «К теологии свободы»^[4]; «Вина и прощение»^[5]; «Грех в церкви»^[6]; «Вина — ответственность — наказание в перспективе католической теологии»^[7]; «Наказание грехов»^[8]; «Искушение»^[9]; «Христианское понимание искупления»^[10]; «Грех Адама»^[11]; «Предварительные замечания к проблеме религиозной свободы»^[12]. Из комментаторской литературы стоит отметить статьи следующих авторов: Хайфилд Р., Тэллон Э., Каспер В., Линнан Б., Дент Е., Пэн П., Вандингер Н. Среди исследований, посвящённых проблеме первородного греха у К. Ранера, следует выделить работу Г. Вандельверде «Первородный грех. Два направления в современной римско-католической интерпретации»^[13].

Для К. Ранера человек выступает прежде всего как личность и субъект. Под этим подразумевается, что 1. человек воспринимает себя как вопрошающее существо, обладающее трансцендентальной природой и по природе выходящее за свои пределы, и тем осознающее свою конечность; 2. несмотря на свою незавершённость, он осознаёт себя состоящим в сознательной связи с целым, с бытием; 3. благодаря пунктам 1 и 2 являющийся субъектом в экзистенциальном смысле, субъектом переживания опыта Тайны. Согласно К. Ранеру, свобода является одним из основных экзистенциалов, характеризующих человеческое существо, его способ осмысления Бога, себя и окружающего мира. Свобода есть реальность трансцендентального опыта как априорной открытости субъекта бытию вообще, в котором субъект воспринимает себя как такового и прежде всего как заброшенного в многообразие своего будничного мира. И, по мнению К. Ранера, «там, где субъект опознаёт себя как субъекта, то есть как сущее, исходно обладающее уже неразложимым единством и самоданностью перед лицом Бытия через трансцендентность там, где этот субъект воспринимает своё деяние как субъектное (пусть он и не может таким же образом отрефлексировать его), — там, в основании собственного существования данного человека, воспринимаются в исходном смысле ответственность и свобода»[\[14\]](#).

Итак, мы имеем дело со свободой как реальностью трансцендентального опыта[\[15\]](#), как определяющим условием человеческого существования, относящейся к экзистенции отдельного человека в его уникальности и фактичности.

Однако свобода этим не ограничивается: К. Ранер полагал, что мы не должны смешивать понятие свободы как таковой, в её истоке, и свободы **опосредованной**, т.е. какой она является посредством мира и физической истории. Эти два момента составляют нераздельное единство свободы. Как писал теолог, «трансцендентальная свобода — последнее принятие личностью ответственности за саму себя, не только в познании, то есть не только в качестве самосознания, но и в качестве самостоятельного действия — эта свобода для настоящей антропологии, понимающей человека как конкретного человека, как подлинное единство, не может оставаться скрытой во внутренних помыслах. Свобода также всегда опосредуется конкретной пространственно-временной реальностью, телесностью, историей человека»[\[16\]](#). Однако различие между свободой в её истоке и опосредованной свободой, или, иначе говоря, категориальной объективацией свободы, ведёт к тому, что подлинная свобода остаётся скрытой от самой себя, поскольку она может осмыслять лишь своё конкретное воплощение в мире. «Свобода есть свобода в пространственно-временной истории, — констатирует К. Ранер, — и благодаря ей, именно в этом и именно таким образом будучи свободой субъекта по отношению к самому себе»[\[17\]](#).

Иначе говоря, повседневный выбор, решения, действия могут быть определены как свободные лишь посредством привычных категорий. Человек может не осознавать либо не признавать трансцендентальную свободу, предполагающую осознание человеком своей конечности, своей ограниченности, своей неполноты, и в то же время предлагающую человеку свободное пребывание в благодати, свободное подчинение благу. Ему проще думать о свободе как о возможности постоянного изменения, колебания в соответствии со своими нуждами. Однако такая свобода имеет мало общего с подлинной свободой, с человеческим бытием как таковым, с трансцендентальным опытом человека. «Мы всегда только в известной степени можем сказать, что, поскольку и пока я воспринимаю себя как личность, как субъект, я воспринимаю себя свободным, причём свободным такой свободой, которая в первичном смысле относится не к изолированному отдельному психическому событию, а подразумевает целостный субъект в единстве целостной полноты существования»[\[18\]](#). Важно подчеркнуть, что трансцендентальная свобода не является, по К. Ранеру, нейтральной возможностью, она **необходимо** присутствует в человеческом бытии, однако человек может как принять её, так и бежать от неё, поддаваясь повседневному, не желая признавать себя как субъекта. Следствием того, что человек не понимает, что объектом истинной свободы является он сам, он также не понимает, что все предметы окружающего мира, которые мы познаём при помощи категорий, являются предметом свободы только тогда, когда они способствуют самоосмыслению субъекта. «Свобода обладает — пусть во времени и в истории — единственным, уникальным актом, самореализацией самого субъекта, который должен всегда и везде проходить через предметное, внутримировое и историческое опосредование отдельных поступков, но относится к одному и осуществляет одно: самого субъекта в уникальной целостности его истории»[\[19\]](#).

Может показаться, что свобода у К. Ранера носит авторитарный, обязательный характер. Так, говоря о свободе, он характеризует её как «власть субъекта над собой как единым и целым»[20], что ей «присуща необходимость»[21], как «необратимое»[22] свойство субъектности. К. Ранер утверждает, что «свобода представляет собой не способность снова-пересматривать-заново, но единственную способность к окончательному, способность субъекта, которого эта свобода ведёт к его окончательности и бесповоротности»[23]. Трансцендентальная свобода не может быть охарактеризована как постоянное изменение, поскольку это ведёт к превращению, неустойчивости. Именно поэтому К. Ранер постоянно подчёркивает бытийный характер трансцендентальной свободы: изменчивость присуща внешнему миру, она появляется там, где есть человеческое решение. Способность к учреждению необходимого, постоянного, того, что может лежать в основании человеческого бытия, К. Ранер называет свободой. «Свобода — не то, благодаря чему всё могло измениться, а то, благодаря чему нечто приобретало подлинную значимость и неизбежность»[24]. Для него она «**событие вечности**», постоянного и непреходящего, и именно в испытании многообразия временного человек создаёт событие свободы, образует вечность, которой он является и становится. Для К. Ранера характеристика человека как существа, «обречённого на необходимость», имеет позитивный характер.

Крайне важным для нас является замечание Р. Хайфилда о том, что понятие свободы у К. Ранера тесно связано с понятием бытия: и то, и другое он определяет как бытие-с-собой, иными словами, бытие полноценным субъектом в рассматриваемом нами выше смысле. Другой немецкий исследователь К. Фишер определяет эти отношения так: «Свобода, таким образом, становится другим словом для определения бытия-с-собой Духа как такового»[25]. С этой точки зрения проясняется тезис К. Ранера о том, что постольку, поскольку человек отказывается от собственного подлинного бытия вблизи Бога, он лишается свободы. При этом полностью бытие и свобода реализуются, разумеется, лишь в Боге. В этом смысле можно согласиться с Р. Хайфилдом и Т. Кнобелем, полагающими, что только Бог обладает свободой в подлинном смысле этого слова: «Бог есть то, что он желает, и Бог не есть то, чего он не желает»[26]. Человек же не обладает ни абсолютным бытием, ни абсолютной свободой: его свобода может быть охарактеризована лишь как желание, воление или же частичное совпадение с-самим-собой. При этом, как верно указывает Р. Хайфилд, человеческая свобода представляет собой аналогичный божественной свободе максимум лишь в том случае, если человеческая воля совпадает с волей Бога. По мнению Р. Хайфилда, это свидетельствует о том, что концепт абсолютного «нет» Богу противоречит самой концепции свободы К. Ранера, поскольку «нет» Богу делает невозможным человеческое бытие как бытие-с-собой. Однако, на наш взгляд, Р. Хайфилд не учитывает того, что, говоря «нет» Богу, человек отходит от трансцендентального рассмотрения собственной сущности, концентрируясь лишь на экзистентном, а также того, что К. Ранер указывает на возможность того, что человек может сказать абсолютное «нет» Богу, однако тем не менее существовать благодаря направленному к нему «да».

Таким образом, согласно К. Ранеру, мы должны разделять свободу трансцендентальную и свободу опосредованную. Трансцендентальная свобода определяется как самоактуализация субъекта как целого, возвращение к подлинным истокам своей субъектности и личности. При этом, учитывая аналитику понятий субъекта и личности, предлагаемую К. Ранером, понятно, что речь идёт о свободе априорной, *уже данной*, вне желания человека. Он может лишь принять, либо убежать от неё. Как писал теолог, «там, где свобода правильно понимается, она представляет не возможность делать одно либо другое, но возможность принимать решения, касающиеся себя самого и творить себя самого»[27]. Опосредованная свобода возникает в результате рефлексии о трансцендентальной свободе, стремления подчинить себе окружающий мир, не прочувствовав, но осмыслив его с помощью категорий. Нельзя сказать, что в случае с трансцендентальной свободой речь идёт о некоей авторитарной свободе, которая не является свободой вовсе. Предпринимая экзистенциальную аналитику свободы, выводя её за пределы категориального осмысления, концентрируясь на бытийном содержании свободы, К. Ранер имеет возможность говорить о свободе доэтики как таковой, и, соответственно, к этой свободе мы не можем подходить с позиций принуждения. Это положение необходимо учитывать при нашем дальнейшем анализе этики К. Ранера.

Возможность принятия решения против Бога

Итак, основная сущность свободы, по К. Ранеру, поскольку она помещается на субъективном полюсе человеческого бытия и опыта, а не внутри категориальных данностей, заключается в 1. ответственности субъекта за самого себя, так что свобода относится ко всей целостности человеческого бытия, 2. является свободой окончательности, фундирующей бытие человека. Помимо этих двух пунктов, К. Ранер добавляет следующий: свобода распоряжаться собой есть свобода, выраженная в принятии решения «да» или «нет» по отношению к Богу.

В основании концепта К. Ранера о возможности принятия решения против Бога лежит серьёзное отношение теолога к свободному выбору, который он признаёт за целостностью человеческого бытия. Этот свободный выбор настолько радикален, что даже Бог выступает для человека как объект выбора. Именно в этом выборе, в свободном «да» или «нет» Богу человек определяет собственное бытие, определяет прежде всего сущностно. Именно в этом смысле для К. Ранера горизонт является не только возможностью свободы, но и её предметом.

Без прямой отсылки к свободе мыслитель определял горизонт как бесконечный горизонт человеческого вопрошания, который «отступает тем дальше, чем больше ответов может дать себе человек»^[28]. Именно в этом контексте он говорит о человеке как вопросе, стоящем перед ним самим «без всякого наполнения, но реально и неизбежно»^[29]. Бог не является предметом вопрошания. Он есть необходимое условие существования, то, что существует до сотворённого. В этом смысле вопрос о Боге будет являться логически неверным, предполагающим повторение: Бог необходимо существует как всеобъемлющее, всеохватывающее, и человек, будучи существом трансцендентным, направлен к выходу за пределы, к обращению к этому всеобъемлющему, которое является горизонтом его существования вообще. Только Бог может выступать горизонтом человеческого существования, поскольку *к нему* человек стремился и *от него* получает существование и представление о его возможностях. Горизонт равен границам человека, и именно в этих границах человек способен реализовывать себя. Однако, несмотря на то, что понятия Бог и горизонт не следует разделять по сущностному значению, стоит обратить внимание на то, что именно благодаря горизонту мы способны делать выбор. И если горизонт и Бог сущностно тождественны, то а) он делает возможным выбор; б) сам становится объектом выбора. Таким образом, Бог, с одной стороны, сам присутствует в любом выборе, с другой стороны, остаётся пространство для свободной воли человека.

Поскольку свобода «да» и «нет» по отношению к Богу равноприсуща любому человеческому существу, возникает два вполне правомерных вопроса: одинаково ли свободны «да» и «нет» Богу, и являются ли они равнозначными по сущности? Разделение этих двух вопросов принципиально важно для этики К. Ранера, поскольку в её основание теолог кладёт два элемента, которые не могут быть сведены друг к другу: с одной стороны, любое человеческое действие имеет абсолютное происхождение от Бога, с другой стороны, человек обладает независимой свободой.

Для К. Ранера «да» и «нет» являются возможностями свободы, данной посредством сверхъестественного экзистенциала, и напрямую касаются всего человека. В «Основаниях христианской веры» он писал: «В наших рассуждениях о сущности субъектной свободы важно понять, что свобода распоряжаться собой есть свобода по отношению к субъекту как к целостному, свобода окончательности и свобода, осуществляемая в *свободном абсолютном «да» или «нет»* (*курсив авт.* — И.С.) по отношению к трансцендентному «Куда» и «Откуда», которые мы называем «Богом»»^[30]. Таким образом, позиция К. Ранера — да, они одинаково свободны. Однако одинаково свободны в том смысле, насколько они являются характеристикой выбора, а не самим выбором. Иначе говоря, «да» и «нет» равно возможны как ответ человека на предлагаемые события в мире, к которым он должен выразить своё отношение, но, забегая вперёд, не равноценны. Именно своими поступками, и прежде всего по отношению к ближним, человек говорит Богу «да» или «нет». При этом не стоит понимать решение «да» или «нет» как относящееся лишь к миру и другим людям. Как писал К. Ранер, «человек как свободное существо *может* (*курсив авт.* — И.С.) отрицать себя самого, так чтобы совершенно реально сказать «нет» Богу, причём самому Богу, а не просто какому-то искажённому или детскому представлению о Боге»^[31].

Здесь мы сталкиваемся со следующей проблемой. Если мы признаём, что «да» и «нет» одинаково свободны, есть соблазн сказать, что они равноценны, равнозначны, что они являются просто двумя выборами, и человек волен сделать свой собственный выбор и жить как с Богом, так и без него. Но

если жизнь с Богом равна жизни без Бога, тогда стирается всякое различие между раем и адом. Человек не может без Бога прийти к наилучшему самоисполнению, поскольку отказом он пренебрегает своей тварной природой, не признаёт зависимость твари от Бога. Для католического теолога мысль о том, что может быть второй конец человеческого бытия, а именно: бытие без Бога, бытие как собственное человека, им создаваемое, им проживаемое без божественного участия, является абсурдной. И для К. Ранера не подлежит сомнению, что ни в коем случае нельзя воспринимать «нет», которое свобода говорит Богу, как экзистенциально-онтологически равноправное «да». Согласно К. Ранеру, лишь трансцендентально необходимое «да» Богу, обращённое к нему в трансценденции, делает возможным «нет». ««Нет» — одна из возможностей свободы, но эта возможность всегда есть одновременно и неудача, ошибка, преткновение, некое отрицание и отмена самого себя»^[32]. К. Ранер полагал, что, говоря «нет» Богу, человек ставит абсолютно категориальную цель в свободе, однако пренебрегает всем остальным, тем, что мы можем назвать онтологически важным. Человек провозглашает абсолютную категориальную свободу воли, которая не соотносена с тем самым синтезом исходной свободы и принятой необходимости. Иными словами, человек, концентрирующийся на повседневных решениях, понимающий свободу как способность каждый раз поступать так, как ему хочется, и, соответственно, полагающийся на самого себя источником решений, событий и ситуаций, никоим образом не соотносит себя с тем, что его трансцендентальная природа, по К. Ранеру, направлена к прислушиванию к Слову Бога, к Его самообщению. Он говорит «нет» трансцендентальному горизонту его свободы, поскольку не желает признавать себя зависимым от Тайны, находящимся в «подчинении», определяемым. Однако такая установка как раз и свидетельствует о том, что он мыслит категориально, в рамках понятий принуждения, долга, в рамках своего «нет», и не способен выйти за их пределы.

Кроме того, нельзя не отметить, что для К. Ранера лишь бытие христианином является полноценным исполнением человеческого бытия. Следовательно, человек, говорящий Богу «нет», делает это свободно, но его бытие от этого не обретает полноценность, которой обладает бытие христианина. Для К. Ранера этот выбор ущербен, недостаточен, он не является фундаментальным, поскольку не приводит к целостному осуществлению самой человеческой экзистенции. Представляется возможным утверждать, что неполнота бытия человека в его отдалении от Бога соотносится с темой характеристики зла, как обладающего меньшим бытием. Эта позиция К. Ранера, на наш взгляд, свидетельствует о том, что К. Ранер, ограничивая возможности человека в оценке совершаемого, полагался на спасительную волю Бога, на его любовь. Любое зло Бог может обратить во благо, однако человек не может даже утверждать, что совершённое им было действительно злом. Он может знать лишь то, что он мог совершить зло, что он имплицитно виновен.

В известных нам источниках К. Ранер нигде не обращается к проблеме предопределения в прямом смысле этого слова. Однако же он нигде и не проясняет, каким образом человек оказывается склонен к «да» или «нет» Богу, является ли это чистой случайностью, или же есть всё же некоторые обуславливающие факторы. На наш взгляд, это происходит потому, что понятие предопределения ограничивает сферу разговора о свободе человека нравственностью, в то время как теолог акцентирует внимание на до-моральном, до-нравственном, экзистенциальном состоянии человека. В то же время можно сказать, что Бог, по К. Ранеру, предопределил человека к свободе, к его выбору, и за этим предопределением следует свобода воли и свобода выбора, которая и является свидетельством занимаемого отношения человека к Богу. Для К. Ранера человек сам является причиной своего состояния. Он отрицает наличие злого рока, равно как нельзя сказать, что Бог указывает человеку, как правильно ему поступать. Человек обладает знанием примера подлинно христианской жизни и может ему следовать. Однако это является предметом его собственного выбора, а не принуждением Бога.

Понятия вины и греха

Рассмотренные нами нюансы имеют прямое отношение к понятиям греха, вины и связанным с ними понятиям прощения, искупления и т.п. Самое общее и самое распространённое определение греха, принадлежащее К. Ранеру, заключается в том, что грех есть определённое ответственное «нет» Богу. Определение вполне простое и легко схватываемое в своей сути, однако, на наш взгляд, всё же требует более пристального изучения. Прежде всего, мы рассмотрим понятие вины, а также её

экзистенциальные следствия. Затем обратимся к проблеме первородного греха, которая получает у К. Ранера не вполне традиционное толкование. И, наконец, определим, как же возможно спасение, если все вышеизложенные проблемы решаются теологом с позитивно экзистенциальной позиции.

Несомненно, концепт вины, предлагаемый К. Ранером, находится под глубоким влиянием понимания вины М. Хайдеггером, и, на наш взгляд, для более глубокого понимания стоит сравнить эти две интерпретации. Целью этого сопоставления является не демонстрация заимствований К. Ранера у М. Хайдеггера, поскольку в некоторых моментах они принципиально различны как минимум потому, что М. Хайдеггер не является религиозным мыслителем, но исключительно прояснение мысли самого К. Ранера, который, будучи вынужденным лавировать между теологией и экзистенциальной антропологией, не всегда выражается ясно. Это связано, на наш взгляд, с тем, что К. Ранеру приходится говорить о моральных понятиях в условиях, когда религиозная мораль подверглась массовой критике (прежде всего, конечно же, это Ф. Ницше и З. Фрейд), но в то же время проблема нравственности человека не потеряла своей актуальности и требует лишь более глубоких решений. Кроме того, не стоит забывать, что если мы говорим о вине, то, поскольку мы имеем дело с антропологией католического теолога, речь идёт прежде всего о спасении, о прощении вины, и за экзистенциальными рассуждениями не терять эту отправную точку самого К. Ранера.

Итак, вкратце суть воззрений М. Хайдеггера относительно виновности человека заключается в следующем. Когда М. Хайдеггер говорит о подлинности бытия, о максимальном само-исполнении экзистенции, он говорит также и о том, что человеку свойственно отказываться от подлинности бытия, снова и снова «падать» в мир, в повседневное озабочение. Однако М. Хайдеггер полагал, есть нечто, что напоминает человеку о его истоке, и этим нечто являются ужас и связанные с ним концепты смерти и совести. М. Хайдеггер полагал, что человек, прислушиваясь к собственной совести, которая вызывает к полноте бытия, самоосуществления, ощущает себя виновным, поскольку его бытие характеризуется постоянной бытийной нехваткой, недостаточностью и обретает целостность лишь в смерти как окончании, прекращении бытия. Человек, находящийся в мире, постоянно отвлекающийся на повседневное от подлинно своего способа быть необходимо в этом виновен, и эта виновность не есть характеристика человеческого существования, но оно самое есть существование: «Это сущее не обязательно впервые через промахи или упущения нагружает себя «виной», ему надо лишь «виновным» — в качестве какого оно есть — *собственно быть* (курсив авт. — И.С.)»^[33]. М. Хайдеггер говорит о зове совести как о «готовности стать призванным»^[34], как о вызывающем к человеку из недр его бытия к его подлинно своей способности быть-виновным. При этом для него понимать призыв означает хотеть-иметь-совесть, волю к имени совести, поскольку именно признавая себя виновным, прислушиваясь к зову совести, человек способен поступать в себе из своей способности быть, и именно это делает возможным ответственность человека. При этом, подчёркивает М. Хайдеггер, всякое действие фактично необходимо бессовестно, поскольку оно в самом своём основании виновно, и под волей-иметь-совесть понимается способность человека к принятию на себя «сущностной бессовестности, лишь внутри которой имеет место экзистенциальная возможность *быть* (курсив авт. — И.С.) «добрым»»^[35].

В случае с К. Ранером мы имеем весьма схожую картину. Человек, полагал теолог, совсем забыл о том, что он существует благодаря доброй любящей воле Бога, впадая в различные грехи, пренебрегая Богом как невидимым глазами, понимая вину как некоторую собственную ущербность, нищету, абсурдность человеческого существования. Ему не приходит в голову, отмечает К. Ранер, задуматься о том, что в происходящем в мире виновен прежде всего сам человек. Вместо этого он предпочитает винить во всём Бога и предавать его забвению как неявное, неясное и бездейственное. В действительности же человек должен помнить о том, «что он стоит перед Богом под бременем вины, которое не может с себя снять, что он достоин проклятия, но благодаря нежданному чуду божественного оправдательного приговора, одною только благодатью Божией он тем не менее спасён и принят Богом»^[36]. И если перед М. Хайдеггером, вследствие отсутствия учения о будущей жизни, стоит, в определённом смысле, проблема того, каким образом аргументировать смерть как максимальное исполнение человеческого существования, то для К. Ранера это проблемой являться не может, поскольку это положение лежит в основании христианской веры вообще. У М. Хайдеггера именно совесть вызывает к человеку, сообщая, что он фундаментально виновен в забвении подлинно своего бытия, а у К. Ранера к человеку вызывает Бог, предлагает человеку бытие-с-Ним посредством само-сообщения как подлинно собственной способности быть. В отношении же совести К. Ранер согласен с Католической Церковью: «Совесть — самое потаённое ядро человека, его святая святых,

где он остаётся наедине с Богом, Чей голос звучит во глубине его души»[37]. Прислушиваясь к само-сообщению Бога, человек необходимо понимает, что он перед ним фундаментально виновен, поскольку его человеческая природа склонна в большей степени к забвению, а забвение влечёт за собой непонимание и ошибки. Человек, какую бы праведную (с человеческой точки зрения) жизнь он ни вёл, никогда не может быть уверен, что он действительно безгрешен. В этом смысле для К. Ранера личная вина человека заключается в том, что он со всей ответственностью может сказать Богу «нет», может отвергнуть его само-предложение, отказываясь тем самым от всего того, что может дать ему понимание подлинной жизни. Человек должен принять на себя собственную виновность, собственную бессовестность, поскольку именно это сообщает ценность его действиям и помыслам. Только признавая себя виновным перед Богом, человек может прислушиваться к само-сообщению Бога, поскольку именно благодаря ему возможно прощение грехов и спасение. И поскольку решение о Боге, о «да» или «нет» является подлинно своим свободным решением, решением человека как личности, оно предполагало ответственность. Если человек виновен в отношении своего собственного существования таким образом, что он не принимает бытие с Богом как своё подлинное, наказание может быть исключительно в этой плоскости: человек «закрывает» своё одиночество, пребывает в постоянном изменении, сомнении, концентрируется на конечном, повседневном и тем самым не достигает полноты бытия. Таким образом, вину можно определить как наличие *возможности* выбора, свободу человека в трансцендентальном смысле. В качестве аналогии можно привести рассуждения С. Кьеркегора о том, что когда человек находится на стадии невинности, он не знает, что такое выбор, он не принимает решение, он не несёт за него ответственности, и, соответственно, не выбирает[38].

Другими словами, понятие вины К. Ранера мы не должны рассматривать в этическом, но в большей степени в экзистенциальном смысле, как определение своего места по отношению к Богу. Фундаментальный выбор, отказ или принятие определяют человеческое существование, а существование, в свою очередь, определяет воздаяние. Учитывая, что человек живущий принадлежит в том числе истории, событиям, взаимодействию с другими, можно выделить два аспекта понимания вины. Первый связан с историей: человек виновен, поскольку он несовершенен, он постоянно сомневается, он то прислушивается, то не прислушивается к божественному само-сообщению, ставя порой мирские цели впереди духовных, ставя самого себя впереди Бога и ближнего. Более фундаментальный аспект вины исходит из первого: вина для К. Ранера это прежде всего отказ от полноты христианской жизни, умаление человека, а не этическая категория в привычном смысле этого слова. Виновность — экзистенциальная характеристика человека. Теолог писал: «Если эта личная вина в начале человеческой истории есть «нет» абсолютному само-предложению Бога для абсолютного самосообщения его божественной жизни, в таком случае последствия определённости нашей ситуации виной иные, чем если бы это было свободное «нет» лишь по отношению к одному божественному закону, пусть даже находящемуся в горизонте самого Бога»[39]. Для более полного понимания вышеизложенного нам необходимо также рассмотреть понятие греха.

В работе «Вина и её прощение» К. Ранер разрабатывает концепцию греха по аналогии. Теолог полагал, что не каждый грех может быть назван грехом в подлинном смысле этого слова, что те грехи, которые не относятся к подлинной субъективности человека, которые не являются его личностным решением, должны определяться как грехи по аналогии. К таким грехам относятся: прощаемый грех (в отличие от смертного), первородный грех и *concupiscentia* (влечение).

Для того чтобы прояснить, в чём заключается разница между грехом в строгом смысле слова и грехом по аналогии, К. Ранер определяет человеческое существование как «процесс перехода от «исходного» человека, не принимавшего трансцендентального решения о Боге, в «посредническую реальность» к «окончательному» человеку»[40]. Выше мы уже говорили о том, что человек несёт ответственность прежде всего в том случае, если он самостоятельно, осознанно принял решение сказать «да» или «нет» Богу. Если человек не принял ещё решение или, забегая вперёд, может быть охарактеризован как анонимный христианин, он является «исходным человеком», тем, который ещё не знает, и, следовательно, не может быть осуждён со всей строгостью. Посредническая реальность является исторической реальностью, реальностью нашего мира, с его временностью, пространственностью, историчностью, и именно к нему относятся вышеперечисленные грехи по аналогии. Человек в мире обусловлен чужой виной, необходимо греховен, однако именно в мире через любовь к ближнему и, соответственно, Богу он может осуществлять своё подлинное бытие — бытие рядом с Богом, прислушиваясь к Богу. И здесь уже мы имеем дело с решением,

определяющим «окончательного» человека. К. Ранер подчёркивает, что речь идёт о *сейчас* человека, о его нахождении между двумя возможностями, он может выбрать лишь одну, он находится в процессе решения о своём бытии, однако отдельному человеку не может быть сообщено, какой фактический исход будет иметь эта его индивидуальная история или история всего человечества. Человек никогда не может быть уверен в собственной безгрешности. Но «нет» Богу замыкает одиночество человека, он остаётся один на один с самим собой. К. Ранер писал: «В радикальной, экзистенциальной уникальности, какую человек собой представляет, он должен считаться с тем, что эта тайна зла в нём есть не просто возможность, но что она становится и реальностью, причём речь идёт не о том, что какая-то страшная безличная сила вторгается в его жизнь как разрушительный рок, но эта возможность сказать «нет» самому Богу может стать для него реальностью в том смысле, что он в своей субъективности — которую он не в состоянии уже отличить от себя и устранить — действительно является злым и понимает это зло как то, чем он является и чем он окончательно пожелал быть»[41]. При этом необходимо помнить о том, что «нет» Богу может быть действительно окончательным решением, но оно будет причиной неполноты, неподлинности бытия человека.

Стоит также отметить, что в связи с понятием греха традиционная для христианской антропологии проблема плоти не получает в известных автору работах К. Ранера серьёзного рассмотрения, и причиной этого, на наш взгляд, является экзистенциальная обусловленность учения о свободе. Плотские грехи являются грехами лишь по аналогии, поскольку в них необходимо действуют мир, история, чужая вина. Можно сказать, что они не являются свидетельством фундаментальной направленности человека «к» Богу или «от» Него[42].

Говоря о грехе по аналогии, нельзя не обратить внимание на роль истории, которая, согласно К. Ранеру, безмерно велика, и следствия обусловленности ею. Поскольку человек необходимо существует в мире, и трансцендентальная свобода в истории объективируется, человек всегда и неизбежно принимает решение, осуществляет решение свободы конкретной ситуации. Более того, именно благодаря истории возможна сама свобода и, как следствие, вина и грех. Определённость виной ситуации человека являет собой момент в истории свободы, который включён в неё с самого начала. Сама же ситуация необходимо обусловлена не только свободой самого человека, но и свободой всех других людей, живущих в этом мире. Таким образом, отмечает К. Ранер, «в этом индивидуальном ситуационном пространстве свободы, определённой, в частности, всем сосуществующим миром, чужая вина также является постоянным моментом»[43]. При этом обусловленность решения человека решениями других людей, условиями и т.п. является для теолога принципиально важным: «Само собой понятно, что слово «грех», если им обозначается личное дурное решение, и если, с другой стороны, оно применяется к ситуации беды, вызванной чужим решением, вовсе не является однозначным, но употребляется лишь в смысле аналогии»[44]. В этом смысле понятия «первородный грех» и «личная вина» для К. Ранера являются принципиально различными: личная вина, определяющая отношение к Богу, не может быть перенесена на других, в то время как именно она является виной в полном смысле этого слова. К. Ранер пишет: «Сущность первородного греха может быть верно понята лишь исходя из осознания влияния вины определённого человека или определённых людей на ситуацию свободы других людей, потому что такое влияние необходимо задано единством человечества, историчным и внутримировым характером человека, необходимостью опосредования всякой изначальной ситуации свободы миром»[45].

Более чётко К. Ранер определяет сущность первородного греха через понятие само-сообщения Бога. Божественное само-сообщение может быть определено иными словами как божественная благодать, которая в качестве благодати свободы предшествует любому человеческому действию как его условие. «Самосообщение *святого* (*курсив авт.* — И.С.) Бога как такового обозначает качество, освящающее человека прежде его свободного, доброго решения»[46]. Таким образом, отсутствие этого качества, освящающего человека, не может быть естественным, оно носит характер «того-чего-не-должно-быть»[47]. Поскольку человек является потомком Адама, и в ситуации свободы задано отсутствие «того-чего-не-должно-быть», можно говорить о «первородном грехе», однако лишь по аналогии, поскольку речь идёт не о самой свободе как таковой, но о ситуации свободы. Первородный грех, по мнению К. Ранера, несмотря на его неоспоримую важность, является лишь вопросом к свободе человека, к его способности послушанию Богу. В работе «К теологии смерти» К. Ранер указывает, что именно вследствие самостоятельного решения Адама свободно отказаться от Бога человек стал смертным[48]. Первородный грех, условно говоря, есть «нет» Богу через действия в

мире, через ситуации, в которых он должен поступать так или иначе, «то, что мы претерпеваем»^[49]. При этом каждый раз у человека есть возможность выбора, поскольку, как указывает К. Ранер, само-сообщение Бога постоянно сохраняется, однако каждый раз, поступая каким-либо образом, мы можем прислушиваться или не прислушиваться этому само-сообщению и, соответственно, послушаться или не послушаться.

Крайне важным для концепции греха К. Ранера является положение о том, что человек никогда не может быть уверен в том, что его действие абсолютно правильно, равно как и не может судить о том, насколько действие является злым. Теолог полагает, что это связано прежде всего с тем, что человеку недоступно для абсолютной рефлексии фактическое состояние свободы. Как пишет Р. Хайфилд: «Трансцендентальное «да» или «нет» должно быть достижимо в категориальной активности в мире, но объективный характер этой активности не может обеспечить безошибочное определение природы трансцендентального решения»^[50]. Даже доброе деяние может внутри скрывать «нет» Богу, и даже объективно злое деяние может привести к «да» Богу. Как писал сам К. Ранер: «Человек одновременно познаёт себя как субъект события абсолютного само-сообщения Бога, как субъект, уже обязательно занявший по отношению к этому событию какую-то позицию — «да» или «нет» — и при этом не могущий адекватно отразить конкретный действительный способ, которым он занял эту свою позицию»^[51]. К. Ранер, таким образом, говорит о возможности противостояния человека благодати, предлагаемой Богом и, таким образом, оставляет возможность свободного прегрешения.

Итак, К. Ранер определяет подлинный грех как определённое «нет» Богу, что является природой вины. При этом те грехи, которые обусловлены «чужой виной», т.е. обстоятельствами, миром, другими людьми, он полагал грехами лишь по аналогии, поскольку они не дают представления о подлинном трансцендентальном состоянии человека, но свидетельствуют лишь об обстоятельствах. В связи с этим возникает вопрос: каким образом, согласно К. Ранеру, возможно спасение? Может ли человек надеяться на прощение грехов и благодаря чему оно возможно? И если подлинный грех определяется как трансцендентальная, а не категориально-историческая составляющая человека, то о прощении какого греха вообще может идти речь?

Отвечая на эти вопросы, стоит вспомнить одно из определений человека, которое предлагает К. Ранер: человек как событие свободного, прощающего само-сообщения Бога. Разъясняя этот тезис, теолог обращается к тому, что, с одной стороны, Бог даёт человеку существование, и это подразумевает сотворённость, зависимость человека от Бога, и, с другой стороны, Бог, воплотившись в Иисусе Христе, сделал возможным предложение себя всем людям без исключения. Более чётко это выражено в концепте К. Ранера «Дарующий есть сам в себе дар», который подразумевает, что «Дарующий даёт твари самого себя как её совершенство в себе самом и через себя самого»^[52]. Сущность само-сообщения Бога заключается в том, что Бог становится непосредственно доступен субъекту в фундаментальном единстве познания и любви. Для К. Ранера Бог есть «Агапе собственной персоной, абсолютно блаженный и совершенный субъект»^[53]. Бог абсолютно всеблаг, Он есть всепоглощающая любовь и желает, чтобы все люди спаслись. В этом смысле, даже если человек говорит абсолютное «нет» Богу, осознавая, что он делает, этот акт остаётся актом его выбора, который свидетельствует о его позиции относительно Бога. Если человек отвергает само-сообщение Бога, это не значит, что это отвержение принято Богом. Другими словами, необходимо отвержение Бога от человека для того, чтобы состоялся полный акт разъединения человека и Бога. Трансцендентальная свобода делает возможным выбор человека, и человек решает относительно своего отношения к Богу, но он не может решить за Бога о его отношении к человеку. Таким образом возможность прощения «нет» Богу сохраняется постольку, поскольку Бог всеблаг, но не поскольку человек может изменить своё решение о Боге. К. Ранер указывает на то, что «нет» Богу является абсолютным и окончательным, что именно в этом заключается суть фундаментального выбора, однако он не может признать того, что Бог в свою очередь «отворачивается» от человека. Речь идёт о «нет» как об изначальном и первичном «нет» Богу в едином и целостном осуществлении человеческого бытия в его одной уникальной свободе. «Нет» Богу в понимании К. Ранера означает то, что «он (человек) ставит абсолютно категориальную цель в свободе, а затем абсолютно пренебрегает всем остальным, вместо того чтобы предаться невыразимой священной Тайне, которая не находится в нашем распоряжении, но в распоряжении которой находимся мы сами»^[54]. Подчёркивая неравноправие «да» и «нет» по онтологическому статусу, К. Ранеру представлялся вполне реальной столь противоречивая ситуация, когда «это «нет» подлинно говорит «нет»

трансцендентальному горизонту нашей свободы, закрываясь от него, а одновременно живёт благодаря «да», обращённому к этому Богу»[\[55\]](#).

К. Ранер подчёркивает, что само-предложение Бога, в котором Бог абсолютно сообщает себя тотальности человека, есть спасение человека, поскольку именно в нём осуществляется трансценденция человека. Цель человеческого существования заключается в единении с Богом, в уподоблении Богу, и если человек отказывается от само-предложения Бога, он лишается возможности полного само-осуществления вблизи Бога, лишается возможности подлинного бытия. Одним же из показателей такой открытости Богу является вина и грех как мера вины. Человек должен ощущать себя как, с одной стороны, бесконечно виновного, поскольку он не может быть уверен в том, он не виновен, в том, что его бытие полноценно, и, с другой стороны, он знает, что в нём самом звучит призыв Бога, Тайны, которая есть близость, родина, любовь, к которой можно бежать от пустоты и страха собственной жизни и которой можно достичь. «Именно то, кто в отчаянии от своей вины тем не менее доверительно обращается к тихой, но властной Тайне своего бытия, освобождает сам себя, становясь таким человеком, который и в своей вине не желает понимать себя самовластно лишь исходя из самого себя, таким человеком, который воспринимает себя как такого, кто не сам себя прощает, но кому прощается»[\[56\]](#).

На основании вышеизложенного можно сделать следующие выводы. К. Ранер разделяет понятия свободы трансцендентальной, определяющей человеческое существование, свидетельствующей о его отношении к Богу, и свободы категориальной, относящейся к миру и истории.

Трансцендентальная свобода возможна благодаря Богу, но в то же время сам Бог в ней является предметом выбора. Человек может принять само-сообщение, само-откровение Бога, ориентировать свою жизнь стремлением к полноте, к завершённости, к максимальной само-актуализации как бытием-рядом-с-Богом, реализуя тождество бытия и свободы, и тем самым принять божественное само-предложение, прислушаться к нему и стать послушным, сказать Богу «да». В то же время человек может забыть о своей трансцендентальной природе, он может не обращать внимания на зов совести, на призыв Бога, основывать своё существование на преходящем, мыслить категориально, опираться исключительно на собственные силы, другими словами, сказать Богу «нет».

«Да» и «нет» Богу одинаково свободны, но не равнозначны. Теория фундаментального выбора предполагает, что поскольку лишь в «да» Богу реализуется полнота человеческой экзистенции, «нет» носит характер недостачи, ущербности, неполноты, что сохраняет возможность «да» Богу. Человек никогда не может быть уверен в том, что он творит абсолютное благо, что его поступок не послужит его разрушению. В этом смысле К. Ранер утверждает, что «нет» Богу может быть абсолютно точным и ответственным, однако при этом человек может существовать, благодаря «да» Богу. При этом возможность свободного «нет» Богу означает возможность противостояния предлагаемой человеку благодати, сохраняет возможность свободного выбора и, соответственно, полноценной ответственности за этот выбор.

Вина характеризуется К. Ранером как прежде всего самоощущение человека по отношению к Богу, определение человеком себя в мире. Вина в большей степени экзистенциальная характеристика человека. При этом К. Ранер разделяет личную вину как ощущение человеком своей невнимательности к собственному бытию, невниманию к само-предложению Бога и вину как определённое наследие мира и других людей, человеческую тварность и греховность, являющуюся следствием принадлежности человека миру.

Человек определяет свою виновность, отдавая себе отчёт в совершённых им грехах. При этом К. Ранер разделяет грехи по аналогии и грехи в подлинном смысле этого слова. Он утверждает, что те наши действия (или бездействия), которые вызваны обстоятельствами, не зависящими от самого человека, и которые, разумеется, не являются смертными грехами, можно назвать грехами лишь по аналогии, поскольку собственно решение, свободный человеческий выбор в этом случае может не проявляться. Грехом в подлинном смысле, полагал К. Ранер, можно назвать ответственное решение человека о своём отрицательном отношении к Богу, о нежелании прислушиваться к нему и слушаться его, нежелании подлинно реализовывать своё бытие как бытие-с-Богом. В этом контексте К. Ранер интерпретирует первородный грех как человеческую способность к непослушанию Богу. При этом учение о первородном грехе К. Ранера сохраняет основной смысл истории грехопадения как

несоответствия человека нынешнего, в мире, человеку первоначальному, находящемуся рядом с Богом, однако получает интерпретацию прежде всего экзистенциально-онтологическую.

Говоря о человеке, ни одно из вышерассмотренных понятий, несмотря на столь строгие понятийные разграничения, нельзя рассматривать само по себе, но лишь как части единого целого, поскольку, по мнению К. Ранера, человек реализовывает свою трансцендентальную свободу, определяет своё отношение к Богу именно посредством поступков в мире, непосредственных ежедневных решений. Благодаря этому условию обретают свою значимость концепт равенства любви к ближнему и любви к Богу и концепт Бога как всеобъемлющей Любви.

[1] Rahner K. Würde und Freiheit des Menschen. Kirche in neuer Zeit: Reden und Erklärungen des Österreichischen Katholikentages 1952. Innsbruck 1952. S. 9-43.

[2] Rahner K. Vom Geheimnis menschlicher Schuld und göttlicher Vergebung. Geist und Leben 55 (1982), S. 39-54.

[3] Rahner K. Ursprünge der Freiheit: Vom christlichen Freiheitsverständnis. M. Horkheimer; K. Rahner ; C. F. v. Weizsäcker: Über die Freiheit: Eine Vorlesungsreihe des 12. Deutschen Evangelischen Kirchentages Köln 1965. Stuttgart; Berlin 1965. S. 27-49.

[4] Rahner K. Zur Theologie der Freiheit. O. B. Roegele (Hrsg.): Die Freiheit des Westens. Graz, 1967. S. 11-40.

[5] Rahner K. Schuld und Schuldvergebung. Anima 8 (1953). S. 258-272.

[6] Rahner K. Die Sünde in der Kirche. G. Baraúna (Hrsg.): De Ecclesia: Beiträge zur Konstitution "Über die Kirche" des Zweiten Vatikanischen Konzils. Bd. 1. Freiburg; Frankfurt 1966. S. 346-362.

[7] Rahner K. Schuld - Verantwortung - Strafe in der Sicht der katholischen Theologie. Schuld-Verantwortung - Strafe im Lichte der Theologie - Jurisprudenz - Soziologie - Medizin und Philosophie / E. R. Frey (Hrsg.). Zürich 1964. S. 151-172.

[8] Rahner K. Sündenstrafen. Lexikon für Theologie und Kirche. 2. Auflage. Bd. 9. Freiburg : Herder, 1964. S. 1185-1187.

[9] Rahner K. Erlösung. Sacramentum mundi. Bd. 1. Freiburg : Herder, 1967. Ss. 1159-1176.

[10] Rahner K. Das christliche Verständnis der Erlösung. A. Bsteh (Hrsg.): Erlösung in Christentum und Buddhismus. Mödling 1982 (Beiträge zur Religionstheologie; 3). Ss. 112-127.

[11] Rahner K. The Sin of Adam. Theological Investigations. Vol.XI: Confrontations 1. London: Darton, Longman & Tod. P.247-262.

[12] Rahner K. Vorbemerkungen zum Problem der religiösen Freiheit. K. Rahner u.a.: Religionsfreiheit . Ein Problem für Staat und Kirche. München 1966 (Theologische Fragen heute ; 9). Ss. 7-23.

[13] Vandervelde, G. Original sin. 2 Trends in contemporary Roman Catholic reinterpretation. Amsterdam: Rodopi 1975.

[14] Rahner K. Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums. Freiburg; Basel; Wien: Herder, 2004. - S.48. (здесь и далее перевод цитат даётся в по переводу В. Витковского: Ранер К. Основание веры. Введение в христианское богословие. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. - 662 с.)

[15] Ibid.

[16] Ibid. S. 47.

[17] Ibid. S.102.

[18] Ibid. S. 49.

[19] Ibid. S. 102.

[20] Ibid. S.101.

[21] Ibid. S.102.

[22] Ibid.

[23] Ibid. S.103.

[24] Ibid.

[25] Fischer K. Der Mensch als Geheimnis: Die Anthropologie Karl Rahners. Freiburg: Herder, 1974. S.152.
Цит. по Highfield R. The Freedom to Say "No"? Karl Rahner's Doctrine of Sin. Theological Studies, #56,
1995. P.503.

[26] Highfield R. The Freedom to Say "No"? Karl Rahner's Doctrine of Sin. Theological Studies, #56, 1995.
P.503.

[27] Rahner K. Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums. Freiburg; Basel; Wien:
Herder, 2004. - S.49.

[28] Ibid. S.43.

[29] Ibid.

[30] Ibid. S.104.

[31] Ibid. S.108.

[32] Ibid. S. 109.

[33] Heidegger M. Sein und Zeit. Neunzehnte Auflage. Tübingen: Max Nienezzer Verlag, 2006. S.287.

[34] Ibid.

[35] Ibid., s. 288.

[36] Rahner K. Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums. Freiburg; Basel; Wien:
Herder, 2004. - S.98.

[37] Gaudium et spes // Документы II Ватиканского собора. М., 1998. С.389.

[38] См. Кьеркегор С. Понятие страха. §3. Понятие невинности. М., 1993. Сс.138-140.

[39] Rahner K. Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums. Freiburg; Basel; Wien:
Herder, 2004. - S.119.

[40] Highfield R. The Freedom to Say "No"? Karl Rahner's Doctrine of Sin. *Theological Studies*, #56, 1995. P. 494.

[41] Rahner K. *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*. Freiburg; Basel; Wien: Herder, 2004. - S.109.

[42] Подробнее см.: McAleer, G. J. The politics of the flesh: Rahner and Aquinas on *concupiscence* в *Modern theology* 15 (1999), Pp. 355-365; Farrugia M. Karl Rahner on concupiscence : Between Aquinas and Heidegger в *Gregorianum* 86 (2005), Pp. 330-356; Duffy S. J. *Experience of Grace // Cambridge companion to Karl Rahner*. Cambridge, 2007. Pp. 55-58.

[43] Rahner K. *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*. Freiburg; Basel; Wien: Herder, 2004. - S.114.

[44] Ibid. S.118.

[45] Ibid.

[46] Ibid. S.119.

[47] Ibid.

[48] См. Rahner K. *On the Theology of Death*. NY: Herder and Herder, 1961. P.41.

[49] Highfield R. The Freedom to Say "No"? Karl Rahner's Doctrine of Sin. *Theological Studies*, #56, 1995. P.496.

[50] Highfield R. Ibid.

[51] Rahner K. *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*. Freiburg; Basel; Wien: Herder, 2004. - S.139.

[52] Ibid. S.126.

[53] Ibid. S.128.

[54] Ibid. S.109.

[55] Ibid.

[56] Ibid. S.137.