

Йосиф РАЦІНГЕР
ВЕНЕДИКТ XVI



СІЛЬ ЗЕМЛІ

Benedikt XVI
Joseph RATZINGER



Венедикт XVI
Йосиф РАЦІНГЕР

SALZ DER ERDE

Christentum und katholische
Kirche im 21. Jahrhundert

Ein Gespräch mit
Peter Seewald

Wilhelm Heyne Verlag • München • 2005

СІЛЬ ЗЕМЛІ

Християнство й Католицька
Церква в ХХІ столітті

Розмова Петера Зевальда
з Йосифом Рацінгером

Львів • Видавництво «Місіонер» • 2007

ББК Э 375-601.1 + Э 375-36 + Э37-36

УДК 262.13 + 282 + 28

В-291

Венедикт XVI (Рацінгер Йосиф)

В-291 Сіль землі: Християнство й Католицька Церква в ХХІ столітті. Розмова Петера Зевальда з Йосифом Рацінгером / Пер. з нім. О. Конкевича. — Львів: Місіонер, 2007. — 282 с.
ISBN 978-966-658-103-0

Кардинал Йосиф Рацінгер — а нині глава Католицької Церкви Венедикт XVI — в ексклюзивній розмові з журналістом Петером Зевальдом відверто висловлює своє ставлення до головних питань, з якими стикається християнство на початку Третього тисячоліття.

Ця книга, вперше видана ще 1996 року, зараз у Німеччині є найпопулярнішою з усіх опублікованих праць нового Папи.

ББК Э 375-601.1 + Э 375-36 + Э37-36

Joseph Ratzinger / Pope Benedict XVI
Salz der Erde
Christentum und katholische Kirche
im 21. Jahrhundert

© 1996 by Deutsche Verlags-Anstalt, München,
in der Verlagsgruppe Random House GmbH
© О. Конкевич, укр. переклад, 2006
© Видавництво "Місіонер", 2007

ISBN 978-966-658-103-0

ЗМІСТ

Передмова до останнього видання	7
Передмова до першого видання	9

КАТОЛИЦЬКА ВІРА: СИМВОЛИ Й СЛОВА 11

Частина перша

ПРО ОСОБУ

I. Родина й покликання	41
II. Молодий професор	58
III. Єпископ і кардинал	79
IV. Префект і його папа	86
V. Підсумок	108

Частина друга

ПРОБЛЕМИ КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ

I. Рим у скрутному становищі	115
II. Становище Церкви	123
III. Становище Церкви в Німеччині	149
IV. Причини занепаду	158
V. Помилки Церкви	165
VI. Критика канону	177
VII. Догма непомильності	178
VIII. Новина радісна замість новини страшної	180
IX. Ми — Божий народ	183

X. Священний уряд і братерство	187
XI. Безшлюбність священників	191
XII. Контрацепція	198
XIII. Аборти	201
XIV. Одруження розлучених	203
XV. Поставлення в священники жінок	206

Частина третя

НА ПОРОЗІ НОВОГО ЧАСУ

I. Дві тисячі років історії спасіння — і безвихідь?	213
II. Катарсис — час перелому і випробу- вання на міцність	224
III. "Нова весна людської думки" Третього тисячоліття	228
IV. Головні церковні тенденції: Церква, держава та суспільство	234
V. Екуменізм і єдність	237
VI. Іслам	239
VII. Юдаїзм	242
VIII. Новий Собор?	248
IX. Майбутнє Церкви — Церква майбутнього	250
X. Про віднайдення сенсу: бачення нової Церкви	256
XI. "Чисто-пречисто" як духовна революція	262
XII. Нові шанси для світу завдяки Церкві ...	267
XIII. Справжня історія світу. Про повноту часу	273

Передмова

ДО ОСТАННЬОГО ВИДАННЯ

Минуло вже майже вісім років, відколи я в кімнаті Вілли Кавалетті — колишнього дому для реколекцій ордену Єзуїтів — сидів навпроти журналіста Петера Зевальда і вів із ним бесіду, з якої мала би постати книга. За кілька років до того він, за дорученням газети "Зюддойче Цайтунг", уперше прийшов до мене, аби в інтерв'ю з'ясувати мої позиції щодо певних питань, які стосувалися відносин між християнством і сьогодишнім світом.

Цілком очевидно, що тоді він був налаштований до мене дещо критично; і все ж таки я зауважив, що упродовж нашої розмови його інтерес до моїх слів зростав, і врешті його дещо упереджене ставлення до мене та до моїх поглядів певною мірою втратило свою гостроту.

Тепер уже він брав у мене інтерв'ю не просто як журналіст, а почав ставити запитання від самого себе. Наш діалог став достеменнішим: мова зайшла про нього самого, про нас обох; щиро кажучи, ми навіть порушили питання, нині переважно старанно замовчуване, але екзистенційно важливе для кожної людини: "Що таке Істина?". Ми захопилися розмовою, не надто переймаючись завданням створити

книгу, призначену для публіки. Тому — немовби самі по собі — в питання та у відповіді на них вплелися думки про особисте і пошуки християнського послання. Однак саме наповнення віри — християнське послання — було ніби заблоковане численними закидами та сповнене упереджень, які для багатьох людей практично унеможливають навернення до віри. Тому в першу чергу треба було розібратися з отими рядами бар'єрів, але при цьому не зациклюватися на боротьбі з тим, що хотілося б заперечити, і не зводити погляду з основного позитиву. Власне така справжня життєвість нашого діалогу, взаємне торкання найглибших верств Петерової і моєї особистостей надавали розмові напруженого характеру, але разом із тим робили її захоплюючою і гарною.

На превеликий мій подив, на долю книги, підготованої Петером Зевальдом на основі записаних ним розмов зі мною, випав надзвичайний успіх. Очевидно, багато читачів і читачок побачили в ній свої власні запитання, а у відповідях — корисні дороговкази. А синтез актуального з інтимно-глибоким, вочевидь, уможливив доступність, яка для суто наукової книги залишалася б недосяжною. Тому я радий, що видавництво "Вільгельм-Гейне-Ферляг" прийняло рішення видати її наново. Цей текст постав у попередньому тисячолітті, але ми тоді вже впритул наблизилися до нового, і тепер ми в це нове століття увійшли. Сподіваюся, що ця книга й у своїй новій формі послужить багатьом сучасникам добрим путівником у майбутнє.

*Рим, січень 2004 р.
Йосиф кардинал Рацінгер*

Передмова до першого видання

У Римі зима. Люди на площі святого Петра — в пальтах і з парасольками. Кав'ярні переповнені, а неподалік Кампо-Санто на мороз скаржаться навіть кішки...

Як і щосуботи, кардинал ще працював у своєму бюро. Ми з ним домовилися поїхати разом за місто, у місцевість Фраскати, в колишню семінарію єзуїтів — Віллу Кавалетті. На вулиці чекав водій у мерседесі, що його конгрегація у справах віровчення кілька років тому придбала (уже вживаним) у Німеччині. Я стояв там із величезною валізою, ніби вибирався в навколосвітню подорож. Нарешті відчинилися двері — і з них дрібною ходою вийшов скромний, дуже посивілий, тендітної статури чоловік у чорному костюмі з колорадкою та з крихітною, простою валізкою.

Я вже давно відійшов від Церкви. Причин не бракувало. Колись вистачало всього лише посидіти в храмі, щоби відчути на собі немовби бомбардування атомами віри, зарядженими упродовж багатьох віків. Але тепер усе певне стало сумнівним, а всяка традиція почала здаватися архаїчною та неактуальною. Дехто утвердився в думці, що релігія по-

винна пристосуватися до потреб сучасної людини; інші — що християнство віджило, втратило свою актуальність, свій авторитет.

Покинути Церкву вельми непросто. Та ще складніше знову повернутися в неї. Чи Бог справді існує? А якщо так, то чи потрібна нам *іще й Церква*? Якою вона повинна бути? І як нам відкрити її наново?

Кардинал ніколи не розпитував мене ні про моє минуле, ані про мій статус. Він не мав до мене жодних претензій, не вимагав від чогось відректися або щось визнати. Атмосфера наших зустрічей була інтенсивною та серйозною, але часом "князь Церкви" сидів у своєму фотелі настільки невимушено, що дуже скидався на якогось звичайного студента. Одного разу він перервав розмову для молитви — чи, може, для того, щоби попросити у Святого Духа правильних слів? Не знаю.

Йосифа Рацінгера вважають, а надто на його батьківщині, войовничим та контрверсійним представником церковної влади. Проте чимало з-поміж раніше висловлених ним прогнозів та оцінок справилися, і часто — до найменших дрібниць. І мало кому драма і втрати сучасної Церкви відомі краще, ніж цьому інтелігентові з простого роду, вихідцю з сільської Баварії.

Одного разу я запитав у нього, скільки всього існує шляхів до Бога. І, якщо чесно, я не знав, що він відповість. Він міг би сказати: "Один-єдиний"; а міг би сказати: "Багато". Кардинал не змусив мене чекати на відповідь. Він сказав: "*Шляхів до Бога є стільки, скільки є людей*".

Петер Зевальд

КАТОЛИЦЬКА ВІРА: СИМВОЛИ Й СЛОВА

— *Пане кардинал, кажуть, що одного разу Вас налякався сам папа. Він собі подумав: "О Боже, що на це скаже кардинал Рацінгер?"*

— *(Рацінгер, сміючись у відповідь):* Це, звичайно, жарт. Боїться він не мене!

— *Коли Ви є біля папи, чи дотримуєтеся певних церемоній?*

— Ні.

— *Ви спершу молитесь?*

— Ні, на жаль, мушу зізнатися, що цього ми не робимо; ми разом сідаємо до столу.

— *Ви заходите — і подаєте один одному руку для привітання?*

— Так. Спочатку я чекаю, тоді входить папа, ми простягаємо один одному руку, сідаємо разом до столу, а потім переважно розпочинається коротенька особиста балачка, яка жодного відношення до богослов'я ще не має. Після цього я зазвичай формулюю своє прохання, папа ставить свої запитання — так виникає ще один діалог.

— *Чи папа конкретний у своїх висловлюваннях?*

— Це залежить від теми. Буває так, що він в

основному чекає, що скажемо ми. Наприклад, коли розмова стосується питання, як мусить здійснюватися прийняття навернених англіканців у лоно Католицької Церкви. Тут ідеться про канонічні форми. У таку розмову він втручається зовсім мало, кажучи лишень: "Будьте великодушними". А як усе відбуватиметься далі, його не надто цікавить.

Інші теми привертають його увагу значно більше. Зокрема все, що стосується сфери моралі: чи то біоетика, чи етика соціальна — ціла галузь філософії. Або ж уся царина катехизму і віровчення. Цим він переймається цілковито, і тоді наші розмови справді інтенсивні.

— Як Ви при цьому втягнуті?

— У мантії. Це традиція — приходити до папи в мантії.

— А папа?

— Він теж у мантії, тільки в білій.

— Якою мовою ви розмовляєте?

— Ми розмовляємо один з одним німецькою.

— Не латинською?

— Ні.

— Якийсь добродійний відвідувач із протестантської громади одного разу назвав Вас "братом Йосифом". Як Ви до цього ставитеся? Це негостинно чи, може, взагалі неввічливо? Адже, згідно з церковним етикетом, звертаючись до Вас, належить казати "Ваше високопреосвященство".

— Ні, "брат Йосиф" мені дуже подобається. Це не наш мовний стиль, але, коли вже зайшла мова про християнське братерство (1960 року я написав про це невелику книжку), такий стиль належить

якраз до тієї сфери, над якою я намагався роздумувати ще віддавна.

— Чи до кардинала висуваються якісь більш високі вимоги — тобто вищі, ніж до звичайного священника; як до архієпископа?

— Кардинал є християнином, священником і єпископом. У Церкві на нього покладено відповідальність за поширення Євангелія і відправлення Святих Таїн. Я сказав би, що це, радше, вимоги не "більш високі", а особливі. Навіть простий священник, звичайний сільський парох, має суворий обов'язок розуміти людей і бути з ними поруч у хворобі й у стражданні, на весіллі та на похороні, у критичні і в радісні хвилини. Він повинен намагатися вірити з ними — і провадити корабель Церкви.

— Чи не занадто важко щодня займатися Богом? Невже це не втомлює і не набридає?

— Мати справу з Богом — для мене це вже потреба. Бо як і те, що ми щодня повинні дихати, щодня потребуємо світла й харчів; як і те, що ми відчуваємо потребу в дружбі та спілкуванні, — так само і це є абсолютно необхідним елементом життя. Якби Бог раптом зник, я — маю на увазі моє духовне існування — не зміг би правильно дихати. Таким чином, для нудьги тут немає місця. Нудьга може стосуватися певних благочестивих вправ, читання певних благочестивих книг, але не Бога як такого.

— Але ж якщо хтось займається Богом та Церквою, то хіба це автоматично означає, що отій людині в цілому притаманні більші праведність, смирення, мудрість та віра?

— На жаль, це так. Богослов'я саме по собі не покращує людину. Воно тільки певною мірою сприяє цьому — якщо не вважати його простою

теорією, а намагатися через нього краще зрозуміти себе й людей, цілий світ, а тоді засвоїти це розуміння як новий стиль життя. Богослов'я насамперед ангажує, залучає до діяльності розум, особливо коли займатися теологією суто по-науковому і серйозно. Воно здатне вплинути на формування гуманістичної позиції, але саме по собі людину вдосконалює не завжди.

— Чи є такі Ісусові заповіді, що є важкими навіть для кардинала?

— Звичайно, адже й він — слабка людина. І, мабуть, його становище — становище з різноманітними зобов'язаннями — є джерелом досить суттєвих проблем. На мою думку, серед десяти заповідей, зведених до головної заповіді любові, і для нього існують такі, яких він ніколи не виконує воістину досконало. Адже часто буває надто важко любити Бога й людину, до того ж саме так, як каже любити Бог. У цьому немає жодних сумнівів, та й з історії досить добре відомо, наскільки слабкими у цьому сенсі можуть бути кардинали.

— Отже, й кардиналові часом важко любити людей?

— Розумієте, любити їх загалом так чи інакше неможливо. Звичайно, бувають несимпатичні люди, люди, з якими є великі проблеми... Деколи навіть можуть зародитися сумніви, чи людина в принципі добра, і постає питання, чи не дав Творець людині занадто багато свободи, так що тепер Його творіння поступово стає небезпечним, і його вже не можна любити. Але саме тоді й потрібно визнати, що є такі люди, яких я зовсім не знаю, а отже, не можу їх оцінювати. Інших я повинен приймати такими, якими вони є. А ті добрі люди, кого я знаю, постійно

підтримують моє переконання, що Творець все ж таки знає свою справу.

— Ви сповідаєтеся, у Вас є власний сповідник?

— Так. Це, на мою думку, потрібно всім.

— Хіба й кардинал чинить щось недобре?

— Залежить, з якого боку глянути.

— Чи й Ви часом почуваетесь, як і інші люди, безпорадним, виснаженим або самотнім?

— Так. Саме в моєму теперішньому становищі мої сили навіть близько не відповідають тому, що я, власне кажучи, мав би робити. І чим більше старієш, тим більше дошкуляє банальна нестача сил виконувати обов'язки, надмірна слабкість, безпорадність або й неготовність до тої чи іншої ситуації. І тоді починаєш звертатися до Бога: "Тепер Твоя черга. Я більше не можу". Є і самотність. Однак, на мою думку, милосердний Бог послав мені на моєму шляху так багато добрих людей, що я ніколи не відчуваю цілком самотнім.

— Виг 1981 року Ви очолюєте римську конгрегацію у справах віровчення. Це не тільки найстаріша ватиканська конгрегація. Протягом багатьох століть вона, називаючись "святою інквізицією", була ще й найстрашнішою. Ваше завдання — зберігати чистоту католицької віри, захищати Церкву від ересей і, при потребі, за прогрішення проти віри карати. Отже, все, що каже префект конгрегації у справах віровчення, автоматично стає церковною догмою?

— Звичайно, що ні. Я б ніколи не наважився нав'язувати свої власні богословські ідеї християнству, оминаючи рішення конгрегації. Я дійсно намагаюся себе стримувати, бо вважаю себе лідером великої спільноти співпрацівників.

Адже ми працюємо, так би мовити, з широкими колами. Ведеться всесвітнє листування з богословами, які є нашими радниками. Ми контактуємо з єпископами та їхніми органами і канцеляріями. Потім, у нас у Римі є для цього власні богослови, богословська комісія, біблійна комісія, а тоді ще й власна рада, так звана консульта, і, нарешті, кардинали — як остання інстанція. Тож рішення викристалізуються тільки у цих широких колах.

Нарада кардиналів ніколи не приймає рішення, якщо радники не дійшли згоди стосовно найсуттєвішого, тому що коли між добрими богословами існують виразні відмінності у поглядах на віру, то й ми, так би мовити, будучи вищим авторитетом, не маємо права заявляти про істинність лише чогось одного. І щойно коли ця спільнота радників досягає принаймні суттєвої однастайності, коли вони доходять посутньої згоди, тоді приймаємо рішення і ми.

— *Але ж є речі, які Ви можете подати як свої особисті міркування.*

— Звичайно. Адже я дуже довго пропрацював професором — і намагаюся, в міру сил, і надалі якимось чином підтримувати богословський діалог. Звісно, що в мене є власні уявлення про те, яким повинно бути богослов'я, і я висловлюю ці погляди у своїх персональних публікаціях.

— *Тоді чи може бути таке, що одного разу кардинал Рацінгер заперечить сам собі? Тобто що Ви висловите особисту думку стосовно тої чи іншої проблеми, але потім як префект, можливо, будете змушені від цієї думки відмовитися?*

— Скажімо, поправки, які розвиваються з часом, можливі: коли я просто вчуся через діалог; коли я пересвідчуюся, що моє бачення тої чи іншої речі є хибним. Але своє теперішнє переконання,

набуте моїми власними зусиллями, я спростувати не можу. Так не вийде. А от розвиток через додаткове вивчення (і таким чином — коригування) мінусу цілком можливий.

— *Деякі з Ваших закликів і застережень виявилися, вочевидь, не надто плідними. В усякому разі, Ви не змогли досягнути масштабного руху проти окремих сучасних тенденцій та глобального переосмислення, у тому числі — попередньої традиції. Щоправда, Ви спробували заспокоїти віруючих тим, що Бог, мовляв, вестиме Церкву сокровеним шляхом. Але невже Вас не пригнічує, що дискусія зациклілася, і що її рівень, замість того, аби стати вищим, навпаки, ще більше понизився? Адже часом здається, що сенс віри губиться все більше і більше, та що в усіх цих питаннях проявляється дегалі більша байдужість.*

— Я ніколи не вважав, що зможу, так би мовити, повернути кермо історії. І якщо згадати, що й сам наш Господь колись зазнав мук на хресті, стає зрозуміло, що дороги Божі не так скоро приводять до відчутних успіхів. Це, на мій погляд, найважливіше. Учні запитали Його про певні речі: що трапилось, за чим затримка? І тоді Він відповів, скориставшись алегоріями про гірчичне зерно, про закваску й т. п., — і звернув їхню увагу, що статистикою Бог не вимірюється. Усе ж таки з насіниною гірчиці та закваскою відбувається щось надзвичайно важливе й вирішальне, але для вас зараз невидиме.

У цьому контексті слід, на мою думку, відмовитися від кількісного вимірювання успіху. Адже ми не підприємство, щоб вимірювати цифрами успішність своєї політики — та, як наслідок, постійно збільшувати обсяги продажу. Ми — служимо, і це служіння врешті-решт передаємо в руки Господу. Але, з іншого боку, є і деякі результати. Адже саме

серед молоді всіх континентів віра здійснює прорив уперед.

Напевне, нам потрібно розпрощатися з ідеєю національних Церков. Можливо, перед нами — епоха церковної історії іншого, нового виду; епоха, коли християнство знову перетвориться на те, що символізує євангельське гірчичне зерно, і це будуть на перший погляд незначні, невеликі групи, проте вони інтенсивно боротимуться проти зла і нести будуть у світ добро; вони будуть відкриті до Бога. На мою думку, знову наявний надзвичайно потужний рух саме такого характеру. Я не хотів би зосереджуватися зараз на окремих прикладах. Звичайно, немає ніяких масових навернень у християнство, жодних історичних змін чи переломів у парадигмах. Але все ж таки існують сильні мотиви присутності віри, яка знову одухотворяє людей, даючи їм динаміку і радість, — а значить, присутності віри, важливої для світу.

— *І все ж таки дедалі більше людей запитують себе, чи цей корабель Церкви взагалі ще хоч коли-небудь попливе. Чи все ще варто підніматися на борт?*

— Так, я в цьому переконаний. Це корабель випробуваний часом, а проте молодий. Діагноз сьогодення якраз і дозволяє зрозуміти, як ми його потребуємо. Навіть бодай на мить уявивши собі зникнення цього корабля з нашого силового поля, ми відразу побачимо, яким би це було обвалом, крахом духовних сил.

Адже можна зауважити й інше: що цей зрив Церкви й християнства, пережитий нами за останні тридцять-сорок років, привів до духовного краху, до проблем з орієнтацією, до спустошення, свідками якого ми стали. Тому, на мою думку, якби ковчег

ще не було, його треба було б винайти. Уявлення про ковчег так глибоко вкорінене у суть людини, її прагнення й цілі, відповідає настільки глибоким людським потребам, що в людині, яка не розгубила своїх найважливіших сил, міститься, на мою думку, і запорука того, що цей ковчег не загине.

— *Ну, але важко собі уявити, що стиль життя у Католицькій Церкві — в недалекому майбутньому — знову зможе вважатися сучасним; хоч, можливо, він дійсно є найбільш альтернативним, найбільш свідомим та найрадикальнішим з усіх сьогоднішніх стилів.*

— Церкву вважають дуже старою і наразі склеротизованою системою, яка дедалі більше твердне і ціпеніє, утворюючи щось на кшталт панцира, що ним вона пригнічує і своє власне життя. Таким є враження багатьох людей. Натомість зрозуміти, що якраз у Церкві на людину чекає щось свіже і мужнє, і великодушне — щось таке, що пропонує прорив за межі банальних життєвих звичок, — вдається небагатьом. Проте бачать це якраз ті, хто повністю пережив досвід сьогодення.

— *Очевидно, тепер часто не розуміють і того, чим, власне, є Церква, і того, якою їй бути. Істинне значення жестів і слів цієї віри опинилося нині немовби за пеленою туману. Якщо це порівнювати з гзен-буддизмом, наприклад, то нікому й на думку не спало б, що його, як вчення, можна було б зрозуміти просто так — без вивчення, без докладання зусиль...*

— Ми мусимо усвідомити, що насправді, в основному, більше не знаємо християнства. Наприклад, людині вже майже нічого не промовляють ті чи інші церковні символи, ікони у храмі! Тобто

сьогодні вже мало кому відомо, що, власне кажучи, це означало. Навіть поняття, добре відомі ще середньому поколінню (як, скажімо, кивот чи тому подібне), стали тепер чужими. Натомість і далі побутує думка: "А, християнство? Знаю! Але тепер я шукаю для себе чогось іншого".

Християнством повинні знову, так би мовити, зацікавитися, повинні захотіти дійсно зрозуміти, що це таке. Для поширення віри було б дуже важливо позбавити адресата отого відчуття звичності "вже давно відомого", викликати у нього зацікавлення сенсом, ставлячись до цього останнього не як до спадщини систем, а як до незамінного капіталу життя.

— *Випереджуючи це важливе питання: "католицький" — що це таке, власне кажучи? Це якась система? Чи якийсь спосіб упорядкування світу й речей у ньому? У Ваших творах я натрапив на таке речення: "Усі люди є творіннями одного Бога, і тому всі рівні, всі навзаєм є братами й сестрами, всі взаємно відповідальні, й усі покликані до того, щоб любити ближню особу, ким би вона не була". Це твердження є істинно католицьким?*

— Сподіваюся, що так. Віра в Бога-Творця є центральною в самому бутті католиком. Звідси походить віра в єдність людськості в усіх людях та в рівність людської гідності.

Сумніваюся, що католицькість як структуру буття можна охопити якоюсь формулою. Можна спробувати окреслити суттєві елементи, однак це вимагає більше ніж просто якоїсь парадигми, як наприклад, програма партії. Це — вростання, вживлювання себе в структуру буття, і воно охоплює проект цілого життя. Тому це, на мій погляд, неможливо виразити лише словами. Це має бути стилем

життя, самоакліматизації, взаємопроникнення зі способом мислення, розуміння. Обое себе взаємно запліднюють.

Звичайно, можна назвати присутні засади, а саме: насамперед — взагалі віра в Бога, причому в одного Бога, який знає людину і вступає з нею у відносини; Бога, що є нам доступний, що став доступним у Христі; Бога, який разом з нами творить історію; Бога, який зробився для нас настільки конкретним, що навіть заснував спільноту.

Але, на мій погляд, усе це можна зрозуміти, тільки вибравшись у дорогу. Мислення й життя нероздільні, інакше, як мені здається, зрозуміти католицькість годі.

— *Очевидно, що формули не існує, але ж можна принаймні описати суть цієї віри?*

— Суть така: що ми вважаємо Христа живим, вочленим Сином Бога, який став людиною; що завдяки Христові ми віримо в Триєдиного Бога, творця Неба й Землі; віримо в те, що цей Бог, так би мовити, настільки схилився додолу, може бути таким малим, що турбується про людину і витворив з людиною історію, вмістилищем, привілейованим простором вираження якої є Церква. При цьому Церква є не просто якоюсь людською інституцією (хоч у ній є дуже багато неосяжно людського), а віра означає буття з Церквою та в Церкві, де спільно переживається і засвоюється Святе Письмо.

— *"Хто може бути таким малим, як ця дитина, — сказано в Євангелії від Матвія, — той найбільший у Царстві Небесному".*

— Богослов'я смиренності є основною категорією християнства. Адже наша віра говорить про те, що особлива велич Бога виявляється саме в без-

силлі; що у більш тривалому вимірі сила історії полягає саме в люблячій людині, а отже, в такій силі, яку категоріями влади, власне кажучи, виміряти неможливо. Таким чином, щоби показати, ким Він є, Бог свідомо виявив себе у безсиллі Назарета й Голгофи. Отже, найбільшим є не той, хто може найбільше знищити (тому що світ істинним доказом влади все ще вважає потенціал руйнування), а зовсім навпаки: найменша сила любові вища за найбільшу силу нищення.

— *Якось Ви сказали, що християнська віра є не теорією, а подією.*

— І це надзвичайно важливо. Найсуттєвіше, навіть якщо йдеться про самого Ісуса Христа, — не те, що Він проголосив певні ідеї (хоч це Він, звичайно, також зробив). Я стаю християнином тоді, коли вірю у цю подію. Бог прийшов у світ — і Він діяв; отже, йдеться про дію, реальність, а не лише про наповнений ідеєю образ.

— *Що у Вас особисто викликає найбільше захоплення в тому, щоб бути католиком, в католицькості?*

— Захоплюючою є ота велика жива історія, в яку ми вступаємо, — і це є чимось особливим вже з суто людської точки зору; те, що інституція зі стількома людськими слабкостями і невдачами все ж продовжує існувати; що я, співживучи з цією великою спільнотою, можу долучатися до всіх суцїх і переставлених; і що я знаходжу в нїй певність щодо сутї свого життя — а саме: Бога, який звернув на мене свою увагу, — на якій я можу базувати своє буття, з якою я можу жити і перейти до Ісуса.

— *Чи Ісус Христос, а з ним і церковна структура, не є самі по собі таїнствами, які можна або*

відкинути, або прийняти: "Take it, or leave it", — як кажуть американці, тобто "або прийми, або покинь"?

— Звичайно, треба приймати рішення, це правда. Але не так, як коли, наприклад, я можу випити каву — чи відмовитися від неї. Це рішення глибше. Воно стосується цілої структури життя, мене самого в моєму серці. Якщо я укладатиму життя *без Бога або проти Бога*, а я вільний вчинити саме так, тоді, звичайно, воно вийде зовсім інакшим, ніж коли я влаштовуватиму його з Богом. Це вибір, який охоплює всю спрямованість мого власного буття в цілому: як я сприймаю світ, ким я сам хочу бути і буду. Це не одне з багатьох зовнішніх рішень на ринку можливостей, відкритих переді мною. Ні, тут обговорюється проект усього життя.

— *Багато хто вважає релігію насамперед чимось на кшталт духовного корсета, засобу, допоміжної конструкції, яку слабка, нерозумна людина вигадує, щоб дати собі раду зі самою собою та зі світом. Як сказав про це психоаналітик К. Г. Юнг: "Релігії — це психотерапевтичні системи в найбезпосереднішому значенні цього слова. Церква володіє потужними образами, які виражають діапазон душевних проблем". Чи цього досить, чи це вже віра?*

— У тому, що каже Юнг, і що потім перейняв Дрюерман, правильним є те, що релігія містить у собі животворні сили, і що вона дає відповіді на прабіди і прастрахи та допомагає їх подолати. Але якщо вважати релігію лише психотерапевтичним засобом або ж зводити її до чогось, що забезпечує особі зцілення шляхом формування певних образів, тоді перестає функціонувати й вона. Бо врешті-

решт ці образи виявляються фальшивими і втрачають свою цілющу силу.

Це, звичайно, якийсь додаток до релігії, але не справжня її суть. Те, що релігія є чимось більшим, проявляється і в тому, що людство на всіх етапах (у т. ч. й поза межами психотерапевтичних намірів) просто не могло не прагнути вічного, зовсім інакшого, не могло не намагатися вступити з ним у контакт.

Суть релігії — взаємини людини через себе саму з Невідомим, що його віра називає Богом, і здатність людини — з-поміж усього осяжного та скінченного — вступати у ці первинні взаємини. Людина живе в суспільстві, й те, наскільки добрим буде її життя, залежить від правильності найважливіших відносин, себто з батьком, матір'ю, братом, сестрою і т. д. — основних відносин, вкарбованих у її душу. Але ніякі відносини не зможуть стати адекватними, якщо неадекватними є найголовніші відносини — з Богом. Саме ці стосунки, на мою думку, якраз і становлять сенс релігії.

— *Усі відомі нам великі культури базувалися чи базуються в першу чергу на релігії. На перший погляд, усі вони мають певною мірою співзвучні вчення, наприклад, якщо йдеться про заклик до стриманості, осторогу перед егоїзмом та автономність особистості. Чому ж тоді всі ці релігії не рівні? Чому Бог християн кращий ніж, наприклад, "бог" індіанців? І чому мусить бути лише одна релігія спасіння?*

— Ця пропозиція, внесена Просвітництвом, коли почали з'являтися релігійно-історичні дослідження, хоч вона існувала ще до того, спростовує сама себе вже тільки з огляду на самі релігії. Адже вони — неоднакові. Існують різні рівні, й існують

очевидно нездорові релігії, які для людей можуть бути руйнівними.

У критиці релігії марксизмом правильне те, що існують релігії та релігійні практики, які відчужують людей від себе самих. Наприклад, в Африці, як і раніше, великою перешкодою для розвитку країни, для побудови структури сучасної економіки, є віра в духів. Якщо я всюди мушу охороняти себе від духів, то все моє життя визначає ірраціональний страх, і тоді те, чим повинна бути релігія в серці, очевидно, переживається неправильно. Так само і в космосі індійських релігій (бо назва "індуїзм" є радше помилковим позначенням великої кількості релігій) існують зовсім різні форми: надзвичайно піднесені та чисті, що означаються ідеями любові, але також і цілковито жорстокі, з ритуалами вбивств.

Ми знаємо, що людські жертви жахливим чином характеризують певний період історії релігій; нам відомо, що політична релігія стала засобом винищення і гноблення; ми пам'ятаємо про випадки патології і в самій християнській релігії. Спалення відьом є поверненням до старогерманського, ціною важких зусиль воно було подолане в період ранньосередньовічних місій, але, у зв'язку з послабленням віри, знову виникло в пізньому Середньовіччі. Одним словом, "боги" — відрізняються; існують зовсім негативні образи "богів", наприклад, у давньогрецьких чи індійських релігійних космосах. Ідея рівності релігій зазнає краху навіть просто з огляду на факти — події з історії релігій.

— *Але хіба не можна було б усе-таки визнати, що хтось може досягнути спасіння за допомогою іншої віри, не католицької?*

— Це зовсім інше питання. Цілком можливо, що хтось отримує від своєї релігії супутні настанови,

завдяки яким він чи вона стає чистою особою, а значить, якщо можна так сказати, чинить на догоду Богу і робиться спасенним. Цього ніхто і аж ніяк не виключає, навпаки, це, напевне, відбувається й у великих масштабах. Але виводити з цього висновок, що самі релігії нагадують великий оркестр, що всі вони взаємно гармонійні, немовби у великій симфонії, що, зрештою, всі вони означають одне й те саме, було б помилкою.

Релігії навіть можуть завадити людині бути доброю. Це може трапитися навіть у християнстві — у фальшивих його формах, у сектах і так далі. У цьому сенсі в історії релігій та у їх космосі вкрай необхідним є також і очищення релігії. Щоб релігія не ставала перешкодою для правильних взаємин із Богом, щоб вона дійсно була для людини дороговказом.

На мою думку, якщо християнство — з образу Христа — увійшло в історію релігій як релігія істинна, то це, власне, значить, що в образі Христа — зі Слова Божого — ожила очищаюча сила. Християни застосовують її не завжди добре і не завжди правильно, але вона визначає міру і спрямованість нічим не замінних очищень, щоби релігія ставала системою не пригноблення й відчуження, а дійсно шляхом людини до Бога та до себе самої.

— Проте багато хто вважає, що християнська католицька віра виражає саме песимістичний світогляд.

— У дні Французької революції виникла ідеологія, згідно з якою християнство — з його вірою в кінець світу, в Страшний суд і тому подібне — є за своєю суттю песимістичним, тоді як, мовляв, сучасність, що відкрила прогрес як закон історії, за своєю суттю оптимістична. Тим часом ми бачимо,

як це протиставлення поволі зникає, як самовпевненість сьогодення мізерніє на наших очах. Тому що дедалі виразнішим стає те, що прогрес є водночас поступом потенціалу нищення, що людина, мабуть, морально не доросла до свого власного розуму, тож її знання стає руйнівним знанням. Християнство ж стверджує, що насправді історія прогресує (тобто що людство стає дедалі кращим) далеко не завжди.

Коли читати Одкровення, видно, що людство рухається циклічно. Знову й знову постають жахіття, які потім зникають, але за ними йдуть наступні. І не передбачається жодної внутрішньо-історичної, сконструйованої самою людиною, ситуації порятунку. Ідея неодмінного вдосконалення того, що власне людині, у християнстві нічим не підперта. Однак водночас християнській вірі притаманна впевненість, що Бог ніколи не дасть людству зазнати краху, а тому розвиток людства не може завершитися цілковитою невдачею, хоча сьогодні існує й інша думка: що краще, аби людства не було взагалі.

У цьому контексті схематичність оптимізму та песимізму не витримує жодної критики. Християнин чи християнка, як і кожна наділена розумом людина, не можуть не бачити, що великі історичні кризи абсолютно не виключені, що, ймовірно, вони постають перед нами власне сьогодні. Крім того, він чи вона не можуть не розуміти, що історія розвивається в позитивному руслі не автоматично, а отже, що загрози є цілком реальними... Однак він чи вона наділені, врешті-решт, оптимістичною переконаністю, що Бог тримає світ у руках, і тому навіть такі жахіття, як Освенцім, які повинні вражати нас до глибини душі, осмислені й подолані; що Бог усе ж таки сильніший за зло.

— Хрест — це страшний символ?

— З одного боку, звичайно, щось у ньому жахає, але ми не повинні позбавляти хрест цього. Адже в античні часи це був найжорстокіший різновид страсти, який не застосовувався щодо римлян, бо тоді немовби запламовувалася честь римлянина. Бачачи, як найчистіший з-поміж людей, Той, Хто перевищував людину, настільки жорстоко страчується, ми можемо спочатку жахнутися себе самих. Але ж нам і треба жахнутися себе та нашої самовдоволеності. Тут, гадаю, Лютер не помилявся, коли сказав, що іноді людина повинна жахнутися самої себе, щоб потім ступити на правильний шлях.

Але цей шлях не закінчується страхом; це не просто страх, тому що з хреста на нас униз дивиться не невдаха, не розчарований, не одна зі страхітливих жертв людства; тому що цей розп'ятий промовляє до нас щось цілком інше, ніж Спартак і його нещасні соратники, бо з цього хреста на нас дивиться доброта, яка — посеред страху — дозволяє нам наново розпочати життя. На нас дивиться доброта самого Бога, який віддає Себе в наші руки, довіряє Себе нашій волі і, так би мовити, забирає з Собою все жахиття історії. Ще глибше — це знак, який дає нам побачити небезпечність людської істоти та всієї мерзоти, і при цьому дозволяє нам поглянути на у той же час сильнішого, саме у своїй слабкості сильнішого Бога, а також на Його почуття до нас. Тому це символ прощення, який вселяє надію навіть у безоднях історії.

Адже нині часто запитують, як після Освенціма можна продовжувати говорити про Бога й займатися богослов'ям. Та мені здається, хрест наперед охопив також і жахиття Освенціма. Бог розп'ятий якраз і каже нам, що Він, на перший погляд — такий слабкий, є незбагненно всепрощаючим; та що, на перший погляд — відсутній, Він могутніший.

— Правда про людину і Бога часто здається важкою і сповненою смутку. То, може, віра за своєю природою призначена тільки для більш сильних? Адже часто цей смуток у вірі вважається обов'язковим. Як же тоді у вірі повинна проявлятися радість?

— Я сказав би навпаки: *віра дарує радість*. Коли Бога немає, світ ненависнішає, усе стає нудним, усього бракує. Адже сьогодні добре помітно, як світ без Бога все більше пожирає сам себе, як він стає абсолютно безрадісним світом. *Велика радість виникає із того, що існує велика любов, — ось що таке віра*. Ти вірно люблений — або ж вірно люблена. Адже саме тому християнство зазнавало свого першого поширення переважно серед слабких і страждених.

Звичайно, тепер це можна витлумачити помарксистськи і сказати, що то був, мовляв, лише триумф замість революції. Але, на мою думку, ці фрази вже не нові. Ще тоді християнство по-новому об'єднало панів і рабів, так що вже святий Павло міг сказати панові: не кривдь свого раба, бо він став твоїм братом.

Тому можна стверджувати, що основна складова християнства — радість. Радість не в значенні дешевих веселощів, які можуть виявлятися на тлі відчаю, тому що ми знаємо, що жарти часто є маскою відчаю. А оця радість — це власне радість. Радість, невіддільна від непростого буття, яка робить це буття життям. Історія Ісуса Христа розпочинається, згідно з Євангелієм, з того, що ангел звертається до Марії: "Радуйся!" У Різдвяну ніч ангели, знову ж таки, говорять: "Являємо вам велику радість". Ісус також каже: "Звіщаю вам добру новину". А значить, суть, про яку, власне, йдеться, — це щоразу: "Звіщаю вам велику радість, ось — Бог, Він вас любить, і це — навіки".

Однак переважно легше не вірити, ніж вірити. Парадокс: з одного боку, віра, в принципі, присутня, і людина є релігійною істотою; а з іншого — потрібно постійно за це боротися.

Проте легкість невіри відносна. Легко позбавити себе уз віри, сказати: "Мені цього не треба, воно для мене зайве, я обдумаю це пізніше". Цей перший акт є, так би мовити, легкістю невіри. Але жити з цим зовсім не легко. Тому що тоді жити без віри означає перебувати спочатку в якомусь стані нігілізму, а потім все ж мусити шукати для себе точки опори. Життя у цілковитій невірі — складне. Це дуже помітно, якщо звернутися до філософії невіри в Сартра, Камю і т. д.

Акт віри — як прорив і визнання — напевне важкий, хоча в момент справжнього переживання віри — "ти можеш радіти" — він знову стає зовсім легким. Тому не слід однобоко наголошувати на труднощах. Легкість невіри і складність віри знаходяться на різних рівнях. І невіра є величезним тягарем, на мою думку — найбільшим. Віра ж робить людину легкою. Це можна зауважити в Отців Церкви, насамперед у монашому богослов'ї: "Вірити — означає стати як ангели", — кажуть вони. Ми можемо ширяти, тому що більше не ставимося погано самі до себе. Повірити — отже, стати легшим, позбутися своєї надмірної ваги, яка тягне нас додолу, і таким чином розпочати витати у вірі.

— *Чим відрізняється добрий християнин або добра християнка від інших людей?*

— Християни — такі самі люди, як і всі інші. Тут є багато ступенів добра і зла — і навпаки, у всіх релігіях є люди великої внутрішньої чистоти, котрі за допомогою своїх міфів якимось чином торкаються великого таїнства і приходять до правильного способу життя. Я вважаю, що нам не варто

виставляти рахунків про те, де знаходяться найкращі. Наважмося сказати тільки одне: той, хто дійсно терпеливо живе вірою, хто дозволяє себе нею формувати, той після всіх падінь та слабкостей очиститься і стане добрим.

— *Чи християнин щасливіший за інших?*

— Щастя — це, звичайно, категорія дуже багатогранна. Просто згадаймо, що Нагірна проповідь розпочинається із так званих "блаженств". Ісус ніби відкриває школу щастя; Він представляє людству християнство як школу щастя: "Ось дорога до нього". Але якщо вчитатися, то ця школа, так би мовити, не відповідає тому, що зазвичай люди уявляють собі під щастям.

Ми б сказали: "Щасливий той, у кого всього досталь. Хто має засоби, щоб добре організувати своє життя". Ми б сказали, що щасливим є той, хто радіє і кому таланить у житті. А Він каже: "Блаженні зажурені". Тобто Його вчення про щастя є дуже парадоксальним, принаймні у порівнянні з тим, що під щастям розуміємо ми. Бо то не є щастя в сенсі комфорту. Саме тому тут можна добре зрозуміти, що таке навернення. Треба відкинути звичні критерії, мовляв, щастя — це багатство, майно, влада. Бо, обираючи мірилами власне ці речі, ти якраз і ступаєш на хибний шлях. Отож християнам обіцяно не "зовнішнє" щастя, а внутрішню безпеку — через співпричастя із Богом. І цьому співпричастю дійсно притаманне усвідомлення того, що якраз Бог і є джерелом щастя в їхньому житті.

— *Але де є Бог, де Його знайти? Він ховається? Адже видається, що Бог виявляє себе дуже-дуже рідко. Людей охоплює відчай, тому що вони думають: "Бог більше з нами не розмовляє. Він не подає жодних ознак своєї присутності, жодних сигналів".*

— Він чинить це без зайвого галасу, не конче у формах природних катастроф, — хоча, звичайно, і вони теж можуть стати Його зверненням. Не голосно, але постійно. Звичайно, важливим є і те, чи, так би мовити, приймач налаштований на передавача. А з нашим пересічним стилем життя і мислення нам перешкоджають надто багато інших передавачів, тож ми не завжди здатні почути звук. Ми від нього вже настільки відвикли, що майже зовсім його не розпізнаємо. Але, вочевидь, завжди, коли я уважний, коли можу прислухатися до себе і чути себе, Бог до мене промовляє. І це шанс для мене познайомитися із Ним. Саме в ситуаціях катастроф Він може раптом втрутитися, коли я уважний — і коли мені хтось допомагає це відчитати. Звичайно, Бог не говорить голосно, але Він промовляє знаками й подіями нашого життя, через наших ближніх. Звичайно, щоб Його почути, треба бути уважним, а також не бути цілком поглинутим усім зовнішнім.

— *Християни мають право сумніватися. Чи стають вони тоді лицемірами та єретиками? Агже очевидно є притаманна християнам дивна риса: вони розрізняють істину релігійну і наукову. Вивчають Дарвіна — а тоді йдуть до церкви. Чи такий поділ узагалі можливий? Агже істина — одна: або світ був дійсно сотворений за шість днів, або він розвинувся протягом мільйонів років.*

— Сумнів у такому заплутаному світі, як наш, охоплює людину неминуче і весь час. Та сумнів не треба ототожнювати з відмовою від віри. Я можу чесно порушувати питання, які мені заважають притримуватися Бога, суті віри. З одного боку, я можу спробувати відшукати розв'язки зовнішніх суперечностей, а з іншого — з довірою поставитися до того, що я не можу зрозуміти абсолютно все, а

також що все ж таки можна якось сприйняти те, чого я не можу зрозуміти. В історії богослов'я також постійно трапляються нерозв'язні у цей момент питання, які не потрібно усувати силою.

Саме вірі притаманна і терпеливість. Тема, якої ви щойно торкнулися, — Дарвін, творіння, еволюційна теорія — це тема ще не закінченого (а з огляду на наші сучасні засоби — мабуть, і нескінченного) діалогу. Для з'ясування суперечностей між сучасною наукою про виникнення світу і вірою проблема шести днів аж ніяк не є найбільш нагальною. Тому що навіть із Біблії відомо, що це — богословська схема, яка просто переказує історію творіння. Навіть у Старому Завіті присутні й інші образи творіння. У Книзі Йова та в книгах Мудрості є розповіді про сотворення світу, з яких стає зрозуміло, що віруючі навіть у ті часи не вважали, що це, так би мовити, фотографія поставання творіння. Воно змальоване тільки з тим, щоб ми змогли осягнути глибинну суть, а саме: що світ створений владою Бога — і є Його витвором. А як саме розвивалися конкретні процеси — це зовсім інше питання, Біблія до нього відкрита. Знову ж таки, гадаю, еволюційна теорія значною мірою ще не вийшла з рангу гіпотези, а тому часто змішується з майже міфічними філософськими теоріями, які ще вимагають критичного обговорення.

— *Багато кому так і не вдається перейти від віри дитячої до віри зрілої. Як людина, яка читала критиків Біблії, може повернутися до чистої віри?*

— Така людина мусить зрозуміти, що складна історія виникнення біблійних текстів не торкається віри як такої. Крізь неї проглядає щось інше й більше. І навпаки, через цю складну історію виникнення текстів Святого Письма (яка, зрештою, все ще

залишається доволі гіпотетичною) можна побачити, як у людську свідомість вкарбовуються вислови й реалії, і вони не просто вигадані. Я думаю, що власне якщо почати знайомитися з людським фактором у біблійній історії, то стає краще видно, що існує не лише людський фактор, а й інша реальність. Тому всю технічну царину можна залишити науці, яка, зі свого боку, знову ж таки, освітлює нам дорогу повернення до звичайного акту віри. І саме тому, що ця неповторна історія створена не тільки людьми, в ній відбувається щось значно більше.

— *То скільки шляхів до Бога?*

— Стільки, скільки людей. Бо навіть всередині однієї й тієї ж віри шлях кожної особи зокрема є цілком особистим. Ми маємо слово Христове: "Я — дорога". Тому, врешті-решт, є один шлях, і кожен, хто прямує до Бога, певним чином знаходиться і на дорозі Ісуса Христа. Але це не означає, що за свідомістю, за волею всі шляхи ідентичні. Навпаки, якраз ця одна дорога є настільки великою, що для кожної людини вона стає її особистим шляхом.

— *Тертуліан — автор парадоксального вислову: "Я в це вірю, бо це безглуздо". Августин вірив, "щоб пізнати". Чому вірить кардинал Рацінгер?*

— Стосовно цього я переконаний августиніанець. Як творіння походить із розуму і є розумним, так і віра є, так би мовити, допіру сповненням творіння, а отже — дверима до розуміння; я в цьому переконаний. Тому вірити означає прийти до розуміння і знання. Вислів Тертуліана (а він любить перебільшені формулювання), звичайно, відповідає і способу його мислення загалом. Він хотів сказати, що Бог не керується цінностями світу, виявляючи таким чином свою божественність. Але Тертуліан

дещо недолюбливав філософію, тож тут я поділяю не його позицію, а позицію святого Августина.

— *Чи Ви теж створили щось на кшталт кредо віри?*

— Мені не потрібне нове гасло. На мою думку, кредо Августина, пізніше перейняте і Томою, якраз і окреслює потрібний напрям. Я вірю! І вже сам акт віри означає: все це походить від Того, Хто Сам є Мудрість. Спочатку підпорядковуючись вірою Тому, Кого я не здатний розуміти, я усвідомлюю, що саме у такий спосіб відчиняю двері істинного розуміння.

— *Переважна більшість наших сучасників не здатні вірити в те, що знають, і не знають, у що їм вірити. Ви демонструєте єдність мислення й віри, а також цілісність, яку ми, сучасні люди, скептики й розчаровані, вже втратили. Що це за почуття?*

— Не наважуюся зараз судити про сучасників загалом, чи всі вони в цьому сенсі справді розділені, чи, можливо, також знаходять свою єдність — всяк на свій лад. Кожна людина всередині себе натягнута між різними полюсами, і це стосується, звичайно, й мене — як священика і єпископа. Адже власні інтереси, обдарування і недоліки, знання і незнання, віра Церкви в цілому не просто автоматично суголосні. Так, у кожній людині, в тому числі й у мені, є внутрішні силові поля. Але я б не назвав це розділенням. Так чи інакше, все це об'єднує спільна віра з Церквою, а також усвідомлення того, що цьому знанню я можу довіряти, що все інше знання отримує світло саме від нього, і навпаки — що все інше знання може його поглибити. І насамперед основоположний акт віри в Христа й намагання

таким чином зцілити життя інтегрують силові поля, так що вони не розривають, не ламають...

— У контексті нової євангелізації Ви говорили про нові завдання, ба навіть про необхідність християнської революції. Тому що "живі нові культурні форми християнства" можуть бути викликані аж ніяк не делікатними дослідженнями. Тому що люде́й треба заново знайомити із Христом. Мені здається, що люди сьогодні охоче хотіли б вірити — якби тільки могли. Здається, що це вже не так просто, як раніше.

— Очевидно. Нині ми набудували і насистематизували стільки знань, відчуттів та досвіду перебування по той бік віри, що доступ до неї став важчим. Я вважаю, що ми потребуємо своєїрідної революції віри — в різних аспектах цього поняття. Насамперед вона потрібна нам як відвага протистояти загальним переконанням. Адже сьогодні серед більшості людей панує своєїрідна ідеологія пересічності, спрямована на досягнення певного стандарту життя, реалізацію своїх бажань, тоді як Бог, фактично, є тут невідомим і, власне кажучи, не надто важливим. Тоді мораль виявляється радше результатом випадковості, а також розрахунку щастя.

Як уже було сказано, масова ідеологія, з якою ми сьогодні живемо, і яка себе нам щодня нав'язує, приводить нас до переконань, які особу в принципі відмежовують від суті. А це значить, що, з одного боку, людина вже не може проникнути в суть, а з іншого — що вона все ж таки здатна помітити, що їй чогось бракує. Адже наявні нині великі суспільні недуги спричинені тим, що в людському житті дечого не вистачає, і ця нестача є відчутною. Тому ми мусимо наважитися повстати ще й проти того, що вважається "нормою" для людини нашого часу, і наново відкрити віру в її простоті.

Найпростіше — це відкриття може міститися насамперед у зустрічі з Христом, причому не як з історичною постаттю, а як із Богом, що є людиною. І тільки тоді, коли оте одкровення по-справжньому проникає в життя, воно починає задавати іншу спрямованість. Саме тоді й формується культура віри, я в цьому переконаний. Важливо, що таке рішення ніколи не є всього лише індивідуальним, а поширюється, творить спільноту. І власне тією мірою, якою воно пізніше переживається, це рішення формує стиль життя і розвиває культуру віри.

— Багато людей відчувають трепет перед майбутнім. Часто у зв'язку з майбутнім виникає просто-таки істерія, яка супроводжується жакли-вими прогнозами. Ще ніколи досі, здається, не було таких великих перемін. Іноді виникає враження, ніби багато що розвивається все ж радше позитивно. З іншого боку, цей світ видається чимось на кшталт великої божевільні. З його суспільством розваг і розкоші — поруч зі зростаючою бідністю, з війнами та природними катаклізмами, які наві-дують нас дедалі частіше, з виразними прикмета-ми культурного занепаду, з непоправними втрата-ми у царині проникливості та мудрості. Мабуть, ще ніколи не було так багато розпусних, так бага-то залежних, так багато розлучених, стільки ді-тей-інвалідів, стільки біди, покинутої напризво-ляще, а також — і це парадоксально — неприкаяного добробуту.

Пане кардинале, Ви сказали, що нашому часові не вистачає не так здатності сумувати, як здат-ності радити. А чи не важче стало радити?

— Я постійно помічаю, що невимушеної радості стає дедалі менше. Радість сьогодні неначебто все більше обтяжена моральними та ідеологічними

обставинами. Якщо хтось радіє, він відразу ж остереігається вчинити злочин проти солідарності з багатьма страждаючими. "Мені не можна радіти, — думає ця людина, — у світі, де так багато нещастя і стільки несправедливості".

Я можу це зрозуміти. Тут спрацьовує етична свідомість. Але, попри все, така позиція хибна. Адже світ не стане кращим, позбувшись радості. І навпаки: сум, спричинений стражданням, не допоможе стражденим. Світ же має потребу в людях, які відкривають добро і радіють добру, отримуючи таким чином потяг до добра та відвагу прагнути добра. Отже, радість теж не виключає солідарності. Якщо вона справжня, не егоїстична, якщо вона походить із відчуття добра, то вона прагне, щоби її давали одне одному, і таким чином ця радість поширюється. Причому мені завжди впадає в вічі, що в убогих кварталах, наприклад, у Південній Америці, можна зустріти набагато більше, ніж у нас, посмішок та радісних людей. Очевидно, тамтешні люди, при всіх їхніх злигоднях, відчувають добро — і вони можуть за нього триматися, на ньому себе будувати, від нього набиратися сил.

У цьому сенсі ми знову потребуємо того первинного уповання, яке, врешті-решт, може дати тільки віра. Віра, що, в принципі, світ — добрий, що Бог — тут, і що Він — добрий. Що добре жити і бути людиною. Звідси походить і мужність бути радісним, яка, своєю чергою, стає запорукою того, що й інші можуть радіти та отримувати радісну новину.

А тепер стосовно дволичності нашого сьогодення — відповідно до вжитого вами образу. З'явилося нове усвідомлення солідарності, відповідальності за людство в цілому, відповідальності за творіння. Існують рухи за об'єднання і пошуки можливостей для спільних дій у кризових суспільствах, щоби сприяти

нобудові там миру, щоби подолати місцеві негаразди. Це ще одна річ, яку, будучи громадянами цього десятиліття, потрібно бачити — і за яку варто бути вдячними. І, знову ж таки, з цього на практиці випливає, що добро в людині не може бути розтоптане.

З іншого боку, ви сказали про велику божевільню та про страшну спустошеність. Ми всі це бачимо. Вважаю, що якраз тут суспільство розваг та розкоші, масова культура та можливості, які виникли завдяки технічному оволодінню світом, посприяли розвитку зла. Цього аж ніяк не можна не добачати.

Треба долати націленість на надзавдання, цю тотальну масифікацію, яка індивідуалізує людей, водночас штовхаючи їх у цілковиту самотність; потрібно творити здорові можливості соціальності. Ці завдання вимагають всіх наших зусиль, але їх неможливо розв'язати суто технічно, суто нашими вчинками.

На мою думку, тут очевидними є дві речі: що людина — істота моральна, відповідальна за себе і за всіх людей, це по-перше; але, по-друге, тільки від Бога людина може отримати засоби, щоб вижити.

ЧАСТИНА ПЕРША

ПРО ОСОБУ

І. РОДИНА Й ПОКЛИКАННЯ

— *Пане кардинале, що Ви думаєте з приводу такого твердження: "Ми приходимо на світ — і те, що нам хочеться знати, ми вже знаємо, і там, де нам хочеться бути, ми вже є"?*

— На мій погляд, це велике перебільшення. Не знаю зараз, звідки це речення походить, але людина приходить у світ, запитуючи. Аристотель і Тома Аквінський навіть кажуть, що вона приходить, як *tabula rasa*, тобто вони заперечують, нібито людина володіє вродженими знаннями; дух, мовляв, спочатку становить чисту готовність до сприйняття. Тут я відзначив би деякі нюанси. Проте, в кожному разі, правильно, що людина насамперед запитує: вона, так би мовити, зсередини відкрита до відповідей.

Я трохи платонік. Мені здається, що своєрідну пам'ять, спогад про Бога, ніби вкарбовано в людину, але її потрібно розбудити. Людині не відомо, що вона повинна знати, і вона не просто є, а прямує дорогою.

Саме біблійне вчення в Старому й Новому Завіті завжди дуже наголошувало на образі мандрівного Божого люду, адже Ізраїль і справді завжди перебував у дорозі. Цей образ виявляє, чим є людина як така. Що вона — у дорозі, і що дорога людини — не вигадана, а справжня, і що з людською істотою

в цьому житті щось дійсно трапляється, і що вона може шукати, знаходити, але також і помилятися...

— Ви часто вживаєте слово *"Провидіння"*. Що воно для Вас означає?

— Я глибоко переконаний, що Бог справді нас бачить і, залишаючи нам свободу, все ж таки нас провадить. Часто я стаю свідком того, що речі, які спершу могли комусь здаватися згубними, небезпечними і неприємними, коли-небудь пізніше стають зовсім інакшими. Ми раптом помічаємо, що все воно було добрим, що це був правильний шлях. Для мене на практиці це значить, що моє життя складається не з випадків, бо є Хтось, наділений Провидінням, Хто йде, так би мовити, попереду мене, і, продумуючи наперед, скеровує моє життя. Я можу від цього відмовитися, але я можу на це погодитися, і тоді я побачу, що мене справді веде *"провиднене"* світло.

Це не означає цілковитої детермінованості людини; Провидіння йде у парі з її добровільним самовизначенням. Адже ж сказано в розповіді про таланти: їх дається п'ять; і той, хто їх має, отримує певне завдання, але виконати його він може у той чи інший спосіб. В усякому разі, кожен має власну місію, свій особливий дар, і ніхто не є зайвим, і ніхто не є просто так, тож кожна людина мусить спробувати зрозуміти своє життєве покликання і відшукати найкращий спосіб відповіді на нього.

— Ви народилися 16 квітня 1927 року в Марк-тлі-на-Інні, у Верхній Баварії. Того дня була Страсна Субота. Це Вам пасує?

— Так, я вважаю це чимось добрим; бо це переддень Пасхи, майже Пасха, але ще не зовсім; вона ще напівприкрита. Мені дуже подобається цей день, що якимось символізує образ моєї історії і

мою власну ситуацію: на порозі Пасхи, однак іще не там.

— Ваші батьки звалися Марія та Йосиф. Уже через чотири години після того, як Ви народилися, о пів на дев'яту ранку, Вас охрестили. Напевне, це був шалений день...

— Звичайно, цього я вже не знаю. Мої брати й сестри розповідали мені, що тоді лежало багато снігу і було дуже холодно, хоч було вже 16 квітня. Але в Баварії таке трапляється.

— Усе ж таки це досить незвичайно — бути охрещеним уже через чотири години після народження.

— Це правда. Але воно пов'язане (і вже це мене тішить) з тим, що була Страсна Субота. У ті часи ще не святкували Пасхальної ночі, тому Воскресіння святкували до обіду, з освяченням води для хрещення, яка тоді слугувала протягом цілого року... І цей збіг — те, що я народився саме тоді, коли церква готувала свою воду для обряду хрещення, свіжий, як свіжа вода, що я став першим, кого охрестили новою водою, — цей збіг багато для мене значить. Тому що це по-особливому вписує мене у пасхальний контекст, а також встановлює дуже міцний взаємозв'язок між моїм народженням і хрещенням.

— Ви вирости в сільській місцевості як наймолодший із трьох дітей. Ваш батько був жандармом, сім'я вважалася радше бідною, ніж забезпеченою. Ваша мати, як Ви згадували, навіть сама варила мило.

— Мої батьки пізно одружилися, і баварський жандарм у тому ранзі, в якому був мій батько, простий комісар, отримував скромну платню. Ми були не аж настільки бідними, тому що татова

щомісячна платня була гарантованою, але все ж таки мусили жити дуже ощадливо і просто, за що я дуже вдячний. Бо саме тому приходили радощі, неможливі в ситуації багатства. Я часто згадую, як нам було гарно, як ми вміли тішитися навіть найменшими речами і як намагалися зробити якусь приємність одне одному. Згадую, як саме завдяки цій дуже скромній, фінансово напруженій ситуації постала внутрішня солідарність, що пов'язала нас взаємно і глибоко.

Щоби ми — всі троє — могли навчатися, батькам, безумовно, доводилося відмовлятися від дуже багатьох речей. І ми це відчували, а тому намагалися хоч якось на це відповісти. Саме завдяки такій атмосфері великої простоти зросли і велика радість та взаємна любов. Ми відчували, що нам дарується та скільки батьки на себе беруть.

А щодо мила, то це особлива справа. Усе те було пов'язане не з бідністю, а з ситуацією, коли за війни товари, яких бракувало, треба було якимось чином роздобувати для себе самостійно. Наша мати працювала куховаркою і була майстринею на всі руки, чудовою господинею, а деякі рецепти навіть знала напам'ять. Завдяки своїй великій фантазії та практичним умінням вона могла — в умовах голоду на селі, маючи в розпорядженні тільки найпростіші й найскромніші засоби, — все ж таки подивувати всіх смачними стравами.

Мати була дуже милосердною та внутрішньо сильною, батько — радше раціональним і вольовим; його віра ґрунтувалася на роздумах. Він завжди усе чітко уявляв собі наперед — і завжди володів напрочуд влучною оцінкою. Коли Гітлер прийшов до влади, батько сказав: "Тепер буде війна, тепер нам потрібний дім!"

— У баварській історії певну роль зіграв Георгій Рацінгер.

— Це був мій двоюрідний дідусь, дядько мого батька. Він був духовною особою, захистив дисертацію з богослов'я. Як депутат місцевої ради та рейхстагу він був справжнім захисником прав селян і взагалі простих людей. Я читав протоколи засідань місцевої ради — і знаю, що він боровся проти праці дітей, що тоді вважалося нечуваною справою; треба було, так би мовити, мати відвагу. Очевидно, він був сильною людиною. І щодо його успіхів та його честі політика, то всі ним пишалися.

— Як виглядав Ваш гім? Де Ви мешкали, як жили?

— Спочатку професія мого батька спричинила таке собі кочування. Особисто я практично нічого не пам'ятаю про Марктль — місце свого народження. Ми покинули його, коли мені було два роки. Переїхали в Титмонінг, там жандармерія знаходилася в колишній плебанії, на площі міста. Будинок був гарний, але занадто незручний. Колишній зал для зібрань став нашою спальнею, інші ж кімнати виявилися дуже малими. Місця нам вистачало. Але ми, звичайно, не могли не бачити, що це був старий будинок, який аж просив ремонту. Матері було найгірше. Вона постійно мусила тягнути сходами на третій поверх вугілля і дрова. Пізніше, в Аншау, ми мешкали в дуже красивій віллі. Її збудував один місцевий селянин і здавав в оренду жандармерії. У порівнянні з нинішнім комфортом це, звичайно, теж було доволі невибагливе житло. Ванної не було. Але постійно була вода.

Виходячи на пенсію, мій батько придбав старий, також дуже простий сільський будинок у Гуфшлягу, поблизу Траунштайна. Воду з крану тут заміняв фонтан, і це було надзвичайно романтично. З одного боку хати ріс дубовий ліс, упереміж із буками, з іншого — височіли гори, тож уранці, розплющивши

очі, ми насамперед бачили саме це. Перед домом у нас був сад — із яблунями, сливами і великим квітником. Квіти вирощувала моя мама. То була гарна, велика ділянка землі у райській місцевості. А в старих стайнях ми так чудово могли побавитися або подрімати!..

Це був недосліджений і, власне кажучи, неосяжний світ, настільки він був розмаїтий. У домі знаходилася стара ткацька майстерня — очевидно, попередні власники були ткачами. Самі кімнати — дуже прості, а будинок — здається, збудований у 1726 році — весь потребував капітального ремонту, до того ж, протікав дах. Але дім був просто чудовий, це була мрія дитинства. Там ми, хоч і не мали особливих вигод, почувалися справді щасливими. Для батька, який мусив платити за доконечні ремонтні роботи, для матері, яка носила воду з фонтана, це було мабуть не так весело. Однак ми вважали цей дім справжнім раєм. До міста було майже півгодини ходи. Але нам подобалися наші вимушені прогулянки. Ми взагалі не відчували нестачі сучасного комфорту, а пережили як пригоду свободу і красу старого дому з його внутрішньою теплотою.

— *Батьківський дім був суворим?*

— У певному сенсі — так. Мій батько був дуже справедливий, але водночас дуже строгий. Проте ми завжди відчували, що його строгість — від доброти. І тому були здатні сприймати його суворість справді щиро. Мати завжди врівноважувала його іноді, можливо, надмірну суворість своєю теплотою і любов'ю. У них були дуже різні темпераменти, які саме завдяки своїй неподібності чудово взаємно доповнювали один одного. Було багато строгості, я це визнаю, але все ж було багато тепла, любові та радості, які помножувалися, коли ми грали разом на музичних інструментах; до нас долучалися і бать-

ки. Саме музика відігравала в нашому родинному житті велику роль, адже вона — згуртовує...

— *Ви великий шанувальник Моцарта.*

— Так! Хоча в часи мого дитинства ми дуже часто переїжджали, але, фактично, завжди залишалися в районі рік Інну та Зальцаху. І найбільшу, найважливішу та найпривабливішу частину своєї молодості я провів у Траунштайні, який дуже нагадує Зальцбург. Там Моцарт, так би мовити, із землі вріс у мою душу. Він і надалі продовжує глибоко зворушувати мене своїм світлом — і водночас своєю глибиною. Його музика є не просто грою: вона вміщує у собі весь трагізм буття людиною.

Мистецтво складається з багатьох елементів. Розум як такий, що проявляється у науковому знанні, не може бути повною відповіддю людини на дійсність — і не може виразити все, що людина може, хоче і повинна виразити. Так встановлено Богом. А мистецтво є найвищим даром від Бога людині.

— *Ваші батьки віддали всіх трьох своїх дітей до інтернату. Як це сталося?*

— Тоді це був єдиний спосіб здобути, як сьогодні кажуть, вищу освіту. У сільській місцевості було обмаль гімназій. Через те, що до школи було надзвичайно далеко, доводилося вибирати інтернат. Моя сестра відвідувала середню школу францисканок — і їздила з дому велосипедом, долаючи щодня двічі по п'ять кілометрів. Їй самій теж дуже хотілося бути в інтернаті — і її бажання здійснилося. Мій брат першим пішов до гімназії, а тоді до інтернату, іншого виходу просто не було. А я спочатку щодня ходив до школи з дому. Через два роки батьки подумали, що оскільки я залишився єдиною дитиною в домі, то було б незле, з точки зору додаткового виховного

чинника, піти в інтернат і мені. Зізнаюся, мені було нелегко, але, безперечно, перебування в інтернаті виконало свою добру корегуючу функцію, адже вивчався інший вид соціальності та входження у спільноту. Проте це тривало лише два роки, бо врешті-решт усі інтернати в Траунштайні були переобладнані під госпіталі, і з того часу я знову став жити удома.

— *Чи можете Ви сказати, що батьківський гім був дуже релігійним?*

— Так, безперечно. Мій батько був надзвичайно віруючою людиною. У неділю він о шостій ранку йшов на Службу Божу, тоді о дев'ятій — на основну літургію, а по обіді — ще раз. Мама була наділена дуже теплою і сердечною релігійністю. У цьому обоє вони, знову ж таки, кожен у власний спосіб, були єдині, віра була безсумнівною серцевиною.

— *Як виглядало релігійне виховання у Вас удома? Адже нині, очевидно, багато батьків мають із цим проблеми...*

— Релігія була складовою частиною життя. Уже навіть завдяки спільній молитві. Кожного разу перед їдою ми молилися. Якщо дозволяв шкільний розпорядок, то зазвичай ми щодня ходили на месу, а в неділю — на спільну літургію. Пізніше, коли мій батько вийшов на пенсію, ми також переважно молилися на вервиці; а щодо решти, то це було довірено шкільній катехизі.

Батько купував нам періодику; в нас були, наприклад, журнали для тих, хто готувався до першого Причастя. Але спеціального релігійного виховання не було, воно проявлялося у сімейній молитві та у відвідинах церкви.

— *Що Вас так захоплювало у вірі у дні Вашої юності?*

— Від самого початку я — напевне, так само, як і мої брат та сестра, — дуже цікавився богослужіннями. Мої батьки вже у другому класі купили мені мій перший місал. Було неймовірно цікаво проникати у містичний світ латинського богослужіння — і пізнавати, що ж там відбувається, що ж це означає, що ж там говориться... Пізніше ми крок за кроком переходили від дитячого місалу до дедалі повнішого, аж доки нарешті дійшли до повного. Це нагадувало захоплюючу подорож.

— *А що таке місал?*

— Це служебник священика. Його можна придбати і в кишеньковому форматі; місал перекладений німецькою — для кожного християнина чи християнки...

Крім того, нас, звичайно, приваблювали літургійні святкування — з їхньою музикою та всім, що становить їхню символіку і оздобу. Це — з одного боку. А з іншого боку, все те, про що говорить релігія, мене від початку цікавило саме раціонально. Я, так би мовити, крок за кроком розвивав своє власне мислення. Розвитку мислення дуже сприяло те, що за націонал-соціалізму цим доводилося займатися по-справжньому серйозно. Адже оточенню, громадськості було відомо: оцей-ось — католик, він ходить до церкви або навіть хоче стати священиком... Починалися розмови, і для цього доводилося озброюватися аргументами.

Усе це було, звичайно, цікаво; ці своєрідні інтелектуальні пригоди відкривали дедалі ширші горизонти. Такий синтез урочисто-літургійного та раціонального здавався мені, юнакові, що власне намагався зрозуміти світ, надзвичайно гарною можливістю наповнити своє життя.

— *Очевидно, це тісно пов'язано з Вашою малою батьківщиною — Баварією, з її особливим — бо*

баварським — католицизмом. Ви завжди наголошували, що хотіли б захищати якраз оту смиренну віру простих людей — на противагу зазнайству богословів, на противагу прагматизованій вірі побуту й добробуту, що притаманна мешканцям мегаполісів...

— Ми намагалися бути просто віруючими, католиками. Але становлення характеру нашої віри відбувалося насамперед у сільській місцевості, а потім і в отому невеличкому містечку Траунштайн, де католицизм справді тісно переплітається з культурою та побутом цього краю, а також з його історією. Це було наше вrostання в його культуру.

Наша сім'я була дуже патріотичною. Наш батько походив із Нижньої Баварії, а в баварській політиці XIX ст. існували два спрямування: з одного боку, імперське, націоналістичне, а з іншого — баварсько-австрійське, франкофільсько-католицьке. Моя родина, безперечно, належала до цього другого напрямку, який відзначався високим рівнем патріотичної свідомості та глибокою повагою до історії Баварії. Мати походила з Тіролю, де цей південно-німецький католицизм, знову ж таки, був надзвичайно потужним і живим. Тому ми глибоко відчували нашу власну історію — і усвідомлювали, що цю історію можна бачити на власні очі. Ця сприйнята нами історія не мала нічого спільного з історією націонал-соціалістичною, яка пізніше спричинила великі нещастя 1933-1945 років. Навпаки, якраз катастрофа націонал-соціалізму і зміцнила нашу власну концепцію історії.

— *Між батьком і сином траплялися конфлікти?*

— Звичайно, що так; іноді. Проте мої із батьком взаємини були дуже тісними. Це сталося вже хоч

би тому, що на останньому році своєї служби він узяв тривалу відпустку — нібито для лікування. Надто не до душі був йому Третій рейх, тож батько намагався якомога скоріше перестати бути жандармом... В ті кілька місяців він багато зі мною подорожував. Після виходу батька на пенсію для родини настали важкі часи (адже всі троє дітей навчалися), тож мати знову почала працювати сезонною куховаркою у Райті, що в місцевості Вінкль, а ми з батьком залишалися вдома самі. Він дуже багато розповідав — мав до цього великий хист. Мандруючи і розмовляючи, ми дуже зблизилися. Нас, дітей, переконували і його позиція в тому, що стосувалося релігії, і його рішучий спротив режиму. Його проста сила переконання походила з почуття власної гідності. Для нас його позиція була зразковою, хоча він виступав проти офіційної точки зору.

— *Що він говорив про режим?*

— До 1937 року батько перебував на державній службі. У Титмонінгу ми пережили так званий "період боротьби", завершальний період Ваймарської республіки. Я був ще дуже малий, але пам'ятаю, як йому було важко. Він випишував антинацистську газету "Der gerade Weg"¹, і я пригадую карикатури на Гітлера. Батько був дуже категоричний у своїх висловлюваннях. Близьке захоплення нацистами влади, яке він передчував, стало головною підставою для нашого переїзду в сільську місцевість. Там, звичайно, становище було менш напружене, хоч і серед селян, на жаль, було вже багато нацистів. Батько не виявляв своєї опозиції відкрито, це було неможливо навіть на селі. Але читаючи вдома газету, щоразу вибухав гнівом. Своє обурен-

¹ Прямий шлях (нім.)

ня він висловлював раз у раз — при людях, яким міг довіряти. І в першу чергу, будучи державним службовцем, він уникав участі в будь-яких організаціях.

— *Ви були в гітлерюгенді?*

— Спочатку ні, але після введення у 1941 р. обов'язкового членства в цій організації в гітлерюгенд взяли мого брата. Я тоді був ще надто малий, але пізніше, вже перебуваючи в семінарії, зареєструвався. Після закінчення семінарії я більше не повертався у гітлерюгенд. А це було непросто, тому що пільги на навчання, яких я дійсно потребував, надавали лише за умови членства в гітлерюгенді. Але, дякувати Богу, мені трапився дуже чуйний учитель математики. Він сам був хоч і нацистом, але достойною людиною. Отож він сказав мені: "Ну, просто піди туди, щоб це отримати..." Побачивши, що я просто не можу так вчинити, він мовив: "Розумію; я це владнаю". І мені вдалося уникнути цього членства.

— *Ким Ви хотіли стати в дитинстві? Були якісь ідеали?*

— Не сказав би, що вони були виразні. Як це часто трапляється у дітей, уявлення часто змінювалися на цілком протилежні. Якось мені так заімпонував один маляр, що мені закортіло стати таким, як він. Коли трохи згодом у нашу місцевість завітав кардинал Фаульгабер, з його вражаючою багрянницею, то, звичайно, він заімпонував мені набагато сильніше, і я сказав: "Хочу бути таким же!"

— *Маляр і кардинал — надто яскрава невідповідність...*

— Згодний, але це підтверджує, що дитина цього зовсім не помічає, а сприймає все через враження.

Досить рано, вже в початковій школі, в мені прокинулося прагнення навчати інших. Тут уже зразком були вчителі. Це бажання, дякувати Богу, можна було дуже добре пов'язати з ідеєю священства. Але, на мою думку, мрія стати вчителем захоплювала мене змалку, так само як і любов до писання. А писати я почав уже в початковій школі — вірші й таке інше.

— *Які вірші?*

— Які завгодно; про звичайні речі, про Різдво, про природу... Це був усього лише вияв мого прагнення якось виразити себе. І — можливо, насамперед, — навчити іншого. Отже, якщо я що-небудь вивчив, мені хотілося передати це ще комусь.

— *Ви ніколи не прагнули мати свою власну сім'ю? Ніколи не закохувалися? Адже про папу Івана Павла II відомо, що він у роки своєї юності пережив велике кохання.*

— Я сказав би так: до безпосереднього прагнення створити сім'ю не дійшло. Але я, звичайно, був зворушений дружною, це зрозуміло.

— *Як з'явилося Ваше покликання? Коли Ви відчули, що є Вашим призначенням? Якось Ви сказали: "Я був переконаний, сам не знаю чому, що Бог хоче від мене чогось такого, чого я зможу досягнути, тільки якщо стану священником".*

— У кожному разі, не було ніякої миті освячення — миті, коли б я зненацька збагнув, що повинен бути священником. Навпаки, ця думка з'являлася поволі — і постійно переосмислювалася та наново утверджувалася. Мені також важко датувати це як рішення. Але відчуття, що Бог до чогось кличе кожну людину, і мене також, у мене виникло доволі давно. І поступово мені стало зрозуміло, що Його

воля — у моєму випадку — пов'язана зі священством.

— А пізніше Ви переживали щось схоже на моменти осяяння — чи просто осяяння?

— Осяяння в класичному розумінні (як щось напівмістичне чи тому подібне) в мене не було ніколи. Я — звичайний християнин. Але в більш широкому значенні віра, звичайно, є для людини світочем. Якщо висловити це у термінах філософії, а саме — цитуючи Гайдеггера, віра — це значить просвітлення хибних шляхів.

— *Одного разу Ви написали: "Усе суще є викристалізованою ідеєю. Творчий дух — джерело і основа всіх речей. Усяке буття за своїм походженням — мудре, воно походить із творчої Мудрості"...*

— Ці кілька речень є, власне, спробою виразити філософію творіння. Немає нічого, що було б просто так; те, що існує, присутнє завдяки енергії творення, а остання, своєю чергою, не є чимось мертвим, а є мудрістю і любов'ю; тому все сотворене є, врешті-решт, мудрим. Це, як мені здається, — християнська філософія творіння. І людину віруючу та думаючу вона просвітлює, але про "осяяння" в звичному розумінні тут годі говорити.

— *Після того, як Ви постановили стати священиком, чи не виникали коли-не-коли і певні сумніви або спокуси?*

— Траплялося. Власне, за оті шість років богословських студій стикаєшся з дуже багатьма людськими проблемами і запитаннями. Чи відповідає мені не одружуватися? Чи відповідає мені бути парафіяльним священиком? Знайти відповіді на ці запитання було іноді зовсім не просто. Відчуття головного напружу я мав завжди, а ось криз не бракувало.

— *Якими були ці кризи? Чи не могли б Ви навести приклад?*

— За кілька років моїх мюнхенських богословських студій я мусив розв'язати насамперед два питання. Мене захоплювало богослов'я. Мені подобалося проникати у великий світ історії віри. Мені відкривалися широкі горизонти мислення та віри — і я вчився осмислювати основоположні питання людства, питання мого власного життя. Але все більше я починав розуміти і те, що священство означає щось суттєвіше, ніж задоволення від богослов'я; ба навіть що праця на парафії часто може бути цілком далекою від цього, тож ставить зовсім інші вимоги. Адже я не міг вивчати богослов'я, щоби стати професором, хоча це залишалося моєю запевненою мрією. Погодитися на священство означало для мене погодитися на будь-яке завдання, у тому числі й у його найпростіших формах.

Оскільки я був радше сором'язливим і непрактичним, не мав ні спортивного, ні організаторського талантів, ані адміністраторського хисту, то мусив себе запитувати, чи вдасться мені знайти підхід до людей. Наприклад, чи в ролі капелана я зміг би повести за собою і надихнути католицьку молодь, чи був би здатний викладати релігію дітям, чи зумів би піклуватися про літніх і недужих тощо. Треба було запитати себе, чи готовий я присвятити всьому цьому ціле своє життя, та чи це дійсно є моїм покликанням.

Із цим пов'язане, звичайно, і питання, чи витримав би я ціле своє життя без дружини, без шлюбу. Оскільки у зруйнованому університеті ще бракувало місця для богословського факультету, два роки ми мешкали на окраїні міста, в замку Фюрстенрідів з його прибудовами. Наша спільнота складалася не лише з професорів і студентів, а й зі студенток,

так що при щоденних зустрічах дуже актуальним було питання зречення — і його осмислення. Ці питання я часто обдумував у гарному парку Фюрстенрідів та, звичайно, в каплиці, поки нарешті не висловив свою тверду згоду на дияконських свяченнях восени 1950 року.

— *Наприкінці війни Вас знову забрали до війська?*

— Так. 1943 року траунштайнських семінаристів — усю групу — перевели у Мюнхен і призвали у війська зенітної артилерії. Мені було шістнадцять, і ми служили цілий рік: починаючи від серпня 43-го — аж до вересня 44-го. Нас "приписали" до мюнхенської гімназії, отож паралельно ми ще й училися. Навчальний курс був скорочений, але все ж таки з цих лекцій ми мали користь. З одного боку, звичайно, нам було зовсім не весело, але з іншого — оте наше товариство мало і певні привабливі сторони.

— *Як же виглядала Ваша служба в зенітних військах?*

— Батарея поділялася на дві основні частини: гармати і технічний відділ. Я був у технічному. Вже існували перші електронні й оптичні пристрої для виявлення машин та передачі стрілкам вимірянних даних. Крім регулярних тренувань, ми мусили під час кожної тривоги бути біля пристроїв. Нічні тривоги були частими...

— *Ви пережили в Мюнхені бомбардування?*

— Так. Я тоді ще був у третьому відділі, відділі зв'язку, який здійснював управління всіма телефонними лініями. Ми займали важливу позицію в Гільхінгу, поблизу озера Аммер, тому що американці з півдня, від озер, здійснювали нальоти на Мюнхен.

Крім того, неподалік знаходився авіаційний завод Оберпфаффенгофен, який випускав перші реактивні винищувачі. Таким чином, ми могли бачити, як здійснювалися в повітря перші німецькі реактивні літаки. Там ми пережили кілька наступів.

Восени 1944 року нас залучили до фізичних робіт, хоч ми і далі перебували на військовій службі. Протягом двох місяців моя частина дислокувалася поблизу австрійсько-угорського кордону, саме в той час, коли Угорщина капітулювала перед росіянами. Тоді насипалися величезні вали, танкові загорожі й тому подібне. Врешті-решт, я побував і в піхотних військах. Але мені дуже пощастило, що нас перевели до Траунштайна. Там на розподілі нам трапився дуже ввічливий офіцер, який, очевидно, був антинацистом — і намагався кожному бодай якимось чином допомогти. Мене він відіслав додому в Траунштайн, так що моя служба в піхотних військах була відносно безневинною. В Траунштайні мене взяли в полон і помістили в американський табір для військовополонених в Ульмі, де одночасно перебували від 40 до 50 тисяч осіб. 19 червня 1945 року мене було звільнено.

— *Як для Вас закінчилася війна?*

— У той час ми перебували на території аеропорту Айблінг. Усі шість тижнів полону ми провели під відкритим небом, на голій землі, і це було не надто весело. Американці просто не могли підготувати якихось бараків чи будинків для такої величезної маси полонених. Ми не мали жодного календаря — і кожного дня намагалися згадати дату. Не було й новин. Ми просто зауважили, що 8 травня американці, які вже давно стріляли в повітря освітлювальними ракетами, раптом, немов шалені, влаштували справжній феєрверк. Тоді розійшлася чутка, що війні кінець. Мовляв, Німеччина капітулювала.

Ми, звичайно, з полегкістю зітхнули — в надії, що незабаром нас звільнять і що з нами більше нічого не станеться. Проте негайно з'явилися нові чутки: що тішитися зарано, що нібито американці ще вестимуть війну проти росіян; що нам знову видадуть зброю і пошлють воювати. Однак я не міг собі уявити, щоб альянс розпався так швидко, і не вірив чуткам. Я тоді просто зрадів, що війна вже позаду, і тільки подумав, що, вочевидь, справа так довго не потриває.

II. МОЛОДИЙ ПРОФЕСОР

— *“Одночасно з вивченням теології, — сказали Ви якось, — я почав цікавитися й інтелектуальними проблемами, бо вони відкривали мені граму мого життя і, насамперед, таїнство істини”. Що малося на увазі?*

— Цей вислів, на мою думку, дещо натягнутий. Просто, вивчаючи богослов'я, ти не вважаєш його ремеслом, а прагнеш досягнути віру; віра ж передбачає, як ми вже згадували вище слова Августина, що вона є істиною. А значить, що вона відкриває доступ до правильного розуміння власного життя, світу і людини. Одночасно з цими студіями ти автоматично втягуєшся у всі інтелектуальні дискусії західної історії. З одного боку, віра від самого початку переплетена з юдейською спадщиною, а з іншого — зі спадщиною грецькою та латинською, та, звичайно, з її сучасною історією. Тому вивчення богослов'я було пов'язане з питаннями “що, власне кажучи, відбувається?” і “що можна зрозуміти?”

У нашій фрайзингській семінарії в ті роки панувала дуже жвава атмосфера. Люди повернулися

з війни, дехто — після шести років участі у боях, як правило, духовно та літературно спрагли, і звичайно, уцерьт переповнені питаннями свого безпосереднього досвіду. Читали Гертруду фон Ле Форт, Ернста Віхерта й Достоевського, Елізабет Лангессер — і взагалі будь-яку тогочасну літературу. Ті, що вчилися в Мюнхені, знайомилися зі Штайнбюхелем, з тодішніми моральними богословами, з Гайдеггером та Ясперсом. Панувала атмосфера потужного духовного піднесення, і воно просто втягувало.

— *Які духовні течії Вас особливо цікавили й захоплювали?*

— Мене вже дуже цікавили Гайдеггер і Ясперс, крім того — персоналізм в цілому. Штайнбюхель написав книгу “Зміна мислення”, і вражаюче показав у ній перехід від неокантіанства до фази персоналізму. Ця книга стала для мене одкровенням. Водночас, від самого початку — так би мовити, на противагу Томі Аквінському — мене дуже цікавив святий Августин.

— *Він сказав: “Порушників спокою — втихомирити, малодушних — підтримати, противників — спростувати”. Так він окреслює свою працю.*

— Він був добрим єпископом. Хоч і писав колоніальні книги, так що дивуєшся, як йому це вдавалося — при всіх його дрібних життєвих турботах. Але як єпископ він насамперед постійно займався всіма проблемами держави і простих людей, намагаючись усіх підтримувати. То були неспокійні часи, починалося велике переселення народів. Тому Августин аж ніяк не витав у хмарах.

Згідно з тодішнім державним устроєм, єпископ був і свого роду суддею. Він був наділений певною мірою судової влади, тож мусив вирішувати і зовсім звичайні цивільні спори. Отже, день за днем святий

Августин жив серед усього цього, і при цьому намагався доносити до людей мир Христовий, Євангеліє. Саме тому він і є таким ідеалом: маючи надзвичайно велику тугу за молитвою, за духовною працею, він цілковито присвячував себе щоденним дрібним турботам і бажав бути поруч із людьми.

Проте мене тоді зворушувало не так його пастирство, якого я добре не знав, як свіжість і жвавість мислення. Схоластика велична, але вона надто позбавлена індивідуальності. Потрібно багато часу, щоб у неї ввійти, щоб зрозуміти її внутрішню напругу. А в Августина завжди безпосередньо присутня людина, яка чогось прагне, страждає, про щось запитує; людина, з якою можна ототожнити себе.

— *Врешті, Ви зацікавилися Бонавентурою і його теологією історії. Як це сталося?*

— Власне кажучи, випадково. У кандидатській я досліджував давню Церкву, а мій викладач, професор Зьонген, відразу постановив, що в докторській треба розглядати Середньовіччя або Нові часи. Я вирішив дослідити поняття Об'явлення у творах Бонавентури. Професор знав, що августиніанський напрямок був мені ближчим, аніж томізм, тому зосередив мою увагу на Бонавентурі, якого сам він знав і шанував.

Фундаментальне богослов'я власне займалося Об'явленням: що це таке, чи можливе його існування і т. п. Коли я долучився до досліджень і опрацював це питання, то виявилось, що для Бонавентури Об'явлення було нерозривно пов'язане з францисканським авантюризмом; і що цей авантюризм, знову ж таки, пов'язаний із Йоахимом Флорським, який пророкував настання Третьої ери, ери Святого Духа, як нового етапу Об'явлення. При цьому Йоахим здійснив навіть обчислення часу, коли б це мало статися. І ці розрахунки часу дивним

чином збігаються з датами життя святого Франциска, який дійсно ввів церковну історію у нову фазу. Тому францисканці, в усякому разі — значна їх частина, дуже скоро вирішили, що їхню появу пророкував ще Йоахим Флорський: мовляв, настала ера Святого Духа... Це був простий, новий, убогий Божий люд, який не потребував жодних світських структур.

Таким чином, категорія Об'явлення вже не була пов'язана з якимись віддаленими початками, а тільки з історією — як попередній етап історії, котрий вступив у нову фазу. Для Бонавентури Одкровення перестало бути абстрактною темою, а пов'язувалося з трактуванням його власної — францисканської — історії.

— *Що це означало для Вас?*

— Мова йде про два великі питання. Перше можна було б сформулювати так: якщо християнська віра пов'язана з давно вичерпаним Об'явленням, то хіба тоді вона не приречена бути зверненою в минуле, прив'язуючи людину до цього минулого? Якщо так, то чи спроможна тоді християнська віра йти в ногу з історією, яка триває? І взагалі, чи вона має ще що сказати? Хіба християнська віра не може поступово робитися застарілою — аж доки врешті-решт не виявиться позбавленою реальності? Бонавентура відповів на це питання, особливо підкресливши взаємозв'язок Христа зі Святим Духом — згідно з Євангелієм від св. Івана: історичне слово Об'явлення остаточне, але воно є невичерпним, і воно вивільняє все нові й нові глибини. Тому Святий Дух промовляє своїм Словом кожної миті (а якраз воно і є тлумаченням Христа) — і свідчить, що оте Слово й надалі має що сказати нового. Святий Дух не екстраполюється, як у Йоахима Флорського, в майбутній час, а постійно залишається

"світовий стан" Духа, Його світова епоха. Христова ера є ерою Святого Духа.

Друге питання, пов'язане з першим, — про есхатологію та утопію. Людині важко сподіватися тільки наступної епохи або ж нового світу — після занепаду теперішнього. Вона потребує обіцянки від історії. Йоахим, який таку обіцянку сформулював цілком конкретно, задав таким чином напрямок для мислення Гегелю, як це довів де Любак, а Гегель, знову ж таки, підготував схему мислення для Маркса. Бонавентура збунтувався проти утопії, яка обманює людину. Він протиставив мрійливій, містично-анархічній концепції францисканського руху концепцію тверезу й реалістичну, за що багато хто на нього образився, й ображається дотепер. Але саме в таких спільнотах, які провадить не утопія, а прагнення віри, він запримітив відповідь на питання утопії: вони діють не заради післязавтрашнього світу, а заради присутності частини райського світла сьогодні — і в цьому світі. Вони живуть "утопічно" вже зараз, відмовляючись від того, щоб володіти, від власної волі, від еросу та його утіх. Так у світ надходить свіже повітря, так ламаються його стереотипи, і в його центрі опиняється Бог.

— Після завершення своїх студій Ви спочатку протягом року були душпастирем. У цей час Ви, мабуть, переважно займалися похоронами?

— Неправда. Працюючи капеланом, я мусив по шістнадцять годин на тиждень навчати дітей релігії, причому в шести різних класах, з другого по восьмий. Це велика праця, та ще й для початківця. З огляду на час, це було тоді основним заняттям, яке мені дуже подобалося, тому що я дуже швидко налагодив добрі відносини з дітьми. Мені було цікаво раптом вийти з інтелектуальної сфери — і вчитися спілкуватися з дітьми. Було дуже приємно перетво-

рювати цілий світ абстрактних категорій так, щоби він промовляв і до дитини.

Щонеділі я тричі проповідував: один раз — дітям, два рази — дорослим. Як на диво, дитяча літургія була найбільш відвідуваною, бо сюди приходили і дорослі. Я був єдиним капеланом, і щовечора сам виконував ще й роботу церковного служки. Щотижня хрестив дітей, але також і хоронив, це правда, пересуваючись туди-сюди по Мюнхену на велосипеді.

— Ви працювали самі?

— Так, але в мене був дуже добрий парох, прелат Блюмшайн. Він був зразком справді доброго пастиря; не інтелектуал, але людина, наскрізь просякнута усвідомленням своєї місії; чоловік надзвичайно доброго серця.

— Ви були одним із наймолодших у Німеччині професорів; до Вас горнулися студенти. "Ось прийшов чоловік, — казав один колишній студент, — який по-новому висвітлює речі; він і говорить по-новому".

— Мені здається, що цьому сприяла ще й молодість. І, звичайно, я не просто підбирав щось для своїх колег із підручників, а намагався, в дусі святого Августина, якомога більше шкільного матеріалу виразно пов'язати з сьогоденням, із нашими власними проблемами. Припускаю, що якраз це і спонукало студентів прислухатися.

— У давній промові професора Вольфганга Байнерта, яку він адресував богослову Йосифові Рацінгеру, професор хвалить Вас і каже, що Ваші знання — самобутні й підкріплені досвідом, незалежні і бездоганні, та що вони невіддільні від Вашої особи: "Це уважний аналітичний розум у поєднанні з мо-

гутньою силою синтезу". Ви здатні моментально зрозуміти і спростувати богословські помилки; Ваша мова "осяяна силою класиків". Впізнаєте себе в цьому описі?

— Думаю, що, як воно часто буває із похвальними промовами, все тут дещо перебільшено. Звичайно, я намагався проводити аналіз чисто — і саме завдяки цьому допомагав моїм докторантам зауважити слабкі місця тої чи іншої аргументації. Взагалі, для мене виявилось дуже важливим — у тому числі й суто людським — досвідом те, що я курував докторантів не кожного зокрема; ми працювали разом — щотижня близько двох годин, при цьому кожен по черзі доповідав свої результати та виносив їх на обговорення. Вважаю, що від цього виграли всі.

Незабаром ми це розвинули таким чином, що почали відвідувати видатних людей. Одного разу ми відвідали Конгара в Страсбургу, іншого разу — Карла Барта у Базелі, ще іншого — запросили до нас Карла Ранера. Це був надзвичайно живий гурток. Ми нічого не оминали. Ми знали, що не заздримо один одному, а допомагаємо собі, аналізуючи. З іншого боку, ми намагалися не затримуватися на аналізі, а переходити до синтезу.

— *Що притаманне суто Вашій теології — або ж способу Вашого теологізування?*

— Я виходив з еkleзіології, а вона присутня всюди. Але при цьому для мене було і залишається важливим те, що Церква не є самоціллю, що вона існує для того, щоб оприсутнювати Бога. Тож я досліджую еkleзіологію, щоби був явлений образ Бога. І в цьому сенсі Бог, власне, і є центральним об'єктом моїх досліджень.

Я ніколи не прагнув створити власну систему, якесь особливе богослов'я. Коли хочете, мені прита-

манне те, що я просто прагну мислити в єдності з цілою Церквою, а значить, у першу чергу — в єдності з великими мислителями віри. Таке богослов'я — не ізольоване, не вигадане мною особисто, а якнайширше відкрите до спільного шляху осмислення віри. Тому для мене завжди дуже важливою була екзегеза. Я не можу собі уявити богослов'я, яке було б суто філософським. Вихідним пунктом завжди є Слово. А також те, що ми віримо Божому Слову; те, що ми дійсно намагаємося пізнати його і зрозуміти, а вже тоді, власне, стараємося мислити спільно з великими вчителями віри. Тому моє богослов'я наділене деякими рисами біблійної теології та богослов'я святих Отців Церкви — і, зокрема, Августина. Але я, звичайно, намагаюся не зупинятися на давній Церкві, а, не відмовляючись від вершинних здобутків богословської думки, прагну залучати до діалогу думку сьогоднішню.

— *Істина є центральним поняттям Ваших досліджень. "Співробітники правди" — так звучить і Ваш єпископський девіз. А хіба не треба бути також і співробітниками дійсності або ж розуму?*

— Одне неможливе без іншого, адже правда і дійсність — нерозривні. Правда без дійсності виявилася б чистою абстракцією. А правда, не освоєна людським розумом, знову ж таки, була б не тією правдою, яку приймає людина, а викривленням правди.

Ця тема спочатку не була для мене аж настільки центральною. Йдучи своєю духовною дорогою, я дуже сильно відчув, що існує наступна проблема: чи, власне, не є самовпевненою претензійністю казати, що ми спроможні пізнати правду — знаючи всю нашу обмеженість. Я також запитував себе, якою мірою від цієї категорії варто відмовлятися. Досліджуючи це питання, я, проте, мав нагоду помі-

тити і пересвідчитися, що відмова від правди нічого не вирішує, а навпаки, веде до диктатури свавілля. І тоді все залежить, власне кажучи, тільки від нашого рішення, а його можна вільно змінювати. Людина обезчещує сама себе, якщо вона не може пізнати істину; якщо все є, по суті, лише продуктом індивідуального чи колективного рішення.

На цій дорозі мені стало зрозуміло, як важливо, щоби поняття істини, незважаючи на загрози і небезпеки, які воно, поза сумнівом, вміщає, у нас не зникло, а залишилося центральною категорією. Щоб це поняття істини було адресованими нам вимогою і викликом, які не дадуть нам прав, а навпаки — вимагатимуть нашого смирення і послуху; тоді це зможе вивести нас на шлях літургії. Після тривалого дослідження нашої духовної ситуації я поволі став бачити цю вищість істини, що її, як було згадано вище, неможливо досягнути просто абстрактно, а яка, звичайно, вимагає пов'язаності з мудрістю.

— *Ваш брат охарактеризував Вас так: "Силу він здобуває в боротьбі, але коли боротьба залишається позаду, тоді вже він працює на совість". Ви людина совісна?*

— Намагаюся нею бути. Не наважуся стверджувати, що я нею є. Але для мене дуже важливим є вже і те, щоби схвалення чи визнання спільноти не ставити вище від правди. Бо це завжди велика спокуса. Звичайно, заклик совісті може обернутися антиперфекціонізмом, своєрідним негативізмом, коли вважається, нібито завжди слід усе заперечувати. Але насправді людина, яка прислухається до совісті, для якої досягнуте, добре є вищим за схвалення й визнання колективу, є для мене справді ідеалом і метою. І постаті на кшталт Томаса Мора, кардинала Ньюмена та інших великих свідків ві-

ри — ми маємо великих людей, переслідуваних нацистами, наприклад, Дитріха Бонгеффера, — є для мене великими взірцями.

— *Проте якось Ви ствердили, що така людина повинна наголошувати на "вищості істини відносно доброти". Небезпечна позиція, як на мене. Чи це не відповідає б образу великого інквізитора, зображеного Достоевським?*

— Треба, звичайно, відчитувати весь контекст. Там доброта розуміється в сенсі фальшивої благодушності, мовляв, "не бажаю собі проблем". Це дуже поширена позиція, в тому числі у політиці; так би мовити, "прагнення уникати напружених ситуацій". Задля того, щоб не створювати або ж не мати проблем, погоджуються на фальш, негідний пчинок, неправду, зло. Добробуту, успіху, офіційного визнання і схвалення з боку домінуючої думки часто готові досягати ціною відмови від істини. Я не збирався виступати проти доброти як такої. Істина в принципі може бути успішною і перемагати лише разом із добротою. Я мав на увазі карикатуру на доброту, однак доволі поширену. Коли нехтують совістю, аргументуючи це добротою; коли лояльність і уникання проблем, комфортне просування вперед, гарну репутацію і добросердність ставлять вище за істину.

— *Вам приписують "стару баварську інертність", а також "щирі і просту побожність". Усе це впливає із надр, які можна окреслити хіба лише терміном "бароко". Добре знаючи бездонні глибини людського єства, Ви "зберегли відчуття світлої краси врятованого створіння". Але чи це не суперечить Вашому усвідомленню самого себе?*

— Скажімо краще так: життя — не в суперечностях, а в парадоксах. Безтурботність, яка ґрун-

тується на нездатності бачити жахіття історії, була б, врешті-решт, обманом або фікцією, втечею від себе. І навпаки: той, хто вже не спроможний бачити, що Творець робить світлішим навіть злий світ, — той, власне кажучи, більше не може існувати, стає циніком; або ж взагалі він мусить розпрощатися із життям. У такому контексті ці дві речі нерозривні: бачення безодень історії та людського єства — і бачення віри, добачання доброго, навіть якщо ми одне і друге не завжди можемо взаємно пов'язати. І якраз тоді, коли є бажання протистояти злому, ще більш важливо не впасти в дрімуче, нездатне радіти моралізування; важливо дійсно бачити, скільки тут краси. Звідси може народитися й опір проти того, що руйнує радість.

— А хіба не можна теологію вважати ще й грою, як її описав Герман Гессе у своїй "Грі в бісер"?

— Цього було б замало. Я маю на увазі, що елемент гри тут також присутній. Однак, врешті-решт, мова йде не про зображений у "Грі в бісер" сконструйований світ, своєрідну математику мислення, а про конфронтацію з дійсністю. Причому в усьому її обсязі, в усіх її проблемах. Тому елемент гри, оскільки він справді притаманний нашому буттю, наявний і тут, але його б не вистачило, щоб охарактеризувати істинне теологізування.

— Інший твір Гессе, "Степовий вовк", Ви зараховуєте до своїх улюблених книг. Цей роман вважається одним із найвидатніших документів культурного песимізму та раннього екзистенціалізму. Погортавши його, можна виявити ескіз надмірно чутливого невротика, чий сповнений муки самоаналіз водночас є спробою встановити діагноз недуги часу. Чи така характеристика має з Вами щось спільного?

— Ні. Для мене ця книга — з її силою діагнозу та прогнозу — стала справжнім одкровенням. Тут були так чи інакше передбачені всі проблеми шістдесятих-сімдесятих років. У романі йдеться про одну-єдину особу, але вона розщеплюється на такі різні іпостасі, що це розщеплення зрештою доводить до саморозкладу. Розірваність особи тут означає водночас і її руйнування. Отже, це не просто дві душі співіснують в одних грудях: людина розпадається в принципі. Я читав це не з метою самоідентифікації, а щоб отримати ключ, крізь який пророчно прозирає і увиразнюється проблематика сучасної людини, що є ізольованою, і яка ізольовує сама себе.

— Ідея поліопціональної особистості, уявлення, нібито сучасна людина більше не має єдиновизначеної ідентичності, а є сьогодні чимось одним, а завтра іншим, — отож це уявлення в наш час справді у розквіті. Усе можна. Індівід більше не визначається якоюсь схемою, а життя є нескінченною грою з усіма можливими варіаціями.

— Але ж якраз при такій вседозволеності воно і стає порожнім! Життя занадто складне, як на звичайну гру, тому що ми в ньому стикаємося зі смертю та зі стражданнями. Людина може втратити свою ідентичність, але вона не здатна скинути з себе відповідальність, а з відповідальністю людину постійно наздоганяє її минуле.

— Ви — професор. Вашими "зупинками" стають Бонн, Мюнстер, Тюбінген і Регенсбург. У Вас реформаторський підхід до справ. Нарешті, німецький кардинал Йосиф Фрінгс у Кельні бере Вас до себе радником. Аж ось відбувається щось неймовірне. Собор — власне кажучи, давно підготований і спланований аж до нюансів; а Ви пишете сенса-

ційну промову для кардинала Фрінґса. І зненацька все ще раз змінюється, і Собор, який заздалегідь визначився з усіма документами, відкривається наново. Як саме це сталося?

— Як полюбляв казати Карл Ранер, *ніколи не варто недооцінювати ролі огнієї людини*. Адже Собор був надзвичайно великим тілом, і напевне були такі, хто задавав йому певні цілком окреслені імпульси, але ці люди могли робити це тільки завдяки тому, що цього хотіли й інші. Мабуть, оті інші ще не могли цього сформулювати, але вже була якась готовність, щось бачилося у перспективі.

Так, на Соборі склалася ситуація, коли отці Собору прибули не просто для того, щоби затвердити вже готові тексти і, так би мовити, виконати лише юридичну роботу, а й щоби, відповідно до свого власного сану, спільно пошукати Слова, яке тої миті треба було промовити. Панувало усвідомлення того, що ми мусимо власноруч узятися за справу — і то не для того, щоб переробити віру, а навпаки, щоб служіння їй було істинним. У цьому сенсі вступна промова Фрінґса (пов'язана з промовою кардинала Льєнара з Лілля), власне, тільки стала виразником спільного розмислу отців Собору.

— *Що ж Ви написали у цій промові?*

— Очевидно, що в цій історії різні події тісно переплетені. Найпершу з усіх промов я не писав, та й, власне кажучи, це не була промова. Справа ось у чому. У Римі вже опрацювали пропозиції для якісного складу курії та комісій, і сподівалися, що на підставі пред'явлених списків їх буде відразу обрано. І в цей момент двоє — кардинал Льєнар, а також кардинал Фрінґс — підвелися і сказали, що зараз ми не можемо просто взяти і обрати, що ми мусимо все обговорити, щоб знати, хто до чого нада-

ється; а отже, вибори треба пересунути. То був перший удар у литаври, іще на початку Собору. Якщо добре зважити, в цьому не було нічого надзвичайного: нормально, що делегати самостійно намагалися знайти більш придатних кандидатів. Це був імпульс, який проявився в обох кардиналів спонтанно, і він відповідав сподіванням Собору.

Вдруге кардинал Фрінґс виступив із промовою, коли треба було виносити на обговорення документ про Об'явлення. Кардинал (і цього разу — вже за моєї участі) заявив, що текст, укладений таким чином, не відповідає форматам обговорення і дискусії. Тож потрібно все починати заново, і розробити цей текст на самому Соборі. І це вже справді був удар у литаври. Усі погодилися, що текст слід переробити.

У третій промові, яка стала знаменитою, йшлося про те, що методи праці Святого Відомства потрібно реформувати, причому зробити це слід прозоро. Це власне ті промови, які дуже запам'яталися громадськості.

— *Цей удар у литаври був запланований? Вас не здивував результат промови?*

— Можливо, декого він і здивував. Але водночас він відповідав сподіванням. Кардинал Фрінґс заздалегідь провів попередні розмови, з яких випливало, що такі сподівання дійсно існують. Це відповідало, так би мовити, внутрішній інтенції Собору.

— *Вас вважали прогресивним богословом. Як професор, Ви були тоді зіркою, зали під час Ваших лекцій були переповнені. Ви відкрито дискутували про щирість, толерантність. Ви також боролися проти неосхоластичного заціпеніння Рима і серйозно закидали ватиканським посадовцям їхню некомпетентність. Іще будучи молодим теологом, Ви горікали тоді Церкві, що вона має "нагто жорст-*

кий контроль, забагато законів, які сприяли тому, щоб вік невіри полишити непризволяще, замість того, щоб допомогти йому спасатися". Мабуть, можна справедливо стверджувати, що без Ваших зусиль реформи Другого Ватиканського були б немислимі.

— Це деяке перебільшення. Якби при цьому не було ще й великого товариства супутників цього руху, то один-єдиний (до того ж зовсім не відомий у світі) богослов нічого не міг би зробити; навіть промовляючи устами видатного, відомого кардинала.

Після того, як папа скликав Другий Ватиканський Собор і благословив його початок, сформулювавши кредо: здійснити стрибок уперед та, за його словами, усучаснити віру, серед отців Собору була відчутною дуже сильна воля саме зараз дійсно наважитися на щось нове і покинути колію шкільної схеми; воля наважитися на нову свободу. Це прагнення простиралося від Південної Америки до Австралії. Чи своя власна воля була вже і в Африці, я не можу сказати. В усякому разі, в широких колах єпископату така воля була.

Я не пригадую окремих цитованих вами речень, але я вважав, що схоластичне богослов'я — таке, яким воно зафіксувалося, — більше не є інструментом діалогу віри з сучасністю. Віра повинна позбутися цього панцира, постати перед сьогоднішнім із новою мовою, по-новому відкритою. Таким чином, повинна стати вільнішою й Церква. Звичайно, цьому трохи сприяв юнацький ентузіазм. Але в цілому це було усвідомлення того, що можна було відчутися і в більш широких церковних колах; чогось, що було пов'язане з післявоєнним настроєм очікування перемін — і з надією на нову еру християнства.

— Ви самі, раз за разом на цьому наголошуючи, завжди намагалися залишатися вірним Другому

Ватиканському, "без туги за безповоротно минулим". З іншого боку, незабаром після завершення Собору Ви почали говорити про "нездоровий дух Собору" і дійшли негативних висновків. Сіяли стрибок уперед, а пожали "процес занепаду". Що пішло не так?

— Це важливе питання, що його ми всі собі ставимо. Те, що сподівання не справдилися, можна довести суто емпірично, статистично. Адже нині є "прогресивні християни", які ведуть мову про період "похолодання в Церкві". Безперечно, ми не пережили нової ери християнства, натомість можна говорити про те, що було багато невдач — одночасно із проривами уперед, які теж мали місце останнім часом.

Чому так сталося? Спробую відповісти наступним чином. По-перше, ми, поза сумнівом, переоцінили сподівання. Адже Церкву неможливо зробити самому. Ми можемо служити, але доля Церкви залежить не лише від нашої діяльності. Саме в цей час розвинулися великі історичні течії. Декотрі з них ми оцінили просто неправильно. Надмірні сподівання були помилковими ще й у тому сенсі, що ми очікували поширення християнства — і не зрозуміли, що ця епоха у житті Церкви може виглядати зовсім інакше.

По-друге, між тим, чого хотіли отці, і тим, що було повідомлено громадськості (і що пізніше сформувало суспільну свідомість), існувала суттєва різниця. Отці бажали віру осучаснити — але саме завдяки цьому явити її в усій її силі. Натомість все більше складалося враження, нібито реформа полягала суто у відкиданні баласту, в "полегшуванні" віри; наче й не в радикалізації віри, а в якомусь її розрідженні.

Стає дедалі очевиднішим, що шляхом простого "полегшування", пристосування та поступок не до-

сягаються оптимальні зосередження, спрощення та поглиблення. Тобто, в принципі, існують дві концепції реформ. Одна полягає у тому, щоби відмовитися від зовнішньої влади, зовнішніх факторів, а натомість більше жити вірою; інша — в адаптації історії, у прагненні перетворити її в карикатуру; і це, звичайно, погано.

— Очевидно, це фальшиве трактування існує і донині. Адже, дивним чином, на Другий Ватиканський Собор посилаються всі: як групи тих, що вважають себе реформаторами, так і ті, хто відносить себе радше до консерваторів. Спадщина Собору, як Ви пророчо сказали вже у 1975 році, "ще не проявилася. Вона ще чекає своєї пори — і, я певний, ця пора настане".

— Так, це правда, що існує два трактування Собору. Проте дедалі виразніше ми пересвідчуємося, що тексти Собору цілковито узгоджуються з вірою. Тому є багато таких, які вже зараз кажуть, нібито тексти були тільки найпершими кроками. Мовляв, потрібно вишукувати в них якусь спрямованість, але не прив'язуючись до цих текстів. Проте з таким підходом про Собор мова більше не йде. Звичайно, тексти не можна перетворювати на мертву літеру, але якраз їхнє безпосереднє значення, яке стає доступним шляхом об'єктивного тлумачення, і є тією великою спадщиною Собору. Саме його слід приймати, пояснювати, розуміти. А крім того, воно спричиняє численні нові імпульси — якраз щодо нового ставлення до світу, нового з'ясування поняття релігійної свободи, і так далі.

Зрозуміло, що зараз існують деякі можливості для поглиблення та надихання віри, які варто використовувати. Але я хотів би підкреслити наступне: справжня спадщина Собору міститься в цих доку-

ментах. Викладаючи їх ґрунтовно і без спотворень, ми уникаємо крайнощів в обидва боки; і тоді справді стелиться єдиний шлях, у якого попереду велике майбутнє.

— Ваша оцінка зловживань рішеннями Собору якось пов'язана з початком студентських заворушень в Європі? Очевидно, коли Ви викладали в Тюбінгені, у Вашому житті стався перелом. Славний професор богослов'я, якого раніше вважали прогресивним, раптом зазнав різкої критики. Студенти вирвали з нього з рук мікрофон... Очевидно, ці процеси справили на Вас шокуюче враження. Трохи згодом Ви зауважили: "У ці роки я вчився того, коли треба припинити дискусію, бо вона перетворюється в обман, і почати протестувати, щоби зберегти свободу".

— Мікрофон у мене з рук не виривали ніколи. Ніколи не було і проблем зі студентством. Проблеми були радше з тими, хто зараховував себе до прошарку так званого "центрального корпусу". Лекції в Тюбінгені завжди сприймалися дуже добре, включно із контактом зі студентами. Щоправда, я тоді зауважив появу нового духу, в межах якого фанатичні ідеології послуговувалися інструментарієм християнства, і оце було для мене справжнім онушканством. Тут я дуже виразно побачив і дійсно відчув, що концепції реформи почали розділятися. Що існувало надуживання Церквою й вірою, яку визнавали знаряддям влади, але зовсім для інших цілей і з цілком іншими думками та ідеями. Однотайна воля служити вірі зазнала тут розколу. Натомість відбулася її інструменталізація з боку ідеологій, у тому числі й диктаторських, брутальних і жорстоких. Відтоді мені стало зрозуміло, що якщо прагнути збереження волі Собору, треба обороня-

тися проти надуживання нею. Як уже згадувалося вище, особисто я зі студентами жодних проблем не мав. Але я бачив, що дійсно чинилася тиранія, в тому числі й брутальними методами.

Щоб дати дещо конкретніше уявлення про тодішні процеси, я хотів би зачитувати спогад про ті роки, нещодавно опублікований моїм протестантським колегою Бейєргаузом, з яким я тісно співпрацював. «"Чим же тоді є хрест Ісуса, як не вираженням садо-мазохістичного звеличення болю?" та "Новий Завіт є документом нелюдськості, великомасштабною масовою брехнею!" — обидві ці цитати походять не з бойової листівки комуністичної атеїстичної пропаганди, а з листівки, поширеної влітку 1969 року серед колег тюбінгензьким факультетом протестантського богослов'я. Її заголовок звучав так: "Ісус Господь — партизан Кеземан". У душі марксистської релігійної критики Церкві закидалася співпровина в капіталістичній експлуатації бідних, а колишньому богослов'ю приписувалася системно-стабілізуюча функція. У цьому, мовляв, бере участь і згаданий тюбінгензький бібліїст... Досі болить те, як мій колега Ульріх Вікерт і я на загальних зборах студентів даремно намагалися закликати факультет дистанціюватися від висловлених у тій листівці святотатств. "Ні, — відповіли нам, — тут заторкнуто сумнівні соціально-політичні течії, з якими, заради справедливості, треба спершу подискутувати". Пристрасний заклик професора Вікерта: "Анафема Ісусу мусить серед нас зникнути!" — залишився без відповіді». (P. Beyerhaus, Der kirchlich-theologische Dienst des Albrecht-Bengel-Hauses // Diakrisis 17, März 1969, S. 9-10). На факультеті католицького богослов'я справа не зайшла аж так далеко, але основна течія, яка вирувала і тут, була тією ж. Так я зрозумів, про що йшлося: той, хто

хотів залишатися прогресистом, мусив зрадити своєму характеру.

— *Ваш знаменитий "Вступ до християнства" зовсім не випадково починається історією про щасливого Ганса.*

— Так, це правда. Відстежуючи рух тих років, я звернув увагу на цю історію. Адже християнство вважалося тягарем, як і золотий самородок у цій казці. І мені ставало дедалі зрозуміліше, що обмін — шляхом усе більших переінтерпретацій — відбувався щоразу з кращого на гірше. Алегорія, власне кажучи, дуже добре описувала тодішню ситуацію. Причому "Вступ до християнства" було написано ще 1967 року, отже, до початку тих процесів.

— *Дехто навіть підозрює, що цей Ганс називається, мабуть...*

— Ні, з Гансом Кюнгом це не має нічого спільного, однозначно. У мене тоді зовсім не було наміру його критикувати.

— *Можливо, й Ви мали шанс стати великим критиком Церкви в традиції німецьких бунтівників. Що Вас стримало? Ганс Кюнг припускає, нібито це Павло VI не дозволив критичним силам зайняти провідні позиції.*

— Мені про це нічого не відомо. У кожному разі, зі мною Павло VI не вів жодної такої розмови; особисто я зустрів його вперше у червні 1977 року, після моїх єпископських свячень. Те, що мене цього року номінували архієпископом Мюнхена, виявилось для мене несподіванкою, навіть шоком, — у всякому разі, не винагородою за опортуністичні поступки. Ні, навіть коли — з огляду на обставини, в яких я перебував, і, звичайно, з огляду на мій вік — акценти моїх ідей змінилися й розвинулися,

моїм основним імпульсом, як і на Соборі, завжди залишалося наступне: очистити істинне зерно віри і надати йому сили й динаміки. Цей імпульс є константою мого життя. Він також не дозволив мені піти в опозицію — так би мовити, в антицерковну опозицію. Звичайно, моя посада передбачає деякі нюанси, яких немає, коли ти професор. Але для мене все ж таки важливо, що я ніколи не ухилявся від цієї константи, яка формувала моє життя з дитинства, і що, дотримуючись її, я залишився вірним головному спрямуванню мого життя.

— *Особисто Ви завжди демонстративно ставили індивіда нижче від завдання, а не навпаки. Очевидно, це відповідає і Вашому розумінню обов'язку, послуху й служіння, тобто саме тим поняттям, які у процесі культурних переворотів були певною мірою скомпрометовані.*

— Але до них обов'язково повернуться знову. Бо коли немає готовності підпорядковуватися досягнутому цілому та віддавати себе служінню, не може бути і спільної свободи; свобода людини — це завжди свобода розділена. Її треба нести спільно, тому вона вимагає служіння. Звичайно, цими чеснотами можна і зловживати, підпорядкувавши їх фальшивій системі цінностей. Якраз вони не можуть бути добрими суто формально; вони стають такими лише у зв'язку з мотивацією, якій підпорядковані. Цією мотивацією у моєму випадку є віра, Бог, Христос, і тому я глибоко переконаний, що ці риси доцільні.

— *Починаючи з певного моменту, Ви пішли на конфронтацію з богословами і дедалі різкіше реагуєте на внутрішню богословську критику. Одне з Ваших кредо звучить так: "Це Його Церква, а не експериментальний майданчик для теологів".*

— Я не бажаю конфронтації з богословами, адже тоді боровся б і проти себе самого. Богослов'я

є дуже важливою й шляхетною справою, і богослов робить щось надзвичайно важливе. Під це ж підпадають і критика та критичність. Я протиставляю себе теології, яка втрачає почуття міри, а відтак служить уже хибно. Ми — служителі Церкви, а не її законотворці. Це для мене найголовніше. Зрештою, вислів, що "це Його церква, а не наша", є для мене справді межею дороги: визнання, що ми не придумуємо, чим є Церква, але віримо, що Він хоче бачити її саме такою, і що ми повинні намагатися зрозуміти, якою саме Він її хоче бачити, — і мусимо цьому служити.

ІІІ. ЄПІСКОП І КАРДИНАЛ

— *1977 року Вас як "видатного вчителя богослов'я" Павло VI призначив архієпископом Мюнхена та Фрайзінга, а децю пізніше — кардиналом. Вашим гаслом було: "Працєю на ниві Божій". Що Ви відчували, ставши єпископом Мюнхена?*

— Спочатку я, звичайно, дуже сумнівався, чи повинен і чи можу це прийняти. У мене було мало пастирського досвіду. Від самого початку я відчував у собі покликання до викладацької діяльності — і вважав, що саме в цей час (а це був мій полудень віку) я знайшов, так би мовити, своє власне богословське бачення, тож тепер міг би створити богословські твори, якими сказав би децю для всього богослов'я. Знав я також і те, що моє здоров'я похитнулося, а ця посада вимагала б від мене великого фізичного навантаження.

Я запитав поради — й мені сказали, що в умовах нинішньої надзвичайної ситуації потрібно прийняти і те, що, на перший погляд, є далеким від лінії влас-

ного життя. Проблема Церкви сьогодні надзвичайно тісно пов'язана з проблемою богослов'я. За цієї ситуації єпископами повинні бути і богослови. Тому я прийняв це призначення — з наміром, як я висловився у своїй першій єпископській промові, бути "співробітниками правди". Слово "співробітники" було вжито в множині. Отже, з наміром у спільноті з колегами, якщо можна так сказати, внести мій дар — і даними мені богословським досвідом і компетентністю сприяти правильному управлінню Церквою та використанню спадщини Собору.

— Насамперед впадало в вічі те, як Ви, ставши єпископом, почали турбуватися сучасним моральним обличчям Церкви. Вашою темою було зникнення традиції та автентичності. Ви таврували ганьбою певні віцентрові сили, які викликали тривогу. Мабуть, серед усіх тогочасних критиків Вам не було рівних у радикальності та граматичності висловлювання. Ви застерігали серця від ожиріння внаслідок вологіння та задоволення — або ж вели мову про усміх диявола, який ставав тлом стількох тогочасних явищ. Що Вас до цього спонукало? Ви передбачали майбутнє? Чому Ви так рішуче відгалися суспільній критиці?

— Сьогодні часто говорять про завдання Церкви бути пророком. І цим виразом іноді зловживають. Але все ж таки це правда: Церква ніколи не має права на ідилію з духом часу. Вона повинна викривати його проблеми і загрози; промовляти до сумління магнатів та інтелектуалів, у тому числі й тих, які мовчки, наче ті невігласи, воліють проходити мимо зла, і так далі... Як єпископ, я відчував обов'язок взятися за виконання цього завдання. До того ж, те, чого бракувало, було надто очевидним: виснаженість віри, зменшення кількості покликань,

зниження морального стандарту саме серед людей ноцерковлених, зростання тенденції до насильства і багато іншого. У моїх вухах постійно звучали слова Біблії та Отців Церкви, які різко засуджували онімілих пастирів, котрі, щоби уникнути конфліктів, дозволяли отруті ширитися. Спокій — не найперший із суспільних обов'язків, і єпископ, який дбає лише про те, щоб не мати проблем і затушовувати всі конфлікти, — це, на мою думку, жахливе явище.

— Під час Вашого єпископства в Мюнхені не бракувало конфліктів, і все ж таки Вас поважали як "традиціоналіста", що засвідчує "якнайґрунтовніше знання вчительської традиції". "Зюддойче Цайтунг" писала тоді, що Ви "з-поміж усіх консерваторів Церкви найбільше відкритий до діалогу". Але Ваша репутація незабаром змінилася, принаймні з 1981 року, коли Вас призначили префектом конгрегації у справах віри. "Не всі новини з Рима будуть приємними", — уже при прощанні попередили Ви.

— Я ще й донині радий, що в Мюнхені не уникав конфліктів, тому що плисти за течією — це спосіб управління, як я вже сказав, найгірший з можливих. Те, що в Римі мене очікує багато неприємних справ, було зрозуміло з самого початку. Але, гадаю, я можу сказати, що завжди шукав діалогу, а останній був і дуже плідним. Ми налагодили форми постійного діалогу з найважливішими конференціями єпископів та настоятелями великих монаших чинів — і таким чином змогли розв'язати безліч проблем, які спочатку каменюками лежали на нашому шляху. Передусім, народилося багато суто людських взаємин з єпископами всього світу, за які, я сподіваюся, вдячні обидві сторони.

— Отже, Ви відчували, що можете — чи навіть маєте призначення — виконати це завдання?

— Це сказано занадто сильно. В усякому разі, два-три роки тому я й не думав про щось подібне. Середовище римської курії як таке було для мене цілком чужим, я не мав до нього жодного відношення. Познайомився я з ним допіру на Соборі, але радше здаля. І, звичайно, не через призначення.

— *Ви знали наперед, що папа з Польщі, з яким Ви познайомилися задовго до того, покличе Вас до себе?*

— Ні. Я познайомився з ним 1977 року на синоді. Власне кажучи, справжнє знайомство відбулося щойно на конклаві 1978 року, отже, спілкування з ним не було тривалим. Спонтанно ми тоді з ним дуже добре порозумілися, але що він мене вибере — це мені й на думку не спадало.

— *Це було самостійне рішення Івана Павла II?*

— Мабуть; але я ніколи його про це не запитував. Можливо, він радився. У кожному разі, це було його дуже особисте рішення.

— *Те, що Ви німець, радше допомагало — чи шкодило?*

— Існують певні стереотипи щодо особи німецької національності. Тому дехто схильний причиною невдалих рішень вважати німецьку впертість. Засадничий фанатизм, брак гнучкості — усе це вважають свідченням німецькості. Коли винайшли вираз "броньований кардинал", то з ним, очевидно, пов'язали і такий собі натяк на німецьку національність. З іншого боку, ніхто не сприймав вороже мою німецькість — і не наголошував на ній, принаймні в моїй присутності. Адже всюди стало відомо, що я не займаюся приватною політикою, а залишаюся об'єктивним, і що мої вчинки є не просто виражен-

ням мого німецького особистого характеру, а випливають з усієї структури служб і посад курії.

— *Що Вас пов'язало з папою-поляком? Було щось особливе?*

— Мені насамперед сподобалися його проста людська прямота, відкритість і щирість, які він випромінював; гумор і благочестя, в яких не було нічого напускного, нічого зовнішнього. Відчувалося, що це Божий чоловік, що це людина, яка не позує, абсолютно оригінальна, з великою історією життя й осмислення. Було видно, що він страждав і боровся за своє покликання. Він пережив усю драму німецької та російської окупацій Польщі та її комуністичного режиму; він обрав свій власний шлях мислення; вивчав німецьку філософію; глибоко увійшов у цілу історію європейської думки. І він знав такі позиції з історії богослов'я, які далеко відходили від звичайних стежок. Це духовне багатство, радість — навіть коли він просто розмовляв чи ділився чимось — відразу ж викликало в мене симпатію.

— *Вас обох вважали високоосвіченими і здатними реагувати, молодими і схильними до полеміки. Той, хто вас бачив, казав, що ви обидва були, в принципі, "інтелектуальними реформаторами та особистостями Собору", але ваш "песимізм змушував... бачити сьогоденний світ на грані катастрофи". Чи Ви розмовляли тоді про спільні наміри й цілі провадження Церкви більш детально?*

— Ні, зовсім ні. Одного разу папа сказав мені, що збирається покликати мене у Рим. Я навів йому контраргументи, і він сказав, що ми ще про це поговоримо. Після замаху на нього ми знову розмовляли, і він сказав, що хотів би наполягати на своєму намірі. Я заперечив: сказав, що відчуваю такий великий особистий обов'язок перед богослов'ям, що хо-

тів би і надалі могли видавати у тому числі й власні, написані мною твори, і що я не знаю, чи це було б відповідним заняттям на такій посаді. Виявилось, що до мене так чинили багато інших людей. І папа запевнив: ні, це не стане перешкодою, це можна робити. Але чогось на кшталт програмних домовленостей не було.

— *Конгрегація у справах віровчення не надто популярна. Ніхто не може забути, що ця інституція виникла із колишньої Священної Інквізиції. На чому Ви хотіли би наголосити, працюючи на новій посаді?*

— Насамперед я хотів би, на противагу авторитарному прийняттю рішень, посилити колегіальний спосіб співпраці — і підкреслити значення окремих органів. Я хотів би також плекати діалог з богослов'ям та богословами, а також з єпископами, тому що саме вони є нашими безпосередніми партнерами. Наскільки це вдалося, не знаю. В усякому разі, ми багато зробили для того, щоб зміцнити контакти з єпископами. Ми вже мали поїздки на континенти, і всюди проводили розмови з комісіями конгрегації та місцевими єпископами, а тепер робимо це вдруге. Ми інтенсифікували зустрічі під час відвідин *ad limina* і спробували розширити групу радників-теологів, при цьому намагаємося особливо підтримувати функціонування богословської та біблійної комісій. На цьому я завжди наголошував, і намагався робити це і надалі.

— *Вас ніколи не спокушала можливість на щось впливати?*

— Радше навпаки: я цього трохи остерігався, бо якщо дозволити домінувати своїм власним рисам, можна легко привнести в служіння забагато осо-

бистого. Але для мене мотивацією є прагнення у такій важкій ситуації думати і працювати разом із Церквою; служити Церкві всім, чим можу.

— *А чи з'являється у Вас почуття влади?*

— Так, проте у дуже скромному обсязі. Тому що влада, якою ми володіємо зараз, дійсно дуже незначна. Власне кажучи, ми можемо всього лише апелювати до єпископів, а ті, своєю чергою, — до богословів чи до настоятелів монаших чинів. А ще ми можемо організовувати дискусії. Звичайно, існують і дисциплінарні заходи, але ми намагаємося застосовувати їх якнайобмеженіше, адже ми не володіємо судовою владою. В усякому разі, щоб служити Церкві, завжди потрібні спільна добра воля та злагода.

— *Я маю на увазі усвідомлення влади, яке стосується власної особи.*

— Мушу сказати, що, мабуть, з об'єктивної точки зору це дійсно є певною владою, але особисто я жодної влади не відчуваю. Зрештою, в нашому розпорядженні немає жодної іншої зброї, крім аргументів і заклику вірити — крім покликання до нашої віри. Наша праця може мати значення лише тому, що Церква приймає, а інші люди визнають те, що ми робимо. Навряд чи мене хоч колись навідувало відчуття влади.

— *У своїй проповіді напередодні від'їзду до Рима Ви поставили себе на місце людини, яка сумнівається, усвідомлюючи, що її зусилля даремні, і запитує себе: "Чи ця справа дійсно потрібна?"; "Чи не треба нам цілком іншої Церкви і зовсім інших інститутів Церкви?" А далі наводяться такі слова: "Водночас він відчув тягар самотності, яка стала ще тяжчою, і зринуло питання, який сенс у*

безшлюбності, котра сама по собі небажана, а тільки прийнята заради іншого покликання. Усе довкола нього стало похмурим; зрештою, він прагнув бути такою ж людиною, як і всі інші, тільки він — і все". Який зв'язок між цим охопленим сумнівами чоловіком — і кардиналом, що розповідає цю історію?

— На жаль, я не пригадую цієї проповіді. Звичайно, віруюча людина має ставити собі такі запитання. У своєму "Вступі до християнства" я також зазначаю, що віра ніколи не відкидає запитань. Вона може закріпитися, якщо не буде запитувати. Тому це запитання не фіктивні, а такі, які я повинен сам собі ставити. Вони, так би мовити, містяться у принципах віри. І хоча вони цими принципами не висчерпуються, однак, усе ж таки, певною мірою охоплюються ними.

IV. ПРЕФЕКТ І ЙОГО ПАПА

— Згідно з кодексом канонічного права, завданням Вашої конгрегації є "зміцнювати і плекати здорове вчення, виправляти помилки та навертати заблудлих на шлях істинний". Мабуть, це не дуже приємно — мати обов'язок стежити за всім, постійно перестерігати людей, проявляючи певну суворість. Побутує уявлення, нібито Ваша конгрегація є організацією цілковито непоступливою, такою, що зневажає людину.

— Той, хто дійсно має з нами справу, бачить, що ми не жорстокі, а завжди намагаємося відшукати розумне рішення. У Церкві, як і в будь-якій спільноті, зрештою, доводиться знаходити правильну рівновагу між правами особи та добром усього загалу.

Тут ідеться про те, що добро, силою якого живе і зміцнюється Церква, — це віра. Отже, з одного боку, треба обороняти тих, хто, так би мовити, інтелектуально не в змозі оборонити себе сам, захищаючи підвалини їхнього життя від інтелектуального руйнування. З іншого боку, наша праця потребує, знову ж таки, поваги до прав відповідних осіб. І канонічні процеси, які є у нашому розпорядженні та які ми намагаємося вдосконалювати і надалі, полягають у тому, щоби правильно збалансувати обидві ці речі.

Зрештою, ми намагаємося обходитися без покарань і знаходити розв'язання шляхом дискусій, щоб автор міг дати краще пояснення, ніж до того. Тобто ми зв'язуємося із відповідним єпископом або настоятелем, а вже той, своєю чергою, починає дискутувати з цією особою, так що спочатку абсолютно не йдеться про карні санкції, а робиться крок до осмислення.

— У Вашому штаті близько 40 працівників. Це не так уже й багато — з огляду на мільярди християн. Звідки Ви берете свою інформацію? Звідки знаєте, що відбувається у світі?

— Головним джерелом інформації є єпископські конференції та зустрічі з єпископами. Крім цього — богословські публікації, що їх ми, з одного боку, намагаємося вивчати через журнали та книги, а з іншого — доручаємо для обговорення єпископським конференціям. Кожен наш працівник має власний сектор, причому він, своєю чергою, отримує інформацію частково від богословів, а частково — з боку широких верств людей, які з нами співпрацюють або вступають з нами в контакт з власної ініціативи (через єпископські конференції або ж за посередництвом самих єпископів).

— Ви мусите контролювати все особисто, робите все самі? Наприклад, катехизм належить Вашому перу?

— Ні, це було б абсолютно неможливо. Я повинен керувати колегіальною роботою і координувати її. Під час праці над катехизмом ми мали чимало різного інструментарію. Робочим органом була комісія з 15 єпископів із багатьох континентів. Цей орган створив групу з восьми єпископів — власне редакторів. Знову ж таки, одному з них було доручено координувати загальну працю. Тому можна сказати, що наше авторство — колективне. Зрештою, весь час у процесі роботи до нас було відкрито надзвичайно широкий доступ — “інпут”, як сьогодні кажуть. Адже ми особисто писали до всіх єпископів та єпископських конференцій — і отримали відповіді від доброї тисячі єпископів.

— Чи був “інпут” і з боку самої Церкви?

— Ми відштовхуємося від припущення, що єпископ висловлює не свою особисту думку, а переконання Церкви, а значить, і переконання його місцевої церкви та її спосіб віри. Ми не в змозі опитати мільярд католиків. Але ж саме єпископ і є репрезентантом вірних, і водночас — особою, що відповідає за них як за єдине ціле, за їхню єдність, а тому не викликає сумніву те, що понад тисяча єпископів донесли до нас слово вірних.

— Чи в катехизмі є вислови або ж формулювання, які особисто Вам не дуже подобаються?

— Так, звичайно, не все вдалося якнайкраще.

— Чи не могли б Ви назвати якесь місце?

— Ну, зараз я цього сказати не можу, для цього нам варто було б звернутися до тексту. Але я вважаю, що катехизм у цілому є надзвичайно ґрунтов-

ним, добрим і дуже читабельним твором, і це постійно підтверджують свідчення читачів і читачок. Багато хто (і це не богослови, а звичайні люди) каже нам, що вони справді можуть його читати і розуміти. Ставлення до катехизму в Німеччині — з багатьох причин — як і раніше, стримане. Але, наприклад, в Америці, що теж є критично налаштованою країною, продано два мільйони примірників. В Азії ця книга ще тільки починає продаватися, але в Південній Америці, а також в Іспанії, Франції та Великобританії відгуки дуже добрі. Катехизм цінний вже навіть тільки з огляду на багатство цитат із святих Отців Церкви. Звичайно, авторами катехизму були люди; звісно, завжди можна зробити краще, але це дійсно добра книга.

— Ну, а що, на Вашу думку, в цьому катехизмі найбільше вдалося?

— Я вважаю, що дуже добрим є насамперед вступ, в якому йдеться про віру, та великі фрагменти розділів про Церкву і Святі Тайни; дуже гарне й живе ціле богослов'я літургії, адже з нами співпрацювали справді чудові літургісти. Розділ про молитву характеризується особливим стилем. Він, як на мій погляд, дійсно вдався.

— Скільки часу тривала робота над катехизмом?

— Понад п'ять років. Синод висловив це бажання 1985 року. Наступного року папа скликав комісію. Восени ми почали працювати. Через шість років, у 1992 році, ми вже могли цей катехизм представити.

— Стосовно Вашої діяльності як префекта: які у Вас гарантії, що рішення конгрегації дійсно правильні?

— Найперша гарантія — це те, що ми самі нічого не вигадуємо, а багато і глибоко роздумуємо над вірою. Друга гарантія — що на стадії конкретизації ми влаштовуємо широкі обговорення. При цьому не звертаємо уваги на окремі думки, приймаючи рішення допіру тоді, коли репрезентативна група радників доходить згоди. Найголовніше — щоби ми не виходили поза межі віри, яку, звичайно, слід актуалізувати, і щоби ми бачили, як у процесі осмислення і зрозуміння формується єдина точка зору.

— *Ви готуетесь до роботи шляхом медитації? Кажуть, ніби Ви багато чого засвоюєте, продумуючи, духовно освоюючи. Одного разу Ви сказали, що вам треба порозмірковувати. Що це означає?*

— Зрозуміло, що спершу слід отримати інформацію; завжди найпершим кроком є вивчення питання. Далі необхідно порадитися з самим собою, щоб уявити загальну логіку, щоб обробити інформацію і постаратися її зрозуміти, розмістити її у загальному контексті та внести в молитву. Таким чином, процес сприйняття можна, мабуть, поділити на збирання інформації, її осмислення, діалог із собою — і ще одне осмислення.

— *Наскільки важливим для Вас є при цьому натхнення, і звідки воно береться?*

— Його не можна викликати, воно мусить прийти саме. Але за ним потрібно стежити, його треба контролювати загальною логікою. Зрештою, для того, щоби з'являлися ідеї, не варто поспішати. Краще обходитися з думкою спокійно, даючи їй довго побродити всередині.

— *Уже на початку Вашої діяльності Вам довелося займатися латиноамериканською "теологією*

визволення", і перестерігати теологів, які сумнівалися в непомилковості папи, а також критикували деякі інші принципи. Така поведінка докорінним чином сформулила Ваш імідж, принаймні в Німеччині. Навіть якщо припустити, що Ви дали правильні відповіді — то, з нинішньої точки зору, чи не надто різко Ви тоді реагували?

— Тут я розрізняв би особисті реакції та офіційні дії. Я готовий припустити, що в особистій полеміці іноді реаую надто різко. Але якщо говорити про дії конгрегації, то, гадаю, ми дотримувалися міри. Ми були змушені реагувати на "теологію визволення" зокрема і для того, щоб допомогти єпископам. Зрештою, вірі загрожувала політизація, яка відтіснила б її у бік безвідповідальної заполітизованої партійності та зруйнувала б саму суть релігійності. Масштабна еміграція віруючих у секти, без сумніву, якраз і пов'язана з такою політизацією. Сьогодні переважно всі визнають, що наші вказівки були необхідними, і що вони були у правильному руслі. Чудовим прикладом позитивного впливу наших інструкцій, того, що вони давали правильний поштовх, є шлях Густаво Гутьєрреса, який вважається творцем "теології визволення". Ми вступили з ним у діалог (цей діалог певною мірою вів навіть я особисто) — і таким чином досягнули кращого розуміння. Це допомогло нам зрозуміти його, а він, зі свого боку, врешті-решт утямив, що його твір — дещо однобокий, і розвинув його в дійсно адекватну та перспективну форму "теології визволення".

Звичайно, існують і конфліктні точки, які неможливо оздоровити. З плином часу питання "теології визволення" все ж таки цілковито змінилося — у силу світових обставин. Але сьогодні, через 15 років після тих подій, треба сказати, що наші втручання були об'єктивно правильними і вияви-

лися дієвими, хоч, можливо, не на перший погляд, а з точки зору перспективи. Те, що це виявилось безперечним набутком, сьогодні визнають навіть єпископати, хоч серед них були такі, які спочатку радше сумнівалися.

— Але при цьому відбувався не лише діалог. Накладалася також кара мовчання.

— Вислів "кара мовчання" винайдено в Німеччині. Ми всього лише наполягали, щоб людина протягом року не обговорювала цієї теми, а обдумувала її, і щоби при цьому вона перестала подорожувати світом. Нехай, завжди можна полемізувати, правильно це чи ні, але, з об'єктивної точки зору, було непогано запросити когось до більш тривалих роздумів шляхом серйозної постановки питання. Мабуть, декому з нас пішло б на користь, якби нам хтось сказав, що, мовляв, зараз ти про це більше не говори, не здійснюй гарячкових публікацій, а дай тому, що є в тобі, трохи перекипіти. Я не хотів би зараз продовжувати сперечатися, наскільки ці заходи були ефективними. В усякому разі, Бофф міг би і далі продовжувати викладати, але цього року він не викладає. Він мусив би — всього лише на рік — залишити у спокої одну-єдину тему в своїх доповідях і книгах. Так само, як і Кюнг, якого Павло VI попросив більше нічого не публікувати про непомильність, а обдумати тему наново.

— Очевидно, Ганс Кюнг не бажав скористатися цією доброзичливістю, так само, як і пан Бофф. Постає питання, чи вжиті заходи не зашкодили ставленню до Церкви?

— У тому сенсі, як їх прийнято трактувати в цілому світі, безперечно, спочатку вони Церкві користі не принесли. Але з часом багато хто замислився — як з огляду на історичний розвиток подій, так

і з огляду на шлях, пройдений Леонардом Боффом, оцінювати який я, зрештою, не збираюся.

— А як щодо оцінки шляху Ганса Кюнга, адже він тепер очікує реабілітації?

— Мабуть, тут треба дещо деміфологізувати. 1979 року Ганса Кюнга було позбавлено права навчати від імені та за дорученням Церкви. Можливо, спершу це було для нього дуже неприємним, але саме завдяки цьому він знайшов свій особистий шлях. Ставши вільним від обов'язкових лекцій та іспитів у рамках богословської освіти, він зміг повністю присвятити себе своїм темам. Під час розмови зі мною в 1982 році він особисто підтвердив, що більше не хоче повертатися до колишніх позицій, і що його теперішнє підходить йому набагато більше. Поступово він віддалився від вужчих питань фахового богослов'я — і саме тому зміг знайти і розвинути власні великі теми. Зараз він на пенсії; і доручення знову викладати від імені Церкви було б ще абсурднішим, аніж дотепер. Та про це зовсім не йдеться, у тому числі і йому. Він радше хотів би, щоб його теологія була визнана одною з форм католицького богослов'я. При цьому він не відмовився від заперечення папської влади, більше того: радикалізував свої позиції; він віддалився від віри Церкви — і в христології, і в тріадології. Я поважаю його шлях, яким він іде згідно зі своєю совістю, але при цьому він не мусив би вимагати ще й печаті Церкви. Йому потрібно погодитися з тим, що у ключових питаннях він прийшов до інших, абсолютно особистих рішень.

— Ви весь час закликали сприймати дійсність такою, як вона є, і проявляти нонконформізм стосовно духу сучасності. Зараз Ваш аналіз причин кризових явищ у Церкві та у світі не раз підтвер-

джується. Проте в очах громадськості та мас-медіа вашому образу як кардинала це на користь не пішло. Ця ситуація якось пов'язана з категоричністю Вашої точки зору, силою Вашого стилю мовлення?

— Звичайно, про це і я знаю надзвичайно мало. Я також не знаю, скільки уважних читачів у мене є, і скільки з-поміж них мають добру пам'ять. Бо коли щось стається, багато хто вже не пригадує, що саме це якраз і є підтвердженням моїх прогнозів. Я думаю, що це пов'язано радше з ідентифікацією моєї особи з посадою префекта та з антипатією до всіх функцій людини на цій посаді, а також з антипатією до повчання в принципі. Дехто всі мої слова сприймає як таку собі складову механізму дріб'язкового опікування людством, а не як справжнє, чесне, розумне намагання зрозуміти світ і людину.

— *Чи досить всього лише завжди дотримуватися правил? Я маю на увазі, що часто правильні рішення потребують і правильного моменту, і того, щоби їх правильно подати. Як кажуть, музику визначає тональність.*

— Так, і тут я цілком відкритий до критики. Ми також намагаємося просуватися вперед, як тільки можемо, і знаходити правильні шляхи в діалозі з єпископами та настоятелями. Але, звичайно, це не виключає і того, що іноді ми вдаємося до рішучих та непопулярних заходів.

— *Ви префект, а не душпастир. Чи можна погодитися з тим, щоб, наприклад, душпастир, який працює з молоддю, говорив або чинив інакше, ніж керівник Конгрегації у справах католицької віри?*

— Так, звичайно. Принаймні він повинен по-іншому аргументувати і проповідувати, бо інакше молодь його абсолютно не зрозуміє. Адже існує

ритм поколінь, і потрібно входити в цей ритм. Віра є дорогою, і на цій дорозі треба вміти розрізняти окремі етапи. Нас мусить пов'язувати те, що ми у даному контексті правильно передаємо не особисті переконання, не сучасні колективні погляди, а — як віруючі та священики — віру Церкви.

— *Це означає, що молодим священикам, зайнятим у молодіжному душпастирстві, яким іноді важко правильно доносити до віруючої молоді сексуальну мораль Церкви та проповідувати на цю тему, можна буде пробачити, якщо вони колись скажуть щось таке, що Вам не сподобається?*

— Так, звичайно, бо все залежить від наміру, який лежить в основі. Не завжди вдається відразу ж знайти оптимальний засіб.

— *А чи кардиналові можна говорити про секс?*

— Звичайно. Адже кардинал завжди повинен говорити про все людське. А на секс не варто чіпляти ярлик гріха — і таким чином його позбуватися; це дар творіння. Тепер я змушений казати про це особливо часто. Хоч я уникаю того, щоб мораль чи християнство в цілому зводити до шостої заповіді, однак пов'язані з нею питання християнськості постійно змушують нас стикатися з цією сферою людського буття.

— *Одного разу Ви назвали сексуальність своєрідною плавучою міною та всюдисущою силою. Це прозвучало радше як відкидання сексуальності.*

— Ні, це не так, адже тоді це суперечило б вірі, яка говорить нам, що людина створена Богом у її повноті — чоловіком і жінкою як єдиним цілим. Отже, сексуальність не виникла допіру після гріха, а справді належить до Божого плану творіння. Бо сотворити людину чоловіком та жінкою — якраз і

означає сотворити її розділеною на статі; отже, стать справді є частиною первісної концепції творіння в цілому, а значить, основоположною і одною з найперших людських благодатей.

Якщо я сказав це так, як Ви цитуєте, то хотів цим висловити наступне. Саме великі сили, відірвані від свого вкорінення в людяності, можуть розвинути і найбільшу руйнівну силу. Оскільки сексуальність визначає характер всієї тілесності людини (чоловіка або жінки), а значить, і властивості душі цієї людини (бо душа — це найбільше, і без неї людина не може стати зрілою, не може стати самою собою), сексуальність, дезінтегруючи людину, може, звичайно, її розтерзати і знищити.

— *Проте слід визнати, що сьогодні гегалі частіше наголошують на образі сексуальності як всюдисущої сили.*

— Очевидно, цю дезінтеграцію особи, а також єдності чоловіка й жінки, як ніколи досі, уможливають саме техніка та засоби масової інформації. Тепер секс можна пропонувати справді нейтрально — як товар.

— *Але ж так воно було й упродовж двох тисяч років...*

— Так, але щоб я безпосередньо в магазині міг купити секс, або щоб я у відповідному потоці образів сприймав людей лише як сексуальні об'єкти, а не як особистості, — усе це вступило у нову стадію завдяки механізму купівлі-продажу. Можливість зробити сексуальність товаром (і масово — в ролі товару — її поширювати) зумовила нечуваний досі потенціал відчуження і зловживання.

— *У Середньовіччі існували публічні борделі, часом їх навіть могла підтримувати місцева церква.*

— У святого Августина є одне місце, де він запитує, що ж із цим робити. І відповідає, що, відповідно до схильностей людини та з огляду на існуючу політику, краще, щоби це функціонувало в організованій формі. Тобто у цьому сенсі можна послатися на міркування великого отця Церкви, який був достатньо реалістичним для того, щоб знати, що людина завжди піддавалася спокусі та загрозі, та що навколо цього формувалися цілі культу. Але я вважаю, що зараз виникла загроза дуже специфічна, якої раніше не було.

— *А той, хто твердо притримується католицького вчення стосовно сексуальності, — той на ці спокуси не наражається?*

— Така думка хибна вже хоч би тому, що людина ніколи не є до кінця сформованою, і, як ми ствердили, завжди перебуває в дорозі, а значить, постійно наражається на небезпеку. Вона повинна знову і знову ставати самою собою. Вона ніколи не проявляє себе до кінця. Вона завжди вільна, і ця свобода ніколи не закінчується. Але я вважаю, що людина, яка перебуває в спільноті живої віри, де ми всі один одного взаємно підтримуємо, і де ця взаємна підтримка дає нам насагу, може добре жити й у своєму шлюбі.

— *Чи Ви у своїй роботі не боїтеся якихось питань — тому що на них, чого доброго, може не знайтися відповіді?*

— Мабуть, страх — не зовсім відповідне слово. Але ми справді постійно стикаємося з такими проблемами, коли неможливо знайти правильну відповідь за короткий час. Насамперед це проблеми у сфері етики, і особливо медичної етики, а також у сфері етики соціальної. Наприклад, з боку американської системи охорони здоров'я до нас на-

дійшло запитання, чи обов'язково до останньої хвилини давати воду і їжу пацієнтам, які перебувають у глибокій комі, без надії на повернення до життя? Для відповідальних осіб це надзвичайно важливо — навіть із позиції забезпечення належної опіки й формування єдиної політики діяльності лікарень. Врешті-решт, після тривалого вивчення питання, ми були змушені просити, щоби відповідь шукали спочатку на місцевому рівні; ми щодо цього не однастайні.

Саме у сфері медичної етики виникають нові й нові можливості, а разом із тим — нові надзвичайні ситуації, коли просте застосування якихось принципів немислиме і неприпустиме. Ми ж не можемо взяти і нав'язати переконання! Тому ми змушені говорити: намагайтеся спершу самі знайти рішення, щоб ми, так би мовити, від початку до кінця, у контексті досвіду, поступово дозрівали до усвідомлення, до переконаності у правоті.

— *Але Ви вважаєте, що відповіді мусять бути знайдені — і що їх буде знайдено?*

— Універсальні відповіді існують не завжди. Ми намагаємося також окреслити наші межі — й уникати відповідей, якщо вони неможливі. Як уже згадувалося вище, ми прагнемо не того, щоби негайно дати відповіді на всі питання, а щоб питання дійсно постало — і з'явилася потреба в загальних рекомендаціях. Але відповіді ми знаходимо, не вдаючись до казуїстичних формулювань, і не апелюючи до найвищого авторитету, а навпаки, шляхом самовизначення багатьох людей, які потрапляють у власне такі надзвичайні ситуації й усвідомлюють спільну відповідальність.

— *Мені не зовсім зрозумілі такі метод та інструментарій для розв'язання цих складних питань.*

— З одного боку, існують загальні принципи. У мноному випадку — принцип, що людина є людиною від початку й до кінця; ми не розпоряджаємося людським життям, а повинні шанувати його як данність та до кінця поважати його гідність. Отже, мають місце певні ключові положення; їх небагато, вони прості, а все ж дуже важливі. І от завдяки новим медичним та технічним можливостям виникають надзвичайні ситуації, коли постає питання, як тепер ці принципи правильно застосовувати. Тоді в першу чергу необхідна інформація. Лікарі повинні повідомити про стан знань та характер проблем, які постають перед ними.

Розгляньмо випадок води й харчування. Складається ситуація, коли пацієнта, власне кажучи, більше неможливо лікувати. Але у зв'язку з цим одні стверджують, що якщо життя пацієнта штучно підтримувати за допомогою ін'єкцій, то це означає для нього додаткові страждання. Решта ж заперечують, що чинити інакше — не по-людськи, що так буде негуманно: людина помре від спраги та голоду, і власне це і є знуцанням. Таким чином, від початку протистоять дві точки зору. Тепер варто спробувати отримати необхідну інформацію. Для цього, звичайно, потрібні фахові знання медиків. Якщо інформація поступово заповнює відповідні прогалини, можна ставити питання, що саме відповідає конкретному принципу та як його правильно застосувати. Але тільки поступово, у процесі накопичення спільного досвіду, коли, з одного боку, інформація є достовірною, а з іншого — сам цей принцип застосовується адекватно, спільний досвід може стати виразником більш універсальних речей. І тоді я можу сказати, що принцип застосовується правильно.

— Чи для вирішення наших сучасних проблем можна застосовувати і давні тексти? Маю на увазі тексти Отців Церкви, святих.

— Їх можна застосовувати якраз тому, що саме вони і висвітлюють найголовніші принципи: що є повагою до людини, до її гідності, а що — продовжуванням її мук. Але, звичайно, ними не можна керуватися для безпосереднього вирішення проблеми ортотаназії. Ці тексти важливі, бо, на мою думку, наше покоління вже не розуміє позитивного значення страждання. А усвідомлення сенсу страждання містить речі, яких нам варто було б навчитися знову.

— Ми почали говорити про старі тексти. Чи Ви у підземеллях Священної Інквізиції не натрапляли на таємниці, чи є щось таке, чого у жодному разі не варто розголошувати?

— "Підземелля Священної Інквізиції" — це насправді наш архів, інших підземель ми не маємо. Зізнаюся, що з мене поганий користувач архіву — просто через те, що я не маю на це часу. Тому я й не зміг натрапити на якісь особливі таємниці. Справа в тому, що архів у нас забрав Наполеон. Частину майна пізніше повернули, але тільки частину, тому архів тепер аж ніяк не повний. І взагалі, він не такий уже й цікавий, як здається людям. Один дуже ліберальний італійський професор нещодавно деякий час працював із різними судовими справами — і зізнався, що дуже розчарований. Замість боротьби між совістю і владою, на яку він розраховував натрапити, він натрапив на цілком банальний кримінал. Це пов'язано з тим, що римська інквізиція була судом відносно поміркованим. Тому люди, які поставали перед цивільним судом, самі вигадували для себе релігійний мотив — чаклунство або ж віщу-

вання, щоби постати перед інквізицією, від якої вони могли сподіватися в цілому відносно легкого вироку. Але мені про це відомо лише з других вуст, а джерелами я цього не вивчав.

Найгучніші справи з цього архіву знає все людство, а все інше — це радше справи, цікаві тільки для фахівців. Таємниці, не призначені для розголошення, існують лише тому, що чимало справ охороняються таїнством сповіді. Ці справи знаходяться у спеціальному сховищі й не можуть бути опубліковані.

— Але якщо вони охороняються таїнством сповіді, то чому взагалі існують у письмовій формі?

— То були не сповіді у прямому значенні слова, а справи, які приписуються сфері внутрішнього сумління, тому їх прийнято класифікувати фактично за тим самим принципом дотримання таємниці. Я маю на увазі те, що є різниця, чи йдеться про богословську помилку — і про це можна говорити публічно, чи в людини є глибокі особисті, моральні проблеми, які вимагають нерозголошення.

— Мабуть, це справи не якихось звичайних людей, а видатних особистостей.

— Про це мені відомо надто мало. Донині у нас діє дисциплінарний підрозділ, який розглядає певні проступки священиків, про які знають лише у найвужчих колах — і про які, задля захисту особи, у більш широких колах знати не повинні. Тут йдеться про власне такі справи.

— Але чи в цьому ж архіві не містяться і відомі таємниці пророцтв?

— Мені відоме лише фатимське. Чи є у нас інші пророцтва, я не знаю.

— *Хто має право їх переглядати?*

— З документами про фатимське пророцтво можуть ознайомитися папа та префект конгрегації, всі інші — тільки з особистого дозволу папи.

— *Чи коло людей, яке має доступ до цих таємниць, відоме й прозоре?*

— Прозоре, безумовно. Їх не більше, ніж тричотири особи.

— *Стосовно фатимського пророцтва Ви одного разу висловилися, що це те, "про що сам Ісус згадавав дуже часто, не боячись казати: «Якщо ви не навернетесь, то всі загинете»". А саме пророцтво Вас вразило?*

— Ні.

— Чому?

— Тому що воно не виходить поза межі християнського послання.

— *Але, як мені здається, у ньому все ж таки йдеться про кінець світу?*

— Нічого зараз про це сказати не можу. В усякому разі, якихось неймовірних жахів я не зауважив.

— *А гати?*

— Також ні. Але я не хочу більше про це говорити.

— *Якось зайшла мова про те, що папу Івана Павла II неможливо собі уявити без кардинала Рацінгера, а кардинала Рацінгера — без папи. Вас вважають геніальним богословом — поруч із філософом. Однак ніколи не відомо, що є задумом папи, а що — ідеєю Рацінгера. Ви значною мірою сприяли спів-*

формуванню цього понтифікату. Без цього особливого зв'язку Войтила-Рацінгера Церква наприкінці тисячоліття, мабуть, розвивалася б інакше.

— На це питання, я, звичайно ж, відповіді не знаю. Але хотів би застерегти від переоцінки моєї ролі. Звичайно, у мене важлива місія, папа мені довіряє, ми завжди разом обговорювали найважливіші питання доктрини — і продовжуємо це робити. Тому в проповідуванні вчення папою присутнє і моє слово, і я також зробив дещо з того, що, безперечно, формувало образ понтифікату. Але папа, і це зовсім очевидно, веде свою власну лінію.

Адже вже до мого приходу він розпочав свій триптих — три енцикліки: про Спасителя людства, про Святого Духа та про Боже милосердя; крім цього, можна говорити про освоєння Іваном Павлом II цілого сектора соціальної етики. Отже, є три енцикліки, укладені ним на тему соціального вчення Церкви. Ці речі постали з його власного — у тому числі глибинного — життєвого досвіду, з його власної філософії. У його душі, в його особистості глибоко закорінений — хоч слово "закорінений", мабуть, занадто статичне — наполегливий екуменічний імпульс, який спонукає його діяти. З іншого боку, звичайно, важливі актуальні питання він обговорював зі мною, але не тільки. Тут панувала глибока внутрішня рівновага. У майбутньому християнство й людство зможуть оцінити нашу діяльність.

— *Чи траплялися коли-небудь непорозуміння між папою і його найвищим хранителем віри? Чи Ви коли-небудь заперечували папі або ж не підкорилися йому?*

— Непорозумінь у прямому значенні слова не було. Звичайно, у процесі обміну інформацією можна взаємно вносити корективи, дошукуючись,

правда це чи ні; наприклад, коли ми розуміємо, що у чомусь немає певності, або коли під час обговорення та аналізу питання простежуються різні логіки. Але непорозуміння як таких між нами не було ніколи. І я завжди його слухався.

— *Як же виглядає співпраця на практиці? Ви часто бачитеся?*

— Насамперед, має місце рутинний процес. Префект конгрегації, зазвичай, щоп'ятниці увечері зустрічається з папою і доповідає йому про результати роботи конгрегації кардиналів (один раз на місяць це робить секретар, іноді аудієнція відмінюється). Це нормальний процес представлення папі нашої праці. Папа переглядає документи та акти. Ми обговорюємо ці результати, а потім папа приймає рішення. Крім того, є зустрічі у зв'язку з виникненням надзвичайних ситуацій.

Уже Павло VI запровадив звичай кожний вівторок резервувати для себе, і нинішній папа це перейняв. Він охоче використовує цю нагоду, щоб за годину чи за півтори години до обіду зібрати дискусійну групу, яка залишається в нього на обід, так що від 12-ї до 3-ї години пополудні можна один з одним подискутувати. Це відбувається відносно регулярно — і є ще одним видом зустрічей. Тут коло присутніх дещо ширше, тоді як в аудієнції у п'ятницю беруть участь лише префект і папа.

Папа збирає дискусійні групи різного складу, щоразу відповідно до потреби; це може, наприклад, бути ціла група єпископів якоїсь країни, і спочатку окремі особи коротко представляють свою позицію, а вже з цього виникає дискусія. Тобто папа спочатку намагається ознайомитися з інформацією, щоб зрозуміти аргументи обох сторін, а надто якщо вони є суперечливими чи відрізняються, щоби, таким чином, поступово дати визріти правильному рішення.

Отже, двома важливими видами зустрічей є, з одного боку, аудієнція в п'ятницю, а з другого — ці обідні дискусії, на яких ми обмінюємося досвідом.

— *Якими, наприклад, бувають теми?*

— Це будь-що, що потребує обговорення, починаючи від питань "теології визволення", питань про роль богослова у Церкві, питань біоетики і так далі; тобто практично всі теми, які становлять предмет обговорення для конгрегації.

У випадку великих проектів документи подаються регулярно, через визначені проміжки часу. Якщо, наприклад, готується енцикліка, то обговорюється, як її, в першу чергу, потрібно укласти. Тоді формується і обговорюється перший проект. Великі теми ніколи не представляються папі, так би мовити, імпульсивно, вони багато разів обговорюються. Тоді він бачить окремі стадії процесу — і навіть сам втручається.

— *Чи пізніше папа цікавиться, що з цього вийшло?*

— Авжеж, якщо ми не повідомляємо перші.

— *Як глава держави, папа є останнім абсолютним монархом у Європі, як глава Церкви і наступник апостолів, він є останньою інстанцією віри. Вважається, що Ватикан перестарілий. Мовляв, це вибране коло літніх людей, самотатне, практично не пов'язане з зовнішніми суспільними проблемами і потребами. Свідченням цього є славнозвісна ватиканська неквапливість — неспішність, з якою ці люди начебто вічно плентаються вслід за часом. Як виглядає Ватикан зсередини?*

— Якщо говорити про Ватиканську Державу, главою якої є папа, — теоретично він дійсно її монарх, але фактично понтифік навряд чи виконує

свої функції керівника держави. Це крихітна країна, але й нею, звичайно, треба управляти; для цього існує так званий губернаторат — власне уряд Ватикану. Зараз діють і колегіальні представництва, тож управління здійснюється далеко не в такій старомодній формі, як гадають.

Щодо іншого вашого питання, то папа є найвищим захисником віри, це справді так, але й тут він приймає рішення не абсолютною владою, а уважно дослухаючись до колегії єпископів. Це правда, що Ватикану притаманна певна неквапність (уже навіть просто через те, що кожного разу доводиться проходити через стільки інстанцій), але це відповідає обітниці послуху. З іншого боку, неквапність, зумовлена, звісно ж, ще й нечисленною кількістю працівників та персоналу: це значить, що у місці, де стільки справ відбуваються одночасно, окремі процеси сповільнюються. Проте я не вважаю, що це погано, бо саме справі управління Церквою поспіх не личить, а найкращим інструментом є власне терпеливість. Деякі справи залагоджуються навіть самі собою, без негайного втручання.

Звичайно, правда те, що кардинали є літніми людьми — чи принаймні не наймолодшими, і в процесі прийняття ними рішень немає поспіху. Їхня перевага ще й у тому, що в кардиналів є великий життєвий досвід, і це робить їх великодушними. Але, поза сумнівом, треба стежити, щоби була представлена й молодь. У нас є правило: працівники, вступаючи на службу, повинні мати не більше ніж 35 років, і треба, щоб вони не залишалися тут навіть. Отже, середній вік працівників також становить проблему.

— Кажуть, що у Ватикані потрібно насамперед знати, як функціонує влада, — і цьому навчатися.

— Це одна зі сторін того, що й тут проявляється кар'єризм, та що, так би мовити, і тут вчасно на-

магаються перебігти на правильний бік, аби висунутися вперед і не опинитися зовні. Такі речі у Ватикані трапляються — просто тому, що ми є людьми серед людей. Мушу сказати, що я про ці речі знаю насправді дуже мало. Я прийшов сюди вже кардиналом, тож мені не доводилося загравати з владою, і я не прагнув зробити кар'єру. Тож я цим не надто цікавлюся.

— А чи є у Ватикані щось таке, що Вам не подобається?

— Гадаю, що можна було б дещо зменшити адміністрацію; хоча конкретних пропозицій у мене немає. Адже окремі відділи укомплектовані не до кінця й не надто добре оснащені. Та й, з огляду на Вселенську Церкву в цілому, це, мабуть, не надто велика адміністрація. Ваше питання, чи не варто здійснити необхідне скорочення апарату чиновників, загалом справедливе. Але я нашим життям в Конгрегації у справах віровчення цілком задоволений. А от що не подобається мені особисто, то це надмір роботи. Бо я вважаю, що в дійсності навряд чи можливо, щоби людина задовольняла всі ті вимоги, які до неї висуюються. Я час від часу запитую себе, як мені вдається виконувати свої обов'язки ще й в інших конгрегаціях — і при цьому залишатися людиною, не занедбуючи до кінця і своїх особистих взаємин.

— Членом яких конгрегацій Ви є?

— Я член п'яти конгрегацій, двох рад та однієї комісії (латиноамериканської). Але постійної роботи вимагають лише Конгрегація єпископів та Конгрегація у справах віровчення. Менш регулярно, проте все ж таки відчутною, є необхідність працювати в Раді спільнот, Раді єдності, в Конгрегації Східних Церков, у Конгрегації католицької освіти та в Кон-

грегації Літургії та Святих Тайн. Членства в інших підрозділах я майже не відчуваю. Але й це набір непоганий.

— *Архиєпископ Марцинк якось висловився з приводу "ярмаркового майдану", маючи на увазі Ватикан: "Збираються три-чотири священики — і критикують всіх інших".*

— Рідко зауважую щось подібне. Але зрозуміло, що там, де стільки людей живуть разом, там, де вони так тісно між собою переплетені, — там ведеться багато балачок. Звичайно, це радше недобре, але я вбачаю в цьому і незаперечні ознаки того, що ми — люди, і нам притаманне все людське. Треба на-решті відмовитися від надто ідеалізованого образу священика. Вважаю, що, попри здорове почуття сорому, нам необхідно визнати, що ми не є якимись цілковито іншими людьми, і що типові соціальні закони стосуються і згромаджень священиків. Тому кожен з нас мусить намагатися протидіяти цьому, а всі разом ми повинні постійно прагнути до дисципліни. Це потрібно. Але я переконаний, що водночас дуже корисно відмовитися від усякої горди-ні — і побачити: ми ж такі самі люди!

V. ПІДСУМОК

— *Ви ніколи не пропонували зручних рецептів, Ви вже кілька десятиріч років рухаєтеся всупереч загальним тенденціям. Та, можливо, і в Вас іноді виникають сумніви в правильному виборі, доречності та своєчасності сказаного?*

— В усякому разі, треба себе про це запитувати. Але, дякувати Богові, з'являються й інші люди, котрі формулюють ці речі інакше, і вони здатні зробити

те, що тобі не до снаги. І тоді ти стаєш скромнішим, пізнаєш межі власних можливостей. Бачиш, що це несього лише твій внесок, але біля нього є й інші. І що поруч із тими, які осмислюють, і тими, які керують, мусять бути у першу чергу люди талановиті — такі, які привносять у життя вогонь. Тому я, звичайно, намагаюся пам'ятати про те, що мій потенціал, мої можливості набувають сенсу лише в контексті багатогранної взаємодії з іншими, і при цьому важливо ще й залишатися самокритичним.

— *Якби Ви могли взяти з собою на якийсь острів лише дві книги, то Ви взяли б, як Ви сказали щось раніше, Біблію та "Сповідь" святого Августина. А яких сповідей можна очікувати від кардинала Рацінгера?*

— У мене немає таких великих зізнань, як у Августина, який, представляючи питання свого життя та свого шляху, дійсно висвітлив усе християнське буття. Я можу залишити по собі хіба лише скромні фрагменти. Чи це хоч щось значитиме для людства в майбутньому, чи воно буде корисним лише тепер, не знаю.

— *А чи є щось таке, чого Ви, якби могли, не вчинили б?*

— Власне кажучи, такого, чого я не вчинив би, немає. Багато що я зробив би інакше, тому що з плином часу деякі речі постають у новій перспективі.

— *Часто складається враження, ніби Ви хочете щось уберегти, ніби батько, який прагне зберегти набутий тяжкою працею спадок. Якщо навіть не для своїх власних дітей, коли ті не здатні його належно пошанувати і скористатися з нього, то принаймні для внуків спадок мусить бути все ще*

доступним і не розтраченим. Якщо озирнутися назад, на Вашу діяльність у якості префекта, то чи ставали Ви на перешкоді, скажімо, недобрим тенденціям — навіть якщо громадськість цього абсолютно не зауважала?

— Думка, що треба щось заощадити для внуків, мені дуже подобається. Бо саме про це я і дбаю: щоб не зникло багатство віри в його розмаїтті; власне, усе те добре і прекрасне, що є в нашій історії. Щоби воно залишалося доступним і видимим — це було б супер. Що ж стосується рівноваги, то, на мою думку, висловившись з приводу "теології визволення", окресливши свою позицію стосовно деяких речей у сфері біоетики, а крім того, своїм катехизмом ми певною мірою посприяли позитивним тенденціям останніх п'ятнадцяти років. І, в першу чергу, контакти з конференціями єпископів стали передумовою для кращого взаєморозуміння; вони допомогли єпископам спільно побачити свою місію — один з одним, а також спільно з Римом. Це дозволило позбутися переконачень, які пізніше могли б становити загрозу, постійно мати ситуацію у полі зору — а отже, так чи інакше розставляти певні акценти.

— В одному з підписаних Вами документів Ви наводите слова апостола Павла: "Проповідуй Слово, наполягай вчасно і невчасно, картай, свари, закликай терпеливо й повчально. Прийде-бо пора, коли правильного вчення не слухатимуть, а за власними вподобаннями зберуть навколо себе вчителів облесливих, і відійшовши від правди, вгадуться до небилиць. Ти ж будь тверезий у всьому, перетерпи скруту, благовісти, верши своє служіння."²

² Переклад із давньогре. перекладача, із врахуванням існуючих українських перекладів.

— Не хочу переоцінювати свої сили, але, на мою думку, в цих рядках, по суті, висловлено те, що я вважаю своїм життєвим кредо.

— Чи для Вас ще існує щось на кшталт питання всіх питань? І якби Ви могли запитати щось у світу, то що б Ви хотіли знати?

— Питання, яке я міг би поставити, — питання, напевно, кожної людини: чому цей світ саме такий, чим є все це страждання в ньому, чому зло в світі таке могутнє — тоді як силу має тільки Бог?

— Людини Вашого складу характеру, з Вашою біографією, з Вашою універсальністю, з Вашим способом мислення, людини Ваших вчинків і такої, як у Вас, глибини віри, на керівному посту конгрегації у справах віровчення, мабуть, більше не буде. Вами завершується не просто століття, а ціла епоха, епоха кількох поколінь людей, коріння якої сягає XIX ст. "Нове вже нагромаджується", — сказали Ви одного разу. Яким Ви самі бачите своє місце в історії? Наскільки, на Вашу думку, Ви вже відчинили двері новому? Чи це зробить — і повинен зробити — гоніру наступник, той, хто прийде після Вас?

— Усе це я би релятивізував. Як саме буде окреслено те, що настане потім, поживемо — побачимо. Тоді буде зовсім інший час, і тому все, що існуватиме, існуватиме в іншій формі, ніж зараз. А що стосується ваги в історії — цього ми зараз передбачити не можемо. Звичайно, той, хто жив у XX ст., став свідком великих перемін — і справді немовби сягає поглядом минулого. Правда і те, що у XX ст. ще існував надзвичайно живий контакт із тим, що тепер уже повністю відійшло. Але оскільки нас тепер оточує зовсім інший світ, виникла функція збереження — у руслі поступу — попередньої традиції. Саме це я й намагався робити. Чи з точки

зору майбутніх історичних подій це і далі видаватися ключовим завданням, наразі невідомо. Звичайно, дуже помітними є колосальні зміни нашого часу, але великі майбутні перспективи залишаються перед нами закритими. Що було дійсно моїм — то це, як мені здається, перебування в отій традиції, її продовження, але водночас привнесення цієї традиції в історію, яка набуває дедалі більшого прискорення.

— Побутує думка, що Рацінгерів було два: один — до Рима, прогресивний, а інший — в Римі, консервативний, суворий хранитель віри. Мовляв, колишній хлопчина-богослов перетворився на розчарованого консерватора з коли-не-коли апокаліпсичними пориваннями. З іншого ж боку, якось Ви самі сказали, що Йосиф Рацінгер завжди залишався вірним собі, а змінювалися всі інші.

— Здається, я вже відзначав принципову послідовність основної лінії свого життя; своєї віри в Христа Бога в Церкві та свого життя — згідно з цією вірою. Цей найважливіший вибір мого життя перебуває у постійному розвитку, і я радий, що він не застиг на чомусь одному. Вік змінює людину, вона не повинна, будучи сімдесятилітньою, намагатися залишатися сімнадцятилітньою, і навпаки. Я завжди вірний найголовнішим принципам, та водночас я хотів би залишатися відкритим, хотів би бачити, які зміни є необхідними. І оточення людини, звичайно, також змінює її ставлення до певних речей: вона раптом може опинитися в цілком іншій системі координат. Структура дискусій у сьогоденній Церкві зовсім не така, як у тридцяті роки. Обставини змінюють цінність вчинків і слів особи. І я не заперечую того, що в моєму житті присутні розвиток і зміни, але натомість стверджую, що ці розвиток та зміни є принципово тотожними, та що

і, змінюючись, намагався залишатися вірним своєму покликанню. Тут я погоджуюся з кардиналом Нілмоном, який каже, що жити — означає змінюватися, тому багато пережила та людина, котра була здатна змінюватися.

— Будь-яка місія має свою ціну. А така благородна, як служіння істині, — мабуть, і поготів.

— Служіння істині — величне, і воно є, так би мовити, найвищою волею мого покликання. Але, звичайно, воно проявляється у дрібних справах. Це відбувається по-різному, просто й непомітно, немовбито у режимі тла. Імператив правди залишається принциповим, але фактично я обробляю кореспонденцію, читаю акти, спілкуюся — і так далі.

Думаю, що моєю ціною стало те, що я, так би мовити, не завжди міг робити те, що планував, а саме: не міг брати участі в сучасному великому філософському діалозі, не міг творити свій власний текст. Натомість мені доводилося поринати в хоч і незначні, однак різноманітні конфлікти, у вир подій. Більшість того, що мене цікавило, я мусив відкласти набік — і просто присвятити себе служінню, прийнявши його як свою місію. Мені треба було навчитися позбуватися думки, начебто я обов'язково повинен написати чи прочитати те або інше, і замість того погодитися зі своїми теперішніми завданнями.

— А зараз Ви задоволені своїм життям, щасливі?

— Так, задоволений, бо бути незадоволеним самим собою та своїм життям не має сенсу. Вважаю, що хоч і в інший спосіб, ніж я передбачав та сподівався, але все ж таки я можу робити щось, що має сенс. І я дійсно вдячний за своє життя, побудоване і сформоване Богом.

— Віра, Надія, Любов як головні чесноти — що вони означають у житті кардинала Йосифа Рацінгера?

— Про віру ми, мабуть, говорили дуже багато. Це, насамперед, корінь, ядро, завдяки якому розкривається життя, фундаментальний вибір, який полягає у здатності відчуті і прийняти Бога. Це ключ до розуміння всього іншого.

Така віра означає надію, адже світ у його теперішньому вигляді не є тільки добрим, і таким залишатися не повинен. Якщо це розглядати суто емпірично, то можна було б подумати, ніби світом править зло. Християнська надія — у тому, щоби знати про зло, але все ж таки спокійно прямувати в майбутнє. Віра у своїй глибинній суті означає прийняття любові з боку Бога, а це значить, що вірячи, ми воздаємо хвалу не лише Йому, але і Його творінню, і насамперед людині; віра присутня в намаганні у кожній людині побачити образ Бога — і, таким чином, любити.

Це непросто. Але шляхом принципового сприйняття і схвалення (завдяки переконанню, що це Бог створив людей, що це Він стоїть за ними, що вони за своєю суттю зовсім не погані) любов може знайти свої підвалини — і обґрунтувати надію вірою. Тому одною зі складових надії є упевненість — у контексті загроз, які впливають з нашої історії; проте вона не має нічого спільного з утопією, адже предметом надії є не майбутній — кращий — світ, а вічне життя. Сподівання на кращий світ не може ввести в оману, бо той світ — не наш, і тому кожен мусить задля нього покинути свій світ, своє сьогодення. Світ майбутніх поколінь цілковито формується вибором поколінь теперішніх, тож ми майже зовсім нічого не можемо знати про нього наперед. А вічне життя є моїм майбутнім, і саме через те — силою, яка творить історію.

ЧАСТИНА ДРУГА

ПРОБЛЕМИ КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ

I. РИМ У СКРУТНОМУ СТАНОВИЩІ

— Під час своїх подорожей папа все ще збирає сотні тисяч людей, проте справжнього становища Церкви ці масові сходина майже не відображають. Ще в 1984 році Ви сказали, що Церква занепадає. Здається, що незабаром Католицьку Церкву можна буде порівнювати зі знаменитими чорними гірами в космосі. Тобто з зірками вже після колапсу, які у своєму центрі давно стали невидимими, і які продовжують поволі стискатися. Така зірка і далі існує, за інерцією рухаючись всередині своєї — коліс величезної — маси. Малі уламки коліс великого тіла, які не можуть уникнути сили його тяжіння, безпорадно літають довкола нього, утворюючи нові невеликі групи, взаємно зіштовхуючись або зазнаючи саморуйнування...

— Образ чорних дір, зірок, які зазнали колапсу, дуже цікавий. Приблизно так воно і може виглядати з суто емпіричної точки зору: у найближчому майбутньому масових навернень не буде. Історія не поверне назад, і ця зірка не стане знову, так би мовити, повноцінною, не відновить своєї колишньої величі та сили світіння. Такі сподівання були б марними. Історичні тенденції не зміняться, й віра не

стане знову явищем масовим — таким, що формує історію. Але, як і раніше, я переконаний, що існують непомітні зрушення. Церква, так би мовити, знову починає рости з народів, повторюючи в цьому сенсі досвід апостолів та самого Ісуса. Кажучи: "Подібної віри я в Ізраїлі не знайшов", — Він немовби ввіряє цьому цілком язичницькому світу таке прагнення віри, якого немає поміж нинішніх — нібито активних — християн, часто втомлених своєю вірою, бо вони вважають її важким тягарем, який треба просто, йдучи вперед, тягнути за собою, але без усякого до нього інтересу.

Тому образ зірки все ж недосконалий; християнство, як уже говорилося вище, завжди залишається гірчичним зерном, і саме тому воно постійно омолоджується. Чи воно ще стане колись формуючим чинником історії, як це було у середні віки, передбачити не може ніхто. Але що воно і надалі, хоч і по-новому, залишатиметься історичною силою й постійно служитиме простором порятунку для людства, — у цьому я переконаний.

Однак окремо взятий негативний досвід, відчуття того, що без віри буде погано, що тоді ми опинимося у величезній порожнечі, сам по собі не є запорукою виникнення віри. Він може вибухнути елементарним відреченням, тотальним скептицизмом або ж цинізмом — і призвести до руйнування людини.

— Усе ж парадоксально: стрімко змінюючись, світ десь глибоко всередині себе плекає атмосферу релігійності. Як ніколи популярними є нові глобальні та комбіновані, еkleктичні форми духовних учень. Але християнству, найбільшій дотепер релігійній потузі, такі всезагальні пошуки сенсу користі не приносять.

— Ви праві у тому, що, з певної точки зору, розпочалася нова ера релігійності, й люди по-різному намагаються віднаходити цю релігійність, але не в християнській вірі, не в Церкві, а в чомусь зовсім іншому. При цьому релігія часто являє собою не щось лише різновид просвітницької діяльності, якою прагнуть урізноманітнити будні, або ж сходиться на манівці магії та сектантства — і перетворюється на недугу. Великі традиційні Церкви, мабуть, відчувають деяку пригніченість — через свою надмірну інституціоналізованість, інституційну регламентованість, і навіть через власну силу, опиняючись під тиском своєї власної історії. Майже не стало проявів живої віри, її простоти. Християнство тепер означає тільки належність до великої структури, до конкретного апарату, а також здатність орієнтуватися в численних моральних настановах і догмах. Таким чином, християнство як інститут почало сприйматися як баласт, у тому числі як баласт традиції, якого не хочуть позбутися тільки тому, що наразі ще мають від нього деяку користь. І, так би мовити, через надмірну кількість попелу зверху не може пробитися полум'я.

— Здається, зверху — не лише попіл. Згідно зі стереотипами сучасного мейнстріму, Церква вважається не просто пережитком минулого, чимось, що не варте уваги. Для світу Третього тисячоліття після Христа, мабуть, немає більшої провокації, ніж факт, що існує інститут Церкви. Нині є чимало таких, які існування Бога, Сина Божого та місії спасіння Ним світу вважають не більше ніж проповіддю шизофреніка. Мабуть, світ, і, як це не дивно, Захід, хоч він сформувався саме завдяки християнській вірі та Церкві, інституціоналізація Церкви провокує найдужче.

— Але ж це добре для Церкви — те, що вона все ще здатна провокувати, що вона, за словами святого Павла, є предметом сумніву, *каменем спотикання*. Отже, вона все ж таки щось та значить; і не можна, так би мовити, переходити до порядку денного, просто-напросто переступаючи через неї.

Я вже давно наголошую, що є проблеми первинні — і є вторинні. Вторинні — це справді наші помилки, вади та надмірна інституціоналізація, а первинні — це власне те, з чим ми боремося: скочування у банальність, сповзання в міщанство та до горьодкровення, а ще — самозаспокоєння людини вигаданими нею ж таки ідеологіями. Тому, на мою думку, якщо Церква стає предметом сумніву, протиставляючи себе глобальній ідеології — ідеології світу, яку цей світ *нібито* наново формує; і якщо вона, всупереч цій ідеології, захищає працінності людства, котрі в цю загальну ідеологію не вписуються, то це добре вже саме по собі.

— Особливо впадає у вічі зниження довіри до Церкви. Найбільш гротескний приклад: коли папа наголошував на існуванні ангелів та на їхньому значенні, багато хто сприйняв це як жарт. Але зненацька ангели ввійшли в моду. Тепер це добрі ангели — саме такі, як треба. Проте водночас ці ангели немовби покинули Церкву.

— Власне кажучи, навіть смішно спостерігати, як швидко змінюються настрої. Спочатку панувала начебто раціоналістична однастайність і прагнення залишити по собі християнство, так би мовити, очищеним від усього зайвого. Ангели і святі такому християнству більше не підходили. Потім раптом прийшло нове захоплення. Всі почали проявляти інтерес до містичного і неначебто повного трансцендентності світу. Це справді щось на кшталт "хвилі

ангелів", проте цього разу — "нецерковних", зажурених і охоплених численними сумнівами. Звичайно, це цікаво: якщо прояви віри походять із боку Церкви, то загал їх не сприймає, а якщо зовні, то несподівано вони знову актуалізуються. Мабуть, це свідчить про те, що Церква у своєму центрі виснажилася, що вона, по суті, більше не дає проявитися красі та людяності віри. Тому, як мені здається, нашому пробудженню можуть допомогти зокрема і зовнішні ініціативи.

— Ще раз про масштаби цього процесу: останнім часом зникла і усвідомленість віри, так ніби її раптом поглинула загадкова ворожа сила. Наприклад, зараз у Німеччині віруючими є тридцять відсотків дорослих. І все ж таки нерідко можна почути: мовляв, Різдво — це "казка братів Грім". Священики вже не знають, хто вони такі, віруючі — у що їм вірити, теологи навперебій продовжують заперечувати, а фактично — підживляти трагіційні свята, розтрачуючи літургійний скарб...

— Ви щойно висловили багато критичних думок — і, мабуть, варто було б розглянути всіх їх по черзі. Тоді я був би змушений захищати теологів. Але не будемо вдаватися у деталі...

Ви праві, нині у стані занепаду навіть найпростіша релігійна інформація. Тому, звичайно, треба звернути увагу на те, чим займаються наші катехети, що робить наша школа, де уроки релігії, власне кажучи, досить поширені. Гадаю, що насправді інформації не бракує. Щоправда, наші викладачі релігії справедливо оборонялися проти того, щоби урок релігії був наповнений тільки інформацією, стверджуючи, що він є чимось іншим, більшим; що на цих уроках треба учити самому життю. Але пізніше це призвело до того, що вони намагалися

насамперед прищепити схильність до певного стилю життя — і занедбали власне зміст інформації. На мою думку, ми мусимо бути дійсно готовими до перемін; і якщо ми у цьому спрофанованому світі взагалі ще подекуди викладаємо релігію в школах, нам треба розуміти, що якоїсь справді значної кількості дітей-школярів до віри повернути не вдасться. Але учні повинні довідатися, що таке християнство; треба, щоб вони могли отримати про нього якісну інформацію — і, звичайно, так, щоби це викликало з їхнього боку симпатію, щоб їм захотілося спитати себе: а може, це моє?

— *Сьогодні нерідко складається враження, що значна частина людей, які ще відвідують літургії, беруть участь у процесіях та прихильно ставляться до Церкви, сприймається рештою як купка диваків. І навіть сама ця — остання? — горстка віруючих, мабуть, дегалі більше усвідомлює, що з усім своїм християнством опиняється у світі, далекому від того, що їх оточує. Хіба процес занепаду не виявляється більш драматичним, ніж хотілося б думати?*

— Звичайно, зараз християнство дуже суттєво втрачає своє значення, а Церква змінює свій вигляд. Християнське суспільство розпадається майже на очах. Тож відносини між суспільством і Церквою змінюватимуться і надалі та, очевидно, будуть пов'язані з подальшою дехристиянізацією суспільства. Те, що відбувається у царині віри, більше не впливає на загальну суспільну свідомість.

Центральною сферою сьогодення життя є простір економічних і технічних інновацій. Там, а надто у світі розваг, пропонувані засоби масової комунікації, формуються мова і поведінка. Це, так би мовити, центральна, найдинамічніша ділянка

людського буття. Релігія при цьому хоч і не зникла, але перемістилася у простір суб'єктивного. Віра тепер толерується як одна з суб'єктивних релігійних форм — або ж їй відводиться певне місце як культурному чиннику.

Але, з іншого боку, християнство і надалі пропонуватиме моделі того, як жити. У пустелі технізованого існування воно і надалі залишатиметься простором справжньої людяності. Це відбувається навіть зараз. Щодо окремих рухів — неокатехуменату, "Фоколярі" та інших, — то тут завжди можна сперечатися, але принаймні вони містять порив до оновлення. Специфіка цих рухів у тому, що тут християнство переживається по-новому і несподівано, переживається людьми, часто дуже далекими від нього, — і сприймається як шанс уціліти в сучасному світі. Тому, мабуть, публічна функція Церкви відтепер буде не такою, як досі, коли мало місце злиття Церкви й суспільства. Відокремлюючись від інших структур та інститутів суспільства, Церква стане для людини новою можливістю.

— *Поняття багатоманітності, широкого спектру, універсальності, колись дуже актуальні для Церкви, сьогодні вже не відіграють ніякої ролі. І Церква, вочевидь, дегалі більше втрачає свій творчий потенціал. Колись для митців та науковців було загальноприйнятим сповідувати віру і визнавати Церкву. Упродовж століть це залишалося категоричною вимогою. Рафаель, Мікеланджело чи Йоганн Себастьян Бах були надзвичайно творчими людьми — при своїй абсолютній готовності служити Церкві. А сьогодні генії, якщо навіть і погоджуються почувати себе заангажованими, то йдуться радше про "Грінпіс" або ж про Міжнародну амністію.*

— Це пов'язане з описаним вище ходом історії. Публічна, масова культура є *нетрансцендентною*; вона позбавлена християнства як ключової сили. І моральний потенціал, як ви щойно зауважили, шукає інших шляхів. Проте я переконаний, що Церкві й надалі не бракуватиме творчої наснаги. Якщо пригадувати пізню античність, то святий Венедикт тоді також, мабуть, був абсолютно непомітний. Виходець зі шляхетних верств римського суспільства, він сприймався у ньому як ексцентрик, дивак. А пізніше його діяльність назвали "ковчегом Заходу". Так само, гадаю, і нині десь живуть християни-ексцентрики, які воліють оминати цей *дивний консенсус сучасного буття*, живучи інакше; і хоча громадськість зазвичай не звертає на них якоїсь особливої уваги, все ж вони своїми вчинками дійсно торують шлях у майбутнє.

— Чи не могли б Ви про цей "*дивний консенсус сучасного буття*" сказати більш детально?

— Бог перестав бути важливим для людської звичаєвості, для системи правил буття людини. "Якщо навіть Бог існує, то, в усякому разі, Він не має з нами нічого спільного", — тепер це майже загальноприйнята максима. Мовляв, Йому немає діла до нас, а нам — до Нього. Тому відійшло на задній план і питання вічного життя. Відповідальність перед Богом і Його судом змінилася відповідальністю перед історією, перед людством. Звідси впливають цілковито інші моральні критерії, які пізніше вдається репрезентувати навіть із деяким фанатизмом, — наприклад, демографічні або ж пов'язані з загальною екологією. Але водночас це означає, що все інше дозволено. І оскільки, поза громадською думкою та її судженнями (хоч вони можуть бути навіть безжальними), жодної інстанції

відповідальності не існує, мотиваційна спроможність цих ідеалів в особистому, індивідуальному житті людини часто буває дуже незначною. Відтак сила привабливості таких ідеалів зростає у міру їхньої віддаленості від життя, у царині повсякденного існують місцем егоїзму...

II. СТАНОВИЩЕ ЦЕРКВИ

— Вселенська Церква змушена давати собі раду з численними відмінностями. Культурне й історичне розмаїття окремих народів створює між ними суттєву нерівність. Агже Католицька Церква складається не лише з емансиповано-критичного Заходу, охопленого фобією авторитету. Є й Східні Церкви мучеників, соціально політизовані Церкви Південної Америки... Крім того, існують чимало богословських і філософських течій, які критикують одна одну. Здається, сьогодні у Церкві легше побачити і виокремити те, що відрізняє, ніж те, що є спільним. Чи консенсус усе іще існує?

— Так. Я це бачу на прикладі єпископів усієї Землі. Звичайно ж, їхні розмови, їхні темпераменти, ситуації в їхніх Церквах дуже відрізняються. Але все ж таки є багато спільного, притаманного всій Католицькій Церкві, й це спільне виражається, наприклад, у літургії, в різних формах та проявах релігійності й благочестя, у моральних принципах, у характерних переконаннях... І хоча Вселенська Церква стала набагато розмаїтішою, у своєму серці вона і далі залишається єдиною, й це виявляється у віровизнанні, у Символі Віри, а з практичної точки зору — у непорушній єдності з Римом. Власне це і розуміється як ідентичність віри — єдиної для всіх.

Тому в Церкві співіснують, поза сумнівом, абсолютно різні світи, але всі вони стоять понад отими відмінностями, вони вищі від них; вони настільки єдині, що коли завгодно можна разом відправляти літургію, спілкуватися і погоджуватися стосовно основних понять та складових вчення Церкви. І якраз це, на мою думку, — надзвичайно важлива риса впливу Католицької Церкви на світ. Я маю на увазі те, що Церква втримує такі різні його частини у принциповому мирі, у злагоді, прокладаючи між ними мости.

— Чи ця принципова злагода не є мінімальною?

— Ні, я б цього не сказав. Вона не справляє враження однострою, як це було, напевно, п'ятдесят років тому або й раніше. Вона радше змінюється — відповідно до поділу культур. Але вона залишається єдиною. Всі читають одну і ту ж Біблію — і прочитують її в одному й тому ж дусі католицької традиції; всі сповідують одну і ту ж віру, одне і те ж віровчення. За неоднакових обставин це реалізується по-різному, проте така єдність цілковито відчутна. Вона проявляється, зокрема, під час наших зустрічей з єпископами, з групами молоді з усього світу. Тож транскордонна католицька ідентичність є абсолютно реальною.

Крім того, варто, звісно ж, зазначити, що, з іншого боку, поряд із асинхронностями та культурними контрастами, у просторі Церкви простежуються й усесвітні тенденції до єднання та глобалізації. Водночас техніка й засоби масової комунікації теж формують атмосферу всесвітньої єдності. Телебачення сьогодні доступне навіть у найбідніших, найвіддаленіших куточках світу — і воно поширює певну ідеологію; так само і техніка. Отже, нині змагаються між собою, з одного боку, тенденція до глобалізації, яка об'єднує цілий світ, тому що народи опиняються

на приблизно одному і тому ж рівні розвитку техніки та технологічних ідей, а з іншого — відкриття поняття ідентичності, за допомогою якої окремі культури дедалі сильніше захищаються від уніфікації та вдаються до пошуків свого первісного обличчя. Однак при цьому раптом з'ясовується, що цих уніфікацій і тотального поширення всюдисущої глобальної технічної культури все ж таки замало для того, аби відбулося становлення глибокої людської єдності, яка б охопила усі, від найнижчих і до найвищих, верстви суспільства. Якраз у цьому і полягає найскладніший та, в певному сенсі, найважчий аспект нинішнього становища Церкви.

— Що Ви маєте на увазі?

— Принципи і настанови Церкви — фундаментальні; вони вкорінені значно глибше, аніж мовні зворо́ти та стиль поведінки, пропаговані засобами масової комунікації. Володіння комп'ютером, експлуатація автомобіля, обслуговування конвеєра, спорудження хмарочосів і так далі — всі ці речі в цілому світі відбуваються за одними й тими самими технічними законами, хоч і з незначними відмінностями. Але з усім цим можуть бути пов'язані абсолютно різні стилі життя. Зовнішня діяльність щоразу виглядатиме так само, та це не виключає суперечностей у розумінні, нестачі взаємоповаги і злагоди. Тут вирішальними стають релігійні та етичні переконання й те, як формується сумління. І саме цим займається Церква. Мабуть, не викликає сумніву, що таке — зовні майже непомітне — плекання внутрішнього єства людини є найважчим і водночас найважливішим: як для єдності людства, так і для збереження людської гідності. І, напевне, саме це допомагає збагнути важливість *спільного вираження спільної совісті у спільній вірі*, адже те, що ніяк не проявляється, ніяк і ні на що не впливає. Тому,

наприклад, важливо, щоб у літургії, як і загалом у церковному житті, одні внутрішні спільні риси можна було досягати понад границями культур.

— Чи можна визначити принципові стратегії та об'єднання або навіть окремі фракції всередині Церкви?

— Звичайно, всередині Церкви існують течії, які охоплюють цілу земну кулю. Насамперед, це "теологія визволення". Вона знайшла відгук майже на всіх континентах; при цьому нею можна скористатися і для добра Церкви. Адже основною ідеєю "теології визволення" є необхідність активної присутності християнства також і в земному людському бутті; це значить, що християнство мусить забезпечувати не лише свободу совісті, а й громадянські права. Та якщо ця ідея застосовується односторонньо, то християнство намагаються використати як знаряддя політичного реформування світу. А вже з цього принципу випливає переконання, що будь-яка з релігій є лише інструментом боротьби за свободу, мир та збереження довкілля; а значить, існування релігійних доктрин має виправдовуватися політичним успіхом та досягненням політичних цілей. І хоч конкретне наповнення такого бачення функції та завдань християнства змінюється відповідно до політичних ситуацій, однак воно поширюється на всі континенти. Сьогодні впливи "теології визволення" суттєво посилилися в Азії та в Африці, проникнувши навіть в ісламський світ. Тут відповідно до "теології визволення" намагаються інтерпретувати Коран. Звичайно, у світі ісламу "теологія визволення" не надто популярна, однак у рамках ісламістських терористичних рухів, наприклад, ця доктрина відіграла значну роль; заявляється, що іслам є визвольним рухом — скажімо, проти домагань Ізраїлю.

Зараз ідея визволення — якщо взагалі доцільно називати свободу спільним знаменником сучасного мислення — особливо сильно злилася з феміністичною ідеологією. Власне кажучи, жінка нині вважається пригнобленою; тому, відповідно, у центрі будь-якої визвольної діяльності опиняється визволення жінки. І тут політичні аспекти "теології визволення" немовбито замінені антропологічними. При цьому метою є звільнення особи не просто від ідеології суспільних ролей, а й, врешті-решт, від біологічної детермінованості. Тож тепер біологічне явище сексуальності відрізняють від його історичних проявів, які прийнято називати "гендером". Але прагнення революції всіх історичних форм сексуальності призводить до революції також і біологічних даних: відтепер більше не існує ніяких проявів "природності"; людина може моделювати себе як завгодно; вона повинна бути вільною від усіх біологічних (і не тільки) даних свого ества. І якщо вона сама може творити себе такою, якою хоче, — тоді, начебто, ця людина справді "вільна". За цим стоїть не тільки втручання людини у межі своєї власної біологічної природи. У підсумку, тут ідеться про бунт проти нашої сотвореності. Людині хочеться бути творцем себе самої; це оновлена версія дуже давньої спроби стати для себе Богом.

Третє тотальне явище у все більш глобалізованому світі — це пошуки власної культурної ідентичності, виражені поняттям "інкультурація". У Латинській Америці повторне пробудження зниклих колись культур тепер, коли стихнули комуністичні піяння і майже не стало марксистських течій, є новою і надзвичайно сильною тенденцією. "Індіанська теологія" прагне "розбудити" доколумбові культуру та релігію і, так би мовити, визволитися від нав'язаного їм європейського засилля. При цьо-

му цікавими є перехресні зв'язки з фемінізмом: плекається культ Землі-матері й узагалі жіноче у Божестві. Це посилює впливи і прояви американсько-європейського фемінізму, який бажає отримувати вираження не тільки у сфері антропології, а й поновому формувати уявлення про Бога, тому що, як стверджується, за подобою Бога було "спроектовано" патріархат; і саме за допомогою поняття про Бога усталалося гноблення жінки. Космічний компонент (мати-Земля і тому подібне) цієї спроби оновлення всіх релігій торкається ключових питань доктрини "нью ейдж", котра прагне злиття всіх релігій та шукає шляхів для нової єдності людини і космосу.

Та повернімося до інкультурації. По-своєму вона присутня, звичайно, і в Африці, і в Азії, і особливо в Індії. Постає запитання: наскільки правомірно користуватися культурами як "вбранням" для різних форм існування релігії? І чи культури — це справді всього лише "вбрання" релігій, чи їхні живі органічні складові? І взагалі, що таке "культура"? Тут виникає багато запитань і завдань.

Згадаю ще дві всеосяжні теми. Перша — це екологія. Ідея екології випливає з усвідомлення того, що ми не можемо поводитися з Землею так, як зараз. І звідси — мало що не сором за людство, яке ніби висмоктує світ, що його оточує, паразитуючи на довкіллі, а також питання, чим, власне, є людина, і чи не повинна вона знову підкоритися іншим формам життя тощо. Питання екології можна розглядати з позицій християнства, з точки зору віри, яка обмежує людське свавілля, встановлює критерії та межі свободи; але до цих питань можна підходити також і по-антихристиянськи: наприклад, з нью-ейджівської позиції "божественності" космосу.

Ще одна тема, на яку я хотів би вказати, — це посилення релятивізму. Він бере початок із різних

джерел. По-перше, сучасній людині здається недемократичним і нетолерантним стверджувати, нібито ми володіємо правдою, а все інше є неправдою або лише частиною правди. До того ж це твердження погано узгоджується зі скепсисом, притаманним (і необхідним) науковому підходу. Але якраз демократичне розуміння життя та властива такому розумінню ідея толерантності надзвичайно актуалізували питання, чи маємо ми право на наш християнський світогляд.

В Індії це виявилось пов'язаним із тамтешньою релігійною традицією, яка завжди намагалася шукати Бога лише в невимовному. А значить, усе, що стосується релігії, — тільки рефлексії, відображення, заломлення того, що саме ніколи не проявляється. Відповідно до цього, істинної релігії бути не може. І, звичайно, тоді Христос є постаттю безумовно великою й видатною, але в Ньому проявилось те ж, що проявляється і в інших. Отже, тут демократично-толерантне ставлення до світу взаємно пов'язується з великою культурною традицією...

— *Наскільки важливими чи небезпечними є ці глобальні настрої і тенденції для Католицької Церкви? Адже сьогодні громадській думці часто здається скандальним уже навіть те, що християнська віра й надалі видає себе за істинну, стверджуючи, що Христос є не просто видатною постаттю, а релігія — не просто рефлексією.*

— На мою думку, питання "наскільки взагалі можна говорити про істину?", і друге — "як вписати християнство в загальну структуру релігій?", набули цілком нового драматизму. Основна вага цих дискусій припадає нині на Індію, але все це обговорюється — наприклад, у контексті "індіанської теології" — і в південноамериканському богослов'ї. В

Америці та Європі це, безумовно, проявляється вже навіть у нашому релятивізмі.

— А як щодо тих течій усередині Церкви, котрі дехто вважає реакційними, називаючи їх "католицьким фундаменталізмом"?

— З огляду на події, що відбуваються, та зважаючи на величезну непевність, яка сьогодні, раз-у-раз зринаючи на поверхню, загрожує людині, аж та раптом почуває себе окраденою, позбавленою своєї духовної батьківщини, своєї основи, — так ось, з огляду на все це формується реакція самозахисту і відмови від сьогодення, і вона вже сама по собі є реакцією відчуження відносно релігії чи принаймні щодо віри. Однак терміном "фундаменталізм" нині називають багато цілком різних реалій, а тому його потрібно характеризувати дещо повніше.

Поняття фундаменталізму найперше виникло в американському протестантизмі XIX ст. Історично-критичне тлумачення Біблії, що сформувалося внаслідок Просвітництва, позбавило Біблію її характерної однозначності, а та була найважливішою передумовою протестантської біблійної настанови. Принцип "тільки Святе Письмо" раптом позбувся своїх чітких основ. І оскільки забракло самої традиції, то це виявилось смертельною загрозою для спільної віри. До того всього додалася еволюційна теорія, яка не просто поставила під питання історію про створення світу та відповідну віру як таку, а й зробила абсолютно зайвим самого Бога. Тобто зникли підвалини. Цьому було протиставлено принцип суворої дослівності при перекладі Біблії: буквально значення стало вважатися непорушним. І ця теза скерована як проти історично-критичного тлумачення Біблії, так і проти католицької традиції, яка аж такої дослівності не терпить.

Ось що таке "фундаменталізм" у його первісному значенні. Сьогодні протестантські фундаменталістські "секти" в Південній Америці та на Філіппінах тішаються суттєвими успіхами своїх місіонерів. Вони дають людям відчуття захищеності, безпеки і простоти віри. А в нас "фундаменталізм" став нині дуже поширеним терміном, і ним називають усіх можливих ворогів.

— Які ж фундаменталістські течії — я пропоную користуватися цим словосполученням — ви вважаєте радше позитивними, а які — сумнівними або ж нездоровими?

— Можна сказати так: спільний знаменник дуже різних течій, які ми називаємо фундаменталістськими, — це пошуки безпеки і простоти віри. Саме по собі це непогано, адже, зрештою, віра, за Новим Завітом, призначена саме для простих і малих — тих, які не вміють будувати своє існування на складних академічних формулах. Та якщо сьогодні життя у непевності прославляється, а віра як проголошена істина засуджується, то це, звісно ж, не є тою формою життя, до якої нас хотіла б провадити Біблія. Небезпечними пошуки безпеки і простоти стають допіру тоді, коли ведуть до фанатизму та вузьколобості. Якщо розум як такий у чомусь опиняється під підозрою, то підробкою стає і віра, перетворюючись на своєрідну партійну ідеологію, більше не пов'язану з довірливим звертанням до живого Бога як до джерела нашого життя та нашого розуму. Тоді виникають хворобливі, патологічні прояви релігійності — наприклад, шукання об'явлень, вісток з іншого світу і тому подібного.

Але замість того, щоби раз у раз критикувати фундаменталізм, богослови повинні замислитися над тим, наскільки самі вони винні в тому, що все

більше людей шукають прихистку у звужених або ж нездорових формах релігії. Якщо ж пропонувати самі тільки запитання — і при цьому не вказувати позитивної дороги віри, такі втечі стають неминучими.

— *Де Церква залишається найбільш здоровою? Чи існує щось на кшталт "нового католицького світу"?*

— Я б не наважився виокремлювати щось подібне. Аж ніяк. З одного боку, існують острівці здорової традиції, а з іншого — є місця, де кризи не настільки гострі, де вони не торкаються основ, або де нові прагнення отримали потужніший відгомін. Однак загроза вірі існує всюди, і це, мабуть, є характерною особливістю сьогодення.

— *Як префект Конгрегації у справах віровчення, Ви володієте широкою перспективою та відповідним світоглядом. Звичайно, сукупність проблем Церкви у світі неможливо вивчати шляхом окремих спроб принаймні епізодичного висвітлення ситуації, але ж у Вас уже склалося хоч якесь враження відносно спектру тематики цих проблем? Чи не могли б ми торкнутися особливостей ситуації, що склалася в окремо взятих країнах, насамперед у Європі?*

Почнемо, напевно, з Італії. Місцева Церква дуже неоднорідна: від радше просвітницької Церкви на півночі — до більш народної і традиційної на півдні. Очевидно, існує поляризація і між прогресивним та консервативним крилами всередині Церкви. І, мабуть, дедалі більшим стає вплив руху мирян.

— Така поляризація Італію справді не оминула, але, наскільки я міг помітити, вона слабша, ніж у Німеччині. Звичайно, й тут богослов'я вдається до

критичних жестів та наголошує на власних методах дослідження. Теперішній розкол християнських демократів вказує не тільки на різні політичні школи в італійському католицизмі; у ньому помітний і набагато глибший теологічний розрив. Але зв'язок із папою та його авторитетом закорінений в італійському католицизмі набагато глибше, ніж у Німеччині, і це, попри всі розриви, італійських католиків дуже згуртовує.

Ви маєте рацію, що католицизм на півдні Італії зовсім інший, ніж на півночі. Він сильніше детермінований смиренням, фольклором, традиціями та процесіями. А на півночі він більш раціональний і центральноєвропейський. Правда й те, що, як я вже говорив вище, в теології нині значною мірою проявляється доволі широкий діапазон поглядів — і аж ніяк не бракує критично налаштованих богословів, причому навіть у папських університетах. Але в Італії немає такої радикальної конфронтації, як на півночі; тут усюди все ж таки намагаються один до одного ставитися толерантно.

Орієнтація на авторитет папи притаманна і самій італійській свідомості. Звичайно, кількість тих, хто відвідує церкву, в Італії, як і в усіх країнах Європи, зменшилася; так само зменшилася і кількість духовних покликань. Але своєрідна католицька самосвідомість характерна майже для всіх італійців. Це стосується навіть членів лівих партій, старих комуністів. Раз у раз виходить на яв, що вони все ж таки відчують себе католиками, хоч це і слабо впливає на їхнє мислення та діяльність. Однак католицизм сильніше характеризує італійську ідентичність і культуру, ніж, наприклад, німецьку.

— *Критики приписують італійській Церкві дефіцит у тому; зараз вона в основному займається культурними проектами.*

— Ця втома, звичайно, зачепила й Італію. Але нині є й дуже багато справді активних парафій, можна говорити і про плідні прояви активності мирян. При цьому якісь їхні стандарти і схеми, порядок проведення заходів, мабуть, не настільки детально пророблені, як у Німеччині, зате, на мою думку, спонтанні ініціативи потужніші та більш живі. Наприклад, кількість молодих священників у Римській єпархії зараз більша, ніж 50 років тому.

— *Наскільки сильно зачепив італійську Церкву крах політичної системи?*

— В Італії взагалі завжди важко сказати, наскільки щось зачеплене. Політичні системи зазнають краху, але ніяких змін не відбувається.

Справді, політика Конференції італійських єпископів мала б змінитися. Саме впродовж останніх кількох років "християнської демократії" дуже багато наголошувалося на політичній єдності католиків, при цьому головною метою вважалося об'єднання католиків у політичній сфері — відповідно до їхньої політичної відповідальності. Це ніяк не допомогло, "християнська демократія" все-таки розпалася, тож Конференції італійських єпископів довелося відмовитися від цієї мети. Тепер Конференція єпископів обрала стратегію політичного нейтралітету — і своєю новою ціллю вважає, як тут прийнято говорити, доходження до "спільного знаменника" для християн усіх партій, а при вирішенні політичними важливих етичних питань — одностайну "понадпартійну" діяльність християн, відповідно до спільної відповідальності всіх — і кожного зокрема. Отже, метою є цілком новий позапартійний політичний консенсус, в основу якого покладено конкретні етичні принципи.

— *Його підтримали б і Ви?*

— Так, було б добре досягнути принципової позапартійної єдності.

— *Навіть із комуністами?*

— Принаймні це можливо з посткомуністичною PDS — партією соціал-демократів. Звичайно, "Рі-фондаціоне комуніста" залишатиметься на комуністичних засадах.

— *Очевидно, в Італії, на відміну від Німеччини, прагнення людей Церкви особливого значення не мають. Чи, може, наголос ставиться головним чином не так на догматичних, як, радше, на соціальних питаннях функціонування християнства і ролі, яку воно відіграє? У чому полягає відмінність? І що становить мотивацію для італійців?*

— Напевно, насамперед потрібно сказати, що спроби церковного руху в Бельгії та Франції практично не знайшли відгуку і, ймовірно, такі спроби є даремними у Сполучених Штатах. Очевидно, тут йдеться про якусь питому німецьку специфіку. Зрештою, вже в Бельгії, щоби посилити інтерес до питання церковного руху, його довелося значною мірою реформувати. Як це виглядає в інших країнах, не знаю.

В Італії, на мою думку, ніхто не збагнув би різниці між страшною новиною і благою вістю, тому що кожній людині зрозуміло, що Євангеліє мусить погрожувати нам судом, щоби виправити те, в чому ми безсилі. Невиразна формула про Церкву братів і сестер тут також нікому нічого не скаже. Адже надто добре відомо, що брати й сестри не завжди є прикладом мирного співіснування. Те, що життя людей без подружнього зв'язку теж іноді призводить до проблем і трагедій, дуже добре відомо, проте на це дивляться достатньо реалістично, щоб усвідом-

лювати, що і в подружжі не все так просто. Тому життя без подружнього зв'язку — celibat — усе-таки вважається частиною католицької культури; велич його, попри всі недоліки, визнають і позбуватися цієї форми служіння в принципі не прагнуть.

Йдемо далі. Італії не відомі церковні поділи, але в цій країні існує поділ на католиків і світських осіб.³ Під останніми розуміють поборників державницької філософії і того світогляду, великим історичним проявом якого стала Велика французька революція. Апологетами цього світогляду вважають себе масони, котрі, як зразкові лаїцисти, становили домінуючу більшість при заснуванні італійської національної держави. Дискусія точиться насамперед між цими двома світами, до яких після Другої світової війни долучилася ще одна альтернатива — комуністична. Отож основне питання таке: яким чином може встановитися рівновага між цими трьома силами, які саме поєднання між ними необхідні або можливі, а які потрібно відхилити.

— *А якщо подивитися на Іспанію?*

— В Іспанії криза кінця режиму Франко і те, що належало до демократичних змін, збіглося з кризою Католицької Церкви після Другого Ватиканського Собору. Це привнесло в Церкву Іспанії сильний неспокій. До того часу вона пов'язувалася з певним суспільним устроєм і дуже сильно ідентифікувалася з суспільством, ба навіть з державою. Але відтоді це стало вважатися помилковим. Церкві довелося відмежувати себе від суспільства і наново визначитися. Такі зміни викликали зменшення кількості покликань до священства та монашества, спричинили поляризацію в богословській сфері та

посилення богословського критицизму. При цьому зміцніла міцна основа критичного католицизму та критичного богослов'я. Водночас почали набирати сили і надзвичайно активні поривання до нової — сформованої Собором — католицькості, яка прийшла на зміну старим державно-церковним традиціям.

— *У Франції, згідно з опитуванням 1994 року, нісімдесят три відсотки віруючих відчувають себе зобов'язаними тільки перед власною совістю, і лише близько одного відсотка католиків усе ще визнають офіційне вчення Церкви.*

— Так, Франція, у певному сенсі, є, мабуть, найбільш секуляризованою країною Європи. А самосвідомість галльського духу завжди була особливим фактором, якщо говорити про Церкву. Проте наскільки така ситуація однозначна? Дійсно, французький католицизм також має власний надзвичайно великий діапазон: існують вкрай критичні рухи (вистачає згадати журнали "Голіа" чи "Каер дю темуаньяж кретьєн"), але, з іншого боку, робиться сильний наголос на традиції. Рух Лефевра і традиційні рухи всередині Церкви ніде не є такими потужними, як у Франції. Тож суперечності — просто разючі. Однак і тут виразно проявляються інтенсивні та живі поривання, а також сповнене радості християнське життя; і ці прояви, хоч і не надто суттєві з точки зору статистики, суто по-людськи є дуже великими, бо несуть у собі силу, спроможну творити майбутнє.

— *Зараз, мабуть, найбільших змін зазнає Східна Європа. Тут Церква після краху комунізму, в часи якого вона була Церквою опору, тепер, вочевидь, повинна знайти для себе у суспільстві цілком іншу роль.*

³ Cattolici i Laici (ит.)

— Тут мені бракує точнішої інформації, тому що тамтешні богословські течії мені або зовсім не відомі, або ж відомі лише незначною мірою.

В Угорщині у цьому руслі діє рух "Бокор", його заснував отець-піарист Дьєрдь Булань. Йдеться про парафію, в основу виникнення якої ліг безпосередній досвід переслідування. Діяльність цієї парафії стала яскравим виявом християнського радикалізму, що виражається у строго пацифістській позиції та відвертому критицизмі (і, зокрема, в тому, що стосується відгуків про офіційно призначених єпископів). На жаль, усі спроби примирення досі не вдалися. При цьому рух "Бокор" тісно пов'язаний з критичними (особливо — антиєрархічними) напрямками західного богослов'я. Нині учасниками руху "Бокор" можуть бути вірні будь-яких релігій — за умови, що вони визнаватимуть найвищою максимою заповідь про любов до ближнього.

У Чехії та Словаччині, в середовищі підпільних священиків, розвинулася тенденція відкидати, принаймні до певної міри, критичне богослов'я. Але ці процеси не є визначальними.

Усе ж очевидно, що після фази мучеництва Церков неможливо просто взяти і повернутися до попередньої фази Церков, пов'язаних із державою. Тому, так би мовити, там зараз наново творяться вільна відданість, щирість у вірі, а отже, мусять наново визначатися відносини Церкви із суспільством. Тому-то і посилюються внутрішні протистояння. Але все ж таки після періоду страждань ми зберегли і велику силу віри, а ця протитрута є дуже дієвою проти деяких спокус.

— Насамперед у Польщі можна спостерегти явища, які вже давно важко собі уявити — принаймні у Західній Європі. Я маю на увазі тісну

пов'язаність Церкви з певними напрямами в політиці, аж до окремих особистостей.

— Звичайно, це особлива проблема, про яку мені також мало відомо. Треба пам'ятати, що у Польщі позаду буремне минуле; причому характерним ідентифікаційним чинником — в усі переломні моменти, при всіх переворотках та катаклізмах польської історії — завжди залишався католицизм, який у цьому відношенні в особливий спосіб нерозривно пов'язаний з патріотизмом та національним буттям Польщі. Навіть коли Польща перестала існувати як держава, саме завдяки Церкві вона залишалася Польщею, саме завдяки Церкві країна зберігала єдність. Тому Церква у Польщі є специфічним політичним фактором, який, звичайно, тепер мусить бути наново осмислений, пережитий і вистражданий. Безперечно, і тут також розвиваються процеси очищення, і це неможливо подолати відразу.

— І лише англійський католицизм, здається, стає дедалі сильнішим. Вочевидь, Англія завжди була для Римської Церкви улюбленою дитиною, яка зреклася своєї матері?

— Усе ж таки в англіканстві від католицизму збереглося дуже багато. Тому Англія з її англіканством становить дивну проміжну структуру.

З іншого боку, англіканство відділилося і надзвичайно рішуче дистанціювалося від Римської Церкви. Досить лише згадати про Гоббса, який сказав, що держава повинна мати власну релігію, і тому потрібно ліквідувати два види громадян: по-перше — атеїстів, а по-друге — папістів, тобто підданих іноземного суверена.

Отже, з одного боку, там існує жорстке відмежування від католицької традиції, а з іншого боку, цієї традиції в Англії все ж таки дуже притриму-

ються. В англіканстві завжди залишалися живими течії, які розвивали і поглиблювали католицьку спадщину. І воно завжди дивним чином роздвоювалося між радше протестантським і радше католицьким трактуванням доктрини.

Це проявляється і в нинішній кризі англіканської церкви. Нова ситуація склалася через дві обставини: з огляду на поширення принципів демократії на питання віровчення, а також через те, що розгляд питань доктрини і рішення щодо них були передані на розсуд національних Церков. Перша і друга обставини суперечать одна одній, тому що вчення є або істинним, або ж воно хибне; але тоді, значить, це не може визначатися рішенням більшості чи національними Церквами. Опір проти висвячування жінок та перехід у католицизм потрібно пояснювати обома цими пунктами.

Але державна Церква в Англії хотіла б не втратити свого католицького чинника як однієї з визначальних складових, і тому свідомо толерантно ставиться до єпископів, які виступають проти висвячування жінок, немовби підтримуючи у такий спосіб католицький елемент англіканства. Додам, що значний потенціал католицизму в англіканстві зберігається постійно, і саме під час останньої кризи він знову став дуже помітним.

— У Південній Америці нові євангелістські секти збирають навколо себе мільйони прихильників, колишні віруючі-католики переходять у ці секти цілими групами. У Бразилії, найбільшій католицькій країні світу, мало не спалахнула релігійна війна (з проявами фізичного насильства) між католиками і сектантами. Чи і це також є наслідком краху "теології визволення" — чи, може, навпаки: із посиленням "теології визволення" Рим міг би запобігти згаданій тенденції?

— Діагнози тут дуже різняться, і нам бракує знань, які випливали б із досвіду. Дуже багато хто стверджує, що "теології визволення" так ніколи і не вдалося завоювати верству, над якою вона, власне, прагнула здобути вплив, — прошарок найбідніших. Саме найубогіші від неї відвернулися, бо вони хочуть від релігії не інтелектуальних обіцянок, а розради і тепла; тому вони перейшли у секти. Звичайно, оборонці "теології визволення" це заперечують. Але не викликає сумніву те, що в цьому твердженні міститься значна частина правди. Якраз для найубогіших кращий світ (але запропонований тільки у перспективі) є занадто далеким, тож вони цікавилися і надалі цікавляться "сьогоднішньою" релігією, яка охоплює теперішній час їхнього життя. І саме у цій сфері відбувся наплив у секти, які запропонували віруючим той компонент віри, якого вже немає у більш політизованому релігійному суспільстві.

Існує й обернений закид: що секти притягують людей грішми і здобувають їх власне нечесним шляхом, і це також частково відповідає істині, але аж ніяк не пояснює поширення сект загалом. Справа в тому, що переможцями виходять насамперед Церкви харизматичні та п'ятидесятницькі, а також так звані "фундаменталістські" (це, своєю чергою, — сектантські угруповання дуже жорстких переконань). Успіх харизматичних, п'ятидесятницьких течій свідчить, що люди очікують від Церкви більшої спонтанності, більш конкретного почуття єдності, відчутнішого духу спільноти. Отже, менше доктрини, але зате максимум досвіду, безпосередньої радості віри. Фундаменталістська хвиля доводить, що у вірі сподіваються знайти щось подібне до основи буття, що вона дає відчуття захищеності, яке ґрунтується на переконанні, що життя оперте на надійні підвалини, попри всі земні невдачі.

Але в цілому варто наголосити, що стала величина, кількість сект є відносно незначною. Міграції між сектами доволі суттєві, причому часто вони є всього лише попереднім етапом відмови від релігії взагалі. Звичайно, ці тенденції пов'язані і з суспільною реструктуризацією, з дедалі сильнішою урбанізацією. Люди полишають сільську місцевість, починають жити в агломераціях, і там досить часто не знаходять ніяких "старих" релігій та, як наслідок, прилучаються до сектантських угруповань, які одночасно з релігійним пристановищем дають їм і духовну батьківщину. Отже, причини — різноманітні, тож надто простих діагнозів встановлювати не варто.

— *У США багато єпископів Римської Церкви відповідатимуть, за їхніми словами, ударом на удар, тобто власними полемічними творами.*

— Але їх не так уже й багато, щонайбільше тридцяті, причому я розмовляв з одним із їхніх духовних лідерів — і він особливо наголошував, що їх зрозуміли абсолютно неправильно. "Звичайно, ми — католики, і ми вірні папі, — сказав він. — Ми тільки хотіли б застосувати кращі методи". Я уважно прочитав відповідні твори — і визнаю, що цілком згодний з цілою низкою речей, про які вони говорять, тоді як інші вважаю радше сумнівними.

На мою думку, яскраво виражених антиримських настроїв Конференція американських єпископів не має. Вона володіє широким спектром конкретних точок зору, і це добре, хоча серед її єпископів є декілька зі справді дещо крайніми поглядами. Але після п'ятнадцяти років мого перебування тут [у Ватикані. — *Ред.*] я переконаний, що співпраця між Римом і США суттєво покращилася.

Загалом беручи, між нами та Конференцією американських єпископів існує дуже добре порозу-

міння. Це конференція з великим інтелектуальним і релігійним потенціалом, туди входять багато видатних пастирів, яким, власне, належить значний внесок у розвиток вчення Вселенської Церкви. Двічі на рік ми приймаємо в себе президію цієї конференції — і перебуваємо з цими єпископами в дійсно щирих відносинах.

— *Чи може тоді Церква в Північній Америці опинитись у вигазі від релігійного пробудження, що є нині характерним для Канади і США?*

— Гадаю, що так. Хоча не варто недобачати певних процесів та масового виходу з католицизму, все ж навіть ці речі свідчать, що молодь, яка бере участь у релігійному русі, сприймає Католицьку Церкву як певну мету, і папа є для них основним релігійним провідником. Тут за останні п'ятнадцять років справді багато що нормалізувалося і наново позитивно розвинулося. Нині ми можемо говорити не лише про рух на повернення з числа англіканських священиків, а й про зовсім нові відносини з євангелістськими сектами, котрі раніше були найзапеклішими критиками Католицької Церкви. На конференціях у Каїрі та Пекіні сформувалося цілком нове порозуміння між протестантами й католиками — просто тому, що протестанти побачили: католицизм не загрожує, як вони дотепер вважали, Біблії; авторитет папи є не одним із нашарувань католицизму, а є гарантією поваги до Біблії. Ці нові зближення ще не скоро приведуть до об'єднання, але вони вже зараз дозволяють католицизму знову стати однією з "американських можливостей".

— *Чим може бути викликана нова американська релігійність?*

— Звичайно, є багато факторів; і я не можу їх аналізувати, тому що занадто мало знаю Америку.

Але там мають місце свобода моралі та релігії. Крім того, присутній протест проти надмірного панування в сучасній культурі засобів масової комунікації. Заклик Гіларі Клінтон: "Вимкніть телевізори, не давайте себе цим поневолити!" — свідчить про існування широкого суспільного світоглядного спрямування, яке наголошує, що нам більше не хочеться просто підпорядковуватися культурі, де домінують мас-медіа тощо.

— *Африка. Темношкірі католики все ще почувують себе обділеними увагою з боку Рима і починають боротися за підвищення свого престижу. На самому континенті Церква має проблеми з запровадженням африканських обрядів та місцевих культурних рис. Чи, наприклад, на літургії можна бити в бубни або танцювати? Як ставитися до бігамії? Адже в Африці є й такі, які кажуть: "Я — добрий католик, і мої три дружини — також". Водночас, очевидно, розпочалося змагання з ісламом, який для африканців привабливіший, бо їм здається, що вони зможуть краще інтегрувати свої традиції саме в іслам.*

— Кажуть, що Африка — континент надії, але водночас, як ми знаємо, це континент із дуже великими проблемами й напруженістю. Звичайно, нам соромно, що такі католицькі країни, як Руанда та Бурунді, стали сьогодні ареною найбільших звірств. Тому треба добре подумати, що нам робити, щоб Євангеліє мало сильніший вплив — у тому числі й на суспільне життя.

Після Африканського синоду та наших численних зустрічей з африканськими єпископами я не думаю, що Африка відчуває себе обділеною увагою з боку Рима. Власне кажучи, всі африканці тішаються своєю належністю до такої великої справи, як

Католицька Церква, а також тим, що вони належать до неї абсолютно рівноправно, адже африканський єпископ чи кардинал рівний італійському, іспанському чи американському.

Поширеною є й щира відданість Риму, любов до папства і радість з приводу своєї католицькості. Коли ми починаємо говорити про якісь теологічні питання чи вступаємо у богословські суперечки, африканські єпископи завжди підкреслюють: якщо хтось і виходить за рамки, то це богослови європейські, а не африканські. Мабуть, у цьому є деяке спрощення, але факт, що за негативною критикою переважно стоять європейці. Це не означає, що питань немає; вони, звичайно, є. Але не можна сказати, що в африканському богослов'ї панують антиримські настрої.

У попередніх питаннях ви торкнулися двох найголовніших секторів, двох домінуючих аспектів інкультурації — подружжя і літургії. Гадаю, що питання полігамії в Європі якоюсь мірою сфабриковане. Тому що це проблема не більших чи менших почуттів, а переважно майнова і соціальна. Як захистити життя цих жінок? Як укріпити їхню позицію в суспільстві? Адже в Африці одружуються не по любові: це зв'язок двох родів, це майновий союз — і обмін майном. Отже, в цілому проблему становлять не спалахи чи вибухи почуттів, не афекти, а питання, як жінка, яка більше не має чоловіка, а значить, позбавлена міцних соціальних зв'язків, може у такому суспільстві займати достойне становище. Тож це, власне кажучи, є проблемою соціальної структури; і постає питання, яким чином можна виявити ті складові цієї соціальної структури, які роблять моногамію ядром соціуму. Проте стосовно цього багато африканських єпископів дуже оптимістичні.

З одного боку, в літургії зараз допускається досить багато свободи. Це значить, що в ній можуть знайти для себе місце й африканські звичаї, тамтешня емоційність. З іншого боку, важливо не заглушити дух християнської літургії, а також зберегти дещо з її тверезості. Так вважають і чимало африканців. Як і ми, вони переконані, що інкультурація не обов'язково повинна зачіпати саме Євхаристію.

Звичайно, іслам проникає в Африку із застосуванням сили — у тому числі й за допомогою фінансових засобів. При цьому іслам окреслює себе як високу релігію, котра найбільше відповідає потребам африканців. Зрозуміло, що африканці спершу повинні вийти з племінних релігій, — отож іслам каже: ми є високою релігією для Африки, до того ж наше вчення дуже просте, а наша мораль вам підходить. Це частково спрацьовує, але аж ніяк не всюди. Не треба забувати, що саме іслам очолював свого часу рух за рабство, до того ж йому зовсім не притаманна повага до темношкірих. Але найголовніше те, що іслам у жодному разі не йде на поступки, а надто якщо говорити про інкультурацію. Іслам є цілком арабським, і той, хто стає мусульманином, повністю приймає цей спосіб життя; ніякої інкультурації тут бути не може. Таким чином іслам має ту ж проблему, що й, зрештою, Вселенська Церква: ісламська верства є, так би мовити, тільки одною з верств, а поруч із нею продовжує існувати стара язичницька верства, тож іслам утворює всього лише тонке покриття, верхній шар над фактичними життєвими звичаями. Тому боротьба за домінуючу релігію в Африці ще довго триватиме — і буде непростю.

— *Азія. Пацифізму на наступне століття пророкують велике економічне й політичне значення. Які наслідки це може мати для Церкви?*

— Їх дуже важко передбачити. Адже досі Церквам, крім філіппінської, в Азії закріпитися не вдалося. Це не означає, що християнство, так би мовити, залишається неважливим. Воно трансформувало існуючі релігії — і так чи інакше впливає на суспільство. В Японії дуже мало католиків, їх кількість найбільшого постійна. Але в цій країні існує велике зацікавлення католицькими звичаями і католицькою культурою. Тому християнство в Японії присутнє як суспільна реальність. Хоч і не так, як там, де його приймають на все життя, але все ж таки воно співформує суспільство.

В Індії частка християн дуже незначна, проте несь неоіндуїзм, який почав набирати ваги у тому числі й по цілому світу, у своїй більш ліберальній формі засвоїв багато елементів із християнства. А, крім того, перед нами лежить, немов цілина, Китай, де, якщо говорити про відсотки, християни також є зникаючою меншиною, однак вони відіграють дуже суттєву роль у духовній культурі країни. І те, що "червоні" урядовці сприймають китайських християн настільки серйозно, свідчить про їхню потенційну силу. Але як це тепер позначиться на новому становищі Азії у структурі світу в цілому, я прогнозувати не наважився б.

— *Нова критична ситуація для Вселенської Церкви виникає у зв'язку з тим, що в цілому світі посилюється переслідування християн.*

— Так, причому в різних формах. У Китаї, незважаючи на певні намагання досягнути толерантності, все ще існує гноблення християнства, і насамперед там, де християнство підпорядковується папі. І це стосується не лише Китаю, а й низки інших країн.

Переслідування випадають на долю Церкви постійно, причому з боку найрізноманітніших режимів.

Водночас дедалі більше посилюється ще одна — нова — небезпека. Йдеться про формування, так би мовити, найновітнішого сучасного світогляду, який вважає християнство або ж католицьку віру нетолерантними, трактуючи інститут Католицької Церкви як застарілий (та ще й нездатний пристосуватися до вимог сьогодення), — і тому цей світогляд бореться із католицизмом. Ця загроза, на мою думку, вже тепер є досить суттєвою. Уже зараз має місце тиск громадськості на Церкву, щоб вона пристосовувалася до актуальних нині стандартів.

— Але хіба це дійсно переслідування християн? Адже ж є різниця, чи християни зазнають ув'язнення і тортур у диктаторських або мусульманських країнах, чи вони потрапляють у суспільний офсайд, як це відбувається на Заході?

— Звичайно, наразі це ще не переслідування; було б абсурдним застосовувати тут саме це поняття. Але існують, очевидно, такі життєві сфери — і їх чимало — де вже сьогодні знову доводиться бути мужнім, щоби визнати себе християнином чи християнкою.

Насамперед, посилюється небезпека, так би мовити, адаптованого християнства. Його радісно вітає суспільство, бо воно, бачте, гуманне, але воно протиставляється надуманому фундаменталізму тих, хто не пливе за течією, пристосовуючись. Загроза нав'язування світогляду і диктатури мислення посилюється, а хто не приєднується, того відкидають, так що навіть найкращі люди не наважуються ризикувати, залишаючись нонконформістами. Імовірна антихристиянська диктатура в майбутньому виглядатиме, мабуть, набагато ненав'язливішою, ніж попередні. На вигляд вона буде навіть доволі приязною щодо релігії — за умови, щоби ніхто не посягав на її ідеали поведінки та мислення.

III. СТАНОВИЩЕ ЦЕРКВИ В НІМЕЧЧИНІ

— Мабуть, ніде немає так багато неспокою, незгоди й відступництва від давньої віри, як у Німеччині та в німецькомовних країнах. Німецька Церква, напевне, є найбагатшою в світі, але на суспільство вона впливає менше, ніж інші, бідніші Церкви в бідніших країнах. Протест проти папи та Римської Церкви, мабуть, не був таким голосним, як нині, ще з часів Першого Ватиканського Собору. Що відбувається? Ви спостерігаєте — з сумом і тривогою — за своєю колишньою батьківщиною?

— З тривогою, авжеж, тому що останнім часом з усіх сторін посилюються і внутрішній розкол у Церкві, й розчарування у вірі. З одного боку — через кола тих, від кого ми чуємо, як їм будь-яка з реформ є недостатньою; тих, які критикують папство та папське вчення. Але й інші, так би мовити, браві католики, вважають, що в Церкві стає все більш незатишно. Вони нарікають і журяться з приводу того, що Церква вже перестала бути місцем миру, пристановищем, а перетворилася на місце постійних дискусій; отож вони втрачають упевненість і висловлюють протест. І якраз цей внутрішній розкол у Церкві, який веде до спільного її оплакування, повинен викликати нашу стурбованість. Тим більше, що стає помітним і загрозливе старіння Церкви; наприклад, згромадження сестер поволі вимирають, і здається, що колишні палкі пориви вже віджили своє.

— Значна частина населення вимагає ще більшого розмежування Церкви і держави. Обговорюється питання про те, щоб усунути згадки про Бога із конституції, йдеться також про скасування

свят, висловлюються думки з приводу профанації неглі, а також що варто відмінити податок на Церкву. А те, що у шкільних класах на стінах по-чеплено хрести, стало предметом конституційних дебатів...

— Питання, як формувати правильні відносини між Церквою і державою, звичайно, треба порушувати знову і знову. Допоки існує суспільний консенсус стосовно того, що основні цінності християнства є завданням також і для законодавства, доти більш або менш інтенсивне переплетення держави, суспільства і Церкви може зберігатися, має сенс і не суперечить свободі релігії. Але якщо відповідні переконання вже зникли, то, звичайно, надто сильне інституціональне переплетення може виявитися небезпечним. Тому я, в принципі, не проти, якщо у відповідних ситуаціях відбувається перехід до моделей, які передбачають чіткіше розмежування. Загалом, Церкві пішло на користь те, що вона після Першої світової війни мусила відмовитися від державно-церковних систем. Занадто сильні зв'язки з державою завжди їй перешкождали. Тому, на мою думку, єпископи в Німеччині мусили б дуже реалістично обмірковувати, які форми зв'язку держави й Церкви справді підкріплені внутрішніми переконаннями — і, отже, плідні, а де ми всього лише намагаємося втримувати позиції, хоч права на них, власне кажучи, вже не маємо. Така оцінка становища, звичайно, є і доречною, і необхідною.

На окремі положення, виділені й названі вами, я відповів би по-різному. Мати в конституції згадку про Бога, на мою думку, як і раніше, дуже важливо, адже це не має відношення до якогось конкретного християнського віровизнання. Якщо повністю відмовлятися від того, що над нами є міра і суддя, що є Бог, тоді на це місце потрібно поставити якісь

ідеології — або ж поволі відмовлятися від усього. Навіть такий критично налаштований богослов, як Бультман, одного разу сказав: "Нехристиянська держава можлива, атеїстична — ні". Гадаю, що в принципі він має рацію. Якщо не існує мірила, вищого за наші власні сьогочасні думки, то починає панувати дедалі більша сваволя, і людина занепадає.

Інші речі, як, наприклад, питання про церковний податок, — це те, що потрібно ретельно й уважно обдумати.

— *Питання-бомба, чи не так? І якою ж може бути відповідь?*

— Не наважуюся про це судити. Загалом, на мій погляд, німецька податкова система сьогодні ще підтримується досить широким консенсусом. І наразі визнається соціальна діяльність церков. Навпевно, колись у майбутньому в Німеччині буде здійснено перехід на італійську систему, яка, по-перше, має нижчу відсоткову ставку, а по-друге, вона утверджує добровільність. Щоправда, в Італії кожен громадянин мусить переказувати певну частину свого доходу (здається, 0,8%) на культурні або добродійні цілі, серед яких фігурує й Католицька Церква, але при цьому можна вільно вибирати адресата. Фактично переважна більшість вибирає Католицьку Церкву, але цей вибір є добровільним.

— *А як Ви поставилися до карлсруйського⁴ присуду?*

— Звичайно, з обуренням, тому що підстави для такої ухвали суду, на мою думку, були дуже сумнівними, і я був і залишаюся переконаним, що в нас є все ж таки достатньо багато християнської єдності, щоб цей символ у наших школах справді мав сенс.

⁴ Мається на увазі скандальне рішення карлсруйського суду, про те що зі шкіл потрібно усунути хрести.

Я обурений ще й тому, що, як мені здається, тут треба поважати консенсус — думку більшості. Адже цей вирок не був підкріплений, зокрема, демократичними принципами. Реакція на нього засвідчила, що в нашій країні ще присутня християнська свідомість. І що вона відрізняється — залежно від конкретної федеральної землі. Дозволю собі сказати, що у конференції єпископів баварські єпископи думають інакше, ніж, наприклад, єпископи землі Мекленбург-Форпоммерн. Адже там христів немає вже давно, так само, як і на значних теренах на півночі Німеччини. Водночас це свідчить про недогматичність цього питання. Але те, що ми дуже легковажно дозволили вирвати зі своїх рук цей символ, який нас іще об'єднує, — ось це я вважаю абсолютно неправильним. Тим більше, що і в конституції Баварії говориться про недоторканність і, наскільки мені відомо, беззастережне ставлення до всього християнського як до основи виховання.

— *Отже, префект Конгрегації у справах віровчення закликає: хрест повинен залишитися у школах!*

— Так.

— *Чому саме в Німеччині гриби розколу ростуть аж настільки добре? Що це за країна, який дух чи демон її опановує? А може, всі ми тут хворіємо на нестачу справжності буття, хоч це упродовж досить тривалого часу компенсувалася успіхами? Грільпарцер якось висловився з цього приводу, що, мовляв, Бог "для німців не існує. Вони Його вважають своїм творінням, а не себе — Його творінням".*

— Гадаю, що нам не потрібно занадто заглиблюватися у національне самозвинувачення. Такі країни, як Франція, Іспанія, Італія чи Великобританія,

також мають свої антихристиянські рухи і свої великі внутріцерковні проблеми. Звичайно, Німеччина несе ще й особливий історичний тягар, ще важчий після періоду 1933-45 років. І питання, що ж, власне, сталося з нашим народом, що саме до цього призвело, ми повинні ставити самі собі, постійно на ньому наголошуючи.

Я вважаю, що позитивні риси характеру німців і те, що становить для них загрозу, дуже тісно взаємопов'язані. З одного боку, наш народ надзвичайно цінує дисципліну, конкретні досягнення, роботу, точність, і тому дійсно має деякі здобутки; німці знову стали нині найбільшою в Європі економічною силою, в них зараз найстабільніша валюта. Але це легко призводить до деякої переоцінки себе та до одностороннього мислення, коли цінуються лише ці досягнення, праця, виробництво, власні успіхи та дисципліна, і водночас нехтуються багато інших вимірів людського буття. Це може знову і знову ставати причиною ставлення до інших націй з деякою погордою. Адже, погодьтеся, в Німеччині прийнято казати, що тільки німецьке є по-справжньому добрим, а все інше — просто "халтура", і так далі. Ця спокуса самовиправдання, односторонньої оцінки відповідно до критеріїв успішності, безперечно, притаманна німецькій історії загалом, проте насамперед — її новітньому періоду, і ми мусимо цій спокусі протистояти.

— *Мабуть, не тільки новітньому. Одного разу Стефан Цвейг спробував показати німецький національний характер і релігійність через контраст постатей Еразма Роттердамського і Лютера. Тому що, за його словами, "рідко коли доля формувала двох людей такими цілковитими протилежностями, якими були Еразм і Лютер". На думку Цвейга, в них протиставляються смирення і фанатизм,*

холодний розум і пристрастність, культура і груба сила, космополітичні й націоналістичні переконання, еволюція і революція. У Лютера "в усьому проявляється демагогічна, фанатична нотка". Як стверджує Цвейґ, в руках цієї обдарованої, але фанатичної та неспокійної людини опинилися та-мовані кривди цілого народу, "вся німецька націо-нальна свідомість — пристрасна, революційно на-лаштована проти всього чужого та імперського, сповнена ненависті проти кліру, охоплена нена-вистю до чужинців, темним соціальним і релігій-ним запалом".

— За століття Реформації Німеччина, безперечно, набула цілком особливе обличчя, певною мірою запрограмувавши і свою майбутню історію. Проти-ставлення Еразма й Лютера дуже цікаве, але, на-певно, наголоси розставлені дещо однобічно. Адже не можна забувати, що Еразм, який соромився зай-няти більш рішучу позицію, у глибині душі, мабуть, цілком відмежувався від Лютера, але фактично — і це йому дуже серйозно закидає католицька сторо-на — він не проявив твердого характеру. Він, якщо висловлюватися сучасними термінами, "по-акаде-мічному" намагався утриматися від того, щоб заяви-ти про власну позицію, а це недобре, бо таким чи-ном ми ухиляємося від драматизму людського в людині. Тому Еразм не є аж настільки світлою по-статтю, а Лютер — аж настільки темною; проблеми були в обох. Звичайно, ми повинні поставити пи-тання і про те, які суперечності проявилися в німе-цькому характері в період Реформації, але обов'яз-ково у зв'язку з іншим питанням: що — з християн-ської точки зору — в нас є проблематичним? Гадаю, що якраз це лежить в основі дуже особливої відпо-відальності за екуменічний діалог в Німеччині. Ми не маємо права замовчувати те негативне, що, поряд

із багатьма позитивними моментами, проявилось в німецькій історії через Лютера. Але не можна, щоби це стало джерелом нашого самовиправдання та од-носторонньої полеміки.

— Очевидно, в сьогоднішній дискусії з Церквою дедалі рідше заходить мова про сенс віри як такої, про заклики релігії. Так само нечасто порушуються і соціальні теми, питання про бідність, зубожіння, експлуатацію. Одного разу Ви висловилися з приво-ду того, що надто багато людей хочуть, щоб Церква долучилася до їхніх думок на предмет сьогодення, до широкого публічного обговорення наслідків упо-рядкованості та комфортності життя сучасного пересічного *individa*, опанованого нудьгою.

— Мені здається, що це дуже широке русло обговорення і дискусій. Однак спробуймо розши-рити це питання ще більше: внутріцерковні дебати також зациклилися на кількох темах, залишаючи осторонь великі питання сучасності. Куди б не по-датися, де б не відбувався єпархіяльний форум — усюди наперед відомо, які питання порушувати-муться: цілібат, висвячування жінок і повторне одруження розлучених. І це абсолютно серйозні питання. Але Церква, так би мовити, на них зацик-лилася. При цьому надто мало уваги звертається на те, що поза Церквою залишаються вісімдесят відсотків нехристиян, і вони чекають на Єванге-ліє, — або що принаймні це Євангеліє якраз і при-значене саме для них. Відтак, нам краще не мучити себе своїми власними запитаннями, а поміркувати над тим, як нам, християнам, у сьогоднішньому сві-ті виразити те, у що ми віримо?

У церковній свідомості, у кожному разі, в Ні-меччині, має місце надзвичайне звуження перспек-тиви. Ми дивимося тільки на себе самих, займаємо-ся лише собою, зализуємо власні рани, прагнемо

спорудити собі гарненьку церкву — і при цьому навряд чи помічаємо, що Церква ж не може жити для себе самої, бо їй дане Слово, призначене для світу; Слово, що його світ повинен почути — і яке мусить бути для нього корисним. Ми надто забуваємо про власні обов'язки.

— *А хіба у Ватикані не занадто нехтують тенденціями, які мають місце в Німеччині? Скидається на те, що надзвичайній актуальності цих тенденцій Ватикан присвячує замало уваги.*

— Це правда, німецька мова в курії, як правило, не дуже присутня. Тут знають романські мови, а тепер ще й англійську; німецька ж залишається немовби за межами поля зору. З іншого боку, зараз у Римі присутність німецького і німців доволі значна. Мабуть, Риму також непросто цілком адекватно сприйняти особливості німецької ситуації, адже вона досить часто пов'язана із, так би мовити, фоновими академічними теоріями, а їх нелегко зрозуміти людині, яка живе у зовсім іншому культурному світі. Тому правда, що діалог із Німеччиною трохи накульгує. Але я вважаю, що коли на щось реагують не надто швидко, то це має й деякі позитивні сторони. І все ж діалог із німецькими єпископами варто зробити інтенсивнішим.

— *Наскільки важливою є теперішня криза Церкви? Чи це було найбільшою проблемою вже з самого початку? І що криза Церкви означає для світу? Одного разу Ви заявили, що зникнення Церкви призвело б до духовного землетрусу, і масштаби цього катаклізму неможливо собі уявити.*

— Щодо першого: цього я не знаю. Безперечно, теперішня криза Церкви — це одна з найбільших проблем. Але й давня Церква мала дві дуже нелегкі проблеми. Першою був гностицизм; тоді в Церкві

відбувалася поступова трансформація як культу, так і віри, в ідеологію, в нехристиянські міфи та образи, і вони непомітно, спідтиха й поволі немовби заволодівали всією Церквою. Сьогодні може здаватися, що тоді з одного боку були гностики, а з іншого — Отці Церкви. Але ж ні, все було від початку до кінця переплутане — і спершу вимагало довгих коментарів і тлумачень. Робилася навіть спроба повністю відкинути Старий Завіт, дуже обґрунтована й спокуслива, — і обмежитися тільки св. Павлом. Отже, це були надзвичайно складні порухи з метою самоідентифікації. Нагорі, принаймні спочатку, існувала центральна доктрина, і вона мала достатню кількість дієвих засобів, щоби втрутитися. Однак суперечки мусили поступово вирішуватися не зверху і не знизу, а десь посередині. Тобто із християнства легко могло б виникнути щось цілком інше. Гадаю, що тоді це була дуже значна криза, до того ж — на самому початку християнства, коли йому взагалі спершу ще треба було сформувати себе.

Другою кризою — хоча й не такою важкою і великою — була аріанська; тоді імператор у певний критичний момент повністю став на бік аріанства, тому що власне це вчення краще узгоджувалося з панівною ментальністю. Отож це була модель одного-єдиного Бога, і вже тільки потім Христа — як "богоподібної істоти". Таку модель могла зрозуміти кожна людина. Для впровадження цієї ідеології було задіяно весь політичний апарат. Істинної віри один за одним зрікалися навіть єпископи і навіть цілі синоди. Врешті-решт весь германський світ став аріанським. Старий Світ, романський, залишився при старій вірі, а Новий, германський, оформився як аріанський. Таким чином, з'явилася переконаність, що за аріанським напрямком, так би мовити, майбутнє.

Думаю, що не менш важкою, хоча і не настільки докорінною (адже спільна формула віровизнання залишилася незмінною), стала і криза ХІХ століття. Але внутрішні церковні збурення були тоді дуже значні й інтенсивні, тим більше, що реформаторство теж відразу розкололося на різні, у тому числі й радикальні, рухи.

Отже те, що ми переживаємо сьогодні, — це, мабуть, не найбільша історична проблема Церкви, але все ж таки вона зачіпає основи.

ІV. ПРИЧИНИ ЗАНЕПАДУ

— *Як дійшло до такого загострення кризи Католицької Церкви? Давайте спочатку торкнемося імовірних зовнішніх причин.*

— Звичайно, після Просвітництва виникнув сильний рух, представники якого вважають Церкву чимось застарілим. І чим більше розвивалося новітнє мислення, тим радикальнішим ставало це питання. І хоча в ХІХ столітті з'являлися рухи навернення, однак в цілому ця лінія все ж продовжувала розвиватися. Найвищим критерієм стала допустимість з точки зору науки. Але таким чином сформувався (і це виразно помітно у Бульмана) диктат так званої сучасної картини світу. Вона окреслюється надзвичайно догматично і виключає втручання Бога у світ шляхом чудес і одкровення. Хоча людина й може практикувати релігію, проте остання належить до сфери суб'єктивного, а значить, не може нести в собі об'єктивного і універсального, а також догматичного змісту; і взагалі, догма, мовляв, суперечить людському розуму. Сьогодні Церква повністю від-

крита цьому "зустрічному вітру історії", і цей "зустрічний вітер" зберігатиметься й надалі.

Незважаючи на це, проявилася й деяка односторонність позиції радикального Просвітництва, тому що релігія, зведена до суто суб'єктивного, більше не має формуючої сили. Адже чистий, обмежений природничими науками раціоналізм не може відповісти навіть на свої власні запитання. Звідки ми, хто я, як мені правильно жити, для чого я взагалі тут? — ці питання знаходяться в цілком іншій площині раціоналізму. І їх не можна приписувати лише чистій суб'єктивності або ж лише ірраціональності. Тому Церква в найближчому майбутньому ніяк не зможе бути тільки формою життя цілого суспільства, як раніше. Середньовіччя не повернеться, принаймні — найближчим часом; і Церква завжди залишатиметься взаємодіючим і доповнюючим, якщо не протилежним панівному світогляду, чином, але водночас щоразу наново проявлятиметься у своїй необхідності та обґрунтованості для людства.

Уже наприкінці епохи Просвітництва, десь напередодні Великої французької революції, говорилося, що ось тепер папа, цей далай-лама християнства, повинен нарешті зникнути, щоби настала ера розуму. І справді, він ненадовго щез — у французьку еміграцію. Але папство у ХІХ столітті зробилося сильнішим, ніж будь-коли до того. І хоча християнство в цьому столітті вже не мало тої потуги, як у Середньовіччі, й не мало таких могутніх проявів, але зате воно стало свідком чогось набагато кращого, а саме — надзвичайно потужних соціальних поривів та діянь. Тому й надалі матимуть місце дві сильні, взаємно незалежні течії, які, проте, знову й знову повинні намагатися співіснувати. Нова ситуація, що склалася в усьому світі, робить віру складнішою, а сам вибір віри стає більш особистим та

нелегким, однак вона не може відкинути християнство як щось застаріле.

— У Церкви з'явилися нові конкуренти; люди порівнюють, зважують — і шукають собі нового пристановища. Мабуть, минулим поколінням було простіше зберігати силу віри вже хоч би тому, що вони вважали свою релігію випробуваною вірою прагідів — настільки випробуваною, що стосовно неї більше не потрібно було сумніватися. Проте нині така позиція передбачає принципове застереження. Останнім часом сформувалася своєрідна світська догма, нібито вплив і сила Церкви базується в першу чергу на гнобленні та на владі. Мовляв, оскільки люди тепер — освічені, а держави — секуляризовані, цілком природно, що зірка Церкви починає заходити.

— На це я відповів би ось як. По-перше, саме через системи гноблення проявилось те, що Церква, яка не дає себе конформізувати масовому світогляду, залишається протиположною гніту — і присутня як глобальна спільнота, і одночасно як сила, спрямована проти різноманітних утисків. XX століття показало, як ніколи до того, що якраз суспільне тіло Церкви і становить протиположність різноманітним світським, політичним та економічним механізмам гноблення та уніфікації; що власне Церква дає людині простір свободи і встановлює, так би мовити, крайні межі будь-якого гніту. Це — на своєму прикладі — постійно засвідчують мученики. І те, що Церква є одною зі складових свободи, проявляється у Східній Європі так само, як і в Китаї, а також як у Південній Америці чи в Африці. Церква є складовою частиною свободи саме тому, що має форму існування в суспільстві, й ця форма існування включає у себе, зокрема, і суспільні обов'язки. А

це значить, що якщо я виступаю проти диктатури, то чиню так не лише з особистих спонукань, а й під впливом внутрішньої сили, яка виходить поза межі моєї особи та моєї суб'єктивності.

А тепер щодо другого. Є така ідеологія, яка, в принципі, все існуюче зводить до механізмів влади. І власне ця ідеологія псує людство й нищить Церкву. Візьму цілком конкретний приклад: якщо я дивлюся на Церкву суто з точки зору влади, то кожен, хто не при посаді, звичайно, сприймається як гноблений, як такий, що зазнає утисків. І тоді, наприклад, — власне, в якості питання влади — стає насушним питання висвячування жінок, адже на владу начебто має право кожна людина. Гадаю, що ця ідеологія недовірливих людей і їхніх підозр, нібито всюди і завжди в принципі йдеться тільки про владу, руйнує співжиття не лише в Церкві, але і в бутті людства в цілому. При цьому вона пропонує абсолютно викривлену оптику — так, ніби влада в Церкві якраз і є кінцевою метою. Так, начебто влада є єдиною категорією, що пояснює світ та наявність у світі суспільства. Ну, але ж ми перебуваємо у Церкві не для того, аби розділити між собою владу і запанувати. І якщо належність до Церкви в принципі має якийсь сенс, то цей сенс тільки в тому, що вона дає нам вічне життя — а значить, життя праведне, справжнє. Усе інше є друкторядним. Якщо це не так, то будь-яка "влада" у Церкві, котра опустилася до рівня парторганізації, стає всього лише театром абсурду. Я переконаний, що від цієї ідеології влади й від цього зведення складного до примітивного, які беруть початок іще з марксистської підозріливості, нам потрібно відмовитися.

— Церква розвинула доволі значну кількість заборон. Це ніби правила дорожнього руху, покликані упорядковувати звичний для нас ритм життя.

З іншого боку, наш спосіб і стиль життя сигналізує нам на кожному перехресті: "Тисни на газ, ти маєш право". І релігія — при цій одержимості суспільства швидким настанням щастя — виявляється пригальною і цінною лише як мрія про щастя без страждань, як містичне диво духовності. Мабуть, саме тому Церкву так сильно критикують, саме тому їй не приносять користі духовні пориви — адже вона вимоглива, вона говорить про гріхи, про страждання і про праведну життєву дорогу.

Ось лише один приклад такого дивного ставлення. У площині держави, як тільки доходить до того, що ті чи інші прояви агресії стають частішими, а суспільство починає відчувати щодо себе якусь загрозу, люди зазвичай негайно вимагають введення жорсткіших законів. А коли йдеться про Церкву, закони якої — переважно морального характеру, то все якраз навпаки; тут чомусь вимагають більших послаблень.

— У сьогоденнішому світогляді особливо домінують ідеї автономізації і самодостатності та, якщо можна так висловитися, антиавторитарності. Вони зараз є такими ж домінуючими, як і поняття влади. Ці два поняття стали єдиною категорією, дійсно значущою в житті суспільства. Проте наслідки — очевидні: якщо автономний суб'єкт володіє останнім словом, то він просто-напросто може забажати що завгодно. І ось такий індивід бажає отримати від життя все, що тільки взагалі можливо. Це, на мою думку, дійсно надзвичайно велика проблема нинішнього буття людини у соціумі. Життя, мовляв, саме по собі непросте й коротке, і я хочу отримати від нього так багато, як тільки можна, і ніхто не має права ставати мені в цьому на заваді. У першу чергу я мушу урвати шмат життя — тільки для себе, я прагну мотти зробити щось для власного задоволен-

ня, і ніхто не повинен мені у цьому перечити. А кожен, хто хотів би обмежити мене у доступі до життєвих благ, — мій ворог.

Цей світогляд простежується і на тлі каїрських та пекінських документів (йдеться про конференції ООН стосовно населення і розвитку та про Всесвітню жіночу конференцію ООН). Людина сприймається суто як індивід, вона є виключно сама собою. Відносин, які їй притаманні, яких вона потребує — і щойно завдяки яким людина стає собою, її позбавлено. Така претензія на завершеність, цілісність та винятковість власної особи, на право отримувати від життя все, що тільки можна, як і заперечення права інших у це втручатися, належить до певної моделі сприйняття життя, і ця модель нині пропонується людині. Тому, звичайно, твердження "не маєш права" — адже існують критерії, яких ми повинні дотримуватися, — сприймається як втручання, і вже як втручання воно стає гострою критикою, актом агресії, проти якого обороняються. Врешті-решт, тут, в принципі, знову обговорюються питання "як стати щасливим?", "як правильно жити?", "чи правда, що людина, щоби бути щасливою, самостійно встановлює для себе критерії щастя?".

Нещодавно я мав розмову з друзями про те, що тут, у місцевості Фраскати, саме час обрізати виноградні лози, які плодоносять лише тоді, коли їх обрізати щороку: відтинати потрібно, щоб зібрати добрий урожай. Читаючи Євангеліє від св. Івана (15:1-8), ми це розуміємо як алегорію людини та Церкви. Якщо немає бажання обтинати лозу, то виросте тільки листя. А стосовно Церкви, якщо немає бажання позбуватись закостенілого, тоді виростають лише стоси документів, а життя зникає. Висловлюючись словами Христа, якраз тоді, коли ти вважаєш, нібито повинен сам собі належати та

самого себе захищати, ти себе нищиш. Тому що не ти сам є твоєю твердиною; все засновано на любові, а значить, на даруванні себе, самозреченні, самовідтинанні. Лише коли ти себе даруєш, коли себе губиш, як каже Христос, — тільки тоді ти можеш жити.

Цей фундаментальний вибір мусить бути чітким, і цей вибір людина отримує завдяки своїй свободі. Але ж повинно бути дійсно очевидним, що жити зовсім без вимог — неправильно. Уникання страждань та відкидання самозречення, тобто підпорядкування цілком іншим критеріям, врешті-решт, є униканням самої любові, й це руйнує людину. Бо допіру тоді, коли людина віддає себе під владу вищої сили, коли дозволяє оте відтинання від себе самої, коли дарує себе — допіру тоді вона стає здатною досягати зрілості і давати плоди.

Дедалі частіше, перебуваючи серед молодих людей, можна помітити, що вони почувають себе немовби занадто розслабленими. Адже докорінні внутрішні передумови входження в секти частково пояснюються ще й тим, що молодь, крім безпеки та почуття спокою, потребує якоїсь ангажованості. Десять глибоко у людині криється прагнення бути потрібним і затребуваним, відчуття необхідності виховувати себе згідно з вищими критеріями, вчитися віддавати і втрачати.

— Розбіжності між вірою й суспільством полягають, напевно, ще й у тому, що останнім часом суспільство намагається влаштувати іспит Церкві, церковній історії та її доктрині на обґрунтованість і деяку доказовість. Але невже ці зусилля аж настільки безплідні?

— Вони не є безплідними тоді, коли свідчать про прагнення певного розуміння віри. Адже зро-

зумілість притаманна християнській проповіді від самого початку. Взагалі, віра змогла прийти у світ лише тому, що її можна було зрозуміти. Вона була здатна просвітити людей. Павло міг розмовляти в єврейських храмах не тільки з юдеями, а й із так званими богобоязливими людьми, тобто з людьми інших національностей, які у вірі Ізраїля пізнали істинного Бога. Аргументи апостола допомагали їм збагнути, що тільки з Христом юдейство та натхненна юдейством монотеїстична філософія інших народів досягають свого найбільш повного розвитку. Тому намагання християнства дати відповідь — причому відповідь зрозумілу — є чи не найважливішим його завданням. Однак якщо поняття переконливості і доказовості трактувати настільки вузько, цінуючи в християнстві лише ті речі, які підходять до наших нинішніх життєвих при звичаєностей, — якраз тоді ми знецінимо християнство, і одночасно позбудемося власної цінності.

V. ПОМИЛКИ ЦЕРКВИ

— Кардинал Кеніґ одного разу так описав нинішню ситуацію Церкви у світі: "Загалом, мова йде про давню тенденцію, яка призвела до розмежування життя Церкви і світу. Вона полягає у посиленні суперечностей між християнським вченням і свідомістю сучасної людини". І далі: "Однак для подолання цих розбіжностей сама Церква також мусить самокритично запитати у себе, наскільки вона винна в таких проблемах комунікації".

— Комунікативні проблеми, про які говорить кардинал Кеніґ, цілком очевидні, і я вважаю, що частина провини, безперечно, лежить на нас.

По-перше, нам бракує сучасної мови. Ми використовуємо поняття первородного гріха, спасіння, спокутування і так далі. Усі ці слова правильні, але в сьогоdnішній мові для багатьох людей вони вже нічого не означають. Нашим завданням, безсумнівно, є знову зробити їх інформативними. Однак ми розв'яжемо це завдання допіру тоді, коли самі — внутрішньо — житимемо цими речами. Якщо вони, будучи пережиті нами, знову стануть для нас зрозумілими, їх можна буде висловити по-новому.

Мушу додати, що Блага Вість, яку несе християнство, не є всього лише новиною, що її сприймає наш розум. Вона стосується цілої людини, і її можна зрозуміти, тільки вирушивши в дорогу. Тому необхідними є дві речі: дійсно цим жити — і таким чином доходити до усвідомлення; але, крім того, треба створювати нові можливості вираження через значущу спільноту паломників, яка їх, так би мовити, утверджує.

— *Зазвичай образ Церкви, який функціонує в суспільстві, — це грізна, закріпощена інституція. Чому інституціональна Церква така сувора? Хіба вона, будучи пастирем стада, не повинна боротися за душі, та ще й із материнською турботою?*

— Справді, чимало людей з усього, сказаного Церквою, врешті-решт запам'ятовують лише окремі заборони (переважно у сфері статевої моралі), а тому в них складається враження, ніби Церква тільки засуджує і обмежує життя у його природних проявах. Мабуть, ми також говоримо про це занадто багато і занадто часто, та ще й без постійної пов'язаності з правдою і любов'ю.

Потім, на мою думку, це залежить і від вибору, що його раз у раз роблять засоби масової комунікації. Такі заборони становлять певний інтерес як повідомлення, і вони начебто мають сенс. Якщо ж

замість цього вести мову про Бога, про Христа або про ключові об'єкти віри, то для повсякденної мови це виявиться зовсім чужим і абсолютно незрозумілим. Тому слід запитати себе, яким чином Церква, замість того, щоби просто нарікати на засоби масової комунікації, могла б сама подавати громадськості інформацію в неспотвореному вигляді. У внутрішньому житті Церкви саме віра — там, де проповідується зерно цієї віри, — здатна пов'язати окремі речі і взаємно, і гармонійно, тому що будь-які моральні заборони повинні розглядатися насамперед у контексті набагато ширшому, а саме — як елемент позитивної цілісності. Намагання довести до відома громадськості абсолютно все спричиняє викривлення пропорцій. Церква повинна подумати над тим, як встановити правильне співвідношення між внутрішнім проповідуванням спільної віри — і зверненням до світу, який спроможний зрозуміти далеко не все.

— *У громадськості нерідко складається враження, нібито Церква всього лише виявляє своє ставлення до тих чи інших подій — і не більше, хизується твердістю і непоступливістю, суворо вказує на Божі заповіді, але врешті-решт покладається на те, що Бог ніколи не покине свою Церкву. Здається, що вона неспроможна змінити свою логіку — і залишається на засадах упертого самоутвердження. Саме тому її дії є не радикальними; вони радше закам'янілі — як стіна, як фортеця. І Блага Вість — це і далі не більше ніж порожні слова.*

— Це, звичайно, проявляється по-різному, в тому числі залежно від нації. У період гноблення комуністичними режимами у людей віруючих (та й у невіруючих або ж таких, які не визначилися щодо віри, як, наприклад, Вацлав Гавел) склалося цілком інше враження. Тоді справді відчувалося,

що Церква проповідує свободу. Що вона протидіє гнобленню. Що вона є силою, яка може дещо дати навіть невіруючим — і є гарантом кінця тоталітарних сил.

В Африці, де Церква перебуває в різноманітних протистояннях із державою і корумпованістю, що є великою проблемою африканських країн, враження, нібито Католицька Церква в основному вперто самоутверджується, також радше відсутнє. Натомість відчувається, що Церква тут є динамічною силою, і що вона захищає країни "третього" світу, виступаючи з цією метою з конкретними ініціативами; що вона займається не просто якимись видами суто матеріальної допомоги — задля прогресу, а дійсно сприяє активному обміну. Отже, кожна людина на свій лад відчуває, чи Церква справді динамічно розвивається, чи ні. Те, що Католицька Церква в Німеччині, у Центральній Європі здається лише противником прогресу, зосередженим виключно на самозахисті, у свою чергу, як мені здається, пояснюється насамперед нашим власним рефлексом самозахисту, який не сприймає заперечення Церквою того, що є для нас вигідним і приємним.

— *"Не уподібнюйтеся до світу!"* — закликає папа. Але хіба не занадто уподібилася до світу і сама Церква? Складається враження, що її обходить насамперед забезпечення свого майна, і вона вкладає багато коштів, часу й енергії у збереження своєї нерухомості. Чи не мала б вона натомість займатися більш чітким і виразним формулюванням пропозицій спасіння людини?

— Тут ви маєте рацію. Інертність і в Церкві є надзвичайно потужним чинником. Тому Церква схильна захищати набуте колись добро і здобуті позиції. Здатність до самообмеження та самообти-

нання в Церкві розвинута далеко не найкраще. Вважаю, що сказане стосується у тому числі й Німеччини. Церковних інституцій тут надто багато — більше, ніж ми можемо наповнити духом Церкви. І дискредитує Церкву власне те, що вона міцно тримається інституційних структур, хоч за ними нічого немає. Так, складається враження, ніби, наприклад, у якійсь церковній лікарні чи в школі працюють люди, абсолютно далекі від Церкви, і що ці люди дотримуються церковних положень тільки тому, що Церква є власником і має право голосу. І ось тут потрібен справжній іспит власної совісті. Та, на жаль, в історії завжди було так, що Церква не мала можливості сама відмовитися від земного майна, а тому його в неї постійно відбирали. Але це насильство пізніше ставало для неї порятунком.

Проте іноді бувало й інакше; я маю на увазі розділення Церкви й держави у Франції за Пія Х, тобто на початку ХХ століття. Тоді було запропоновано таку формулу збереження її володінь, яка мала би призвести до часткового вrostання Церкви в систему державного контролю. З цього приводу Пій Х заявив, що *благо* Церкви є важливішим за її *блага*. Мовляв, ми віддаємо *блага*, тому що повинні захищати *благо*. Я гадаю, це велика думка, і її треба завжди пам'ятати.

— Я запитую себе, чому Церква не пояснює віру нам, невігласам у християнстві, краще, ніж до того; чому вона так рідко згадує про велич усього католицького, про свободу мислення, про прощення і милосердя. Мені бракує її традиційних обрядів, її звичаїв, свят, які вона відзначала б — на основі двотисячолітньої традиції — достойно і довершено. У книзі Ісаака Зінгера я натрапив на опис традиційного юдейського "свята куренів". На "свято куренів" рабин читав за столом молитви і казав

проповідь. Такого викладу Тори, захоплювалися хасиди, вони ще не чули у своєму житті. Рабин відкрив Святі Тайнства. Увечері, нарешті, стіл застелили святковою скатертиною, поклали на нього святкову страву, поставили повну карафу вина, а поруч — келих. За словами присутніх, учасників свята, курінь вігразу ж немовби перетворився на одну з кімнат у домі Бога. А в нас християнські сходи ни перетворюються на дуже міщанські свята з ліверним паштетом і пивом.

— Звичайно, тут ми знову торкаємося теми злиття християнства й суспільства та проникнення християнського у суспільні звичаї та світські свята. Однак я хотів би у цьому контексті наблизитися до іншої теми. Без сумніву, рабин не сказав чогось абсолютно нового, але обряд, проведений з глибокою вірою й урочисто, дійсно є тим, що цю віру постійно оновлює й актуалізує.

У нашій літургійній реформі проявилася тенденція, на мою думку, неправильна. Я маю на увазі ідейну спрямованість на цілковиту "інкультурацію" літургії в сучасний світ. Це значить, що літургія мусить стати іще коротшою; з неї потрібно вилучити все незрозуміле; взагалі, її потрібно трансформувати так, щоб мова літургії стала ще "простішою". Але таким чином зміст літургії та літургійного святкування стає принципово викривленим. Адже літургію осягають не просто раціонально як, наприклад, доповідь, а розмаїто, усіма відчуттями та співучастю у святкуванні, і текст та сенс літургії не винайдені якоюсь комісією, вони прийшли до мене немовби із глибини тисячоліть — і, врешті-решт, із вічності.

Коли юдеї втратили храми, вони почали дотримуватися синагогальних свят і обрядів, об'єднуючись у великих святкових обрядах, за характером —

релігійно-родинних. Обряди зосереджують у собі своєрідну (і спільну для всіх) форму тривання; і тут ідеться не про суто поверхове розуміння, бо вони виражають велику традицію історії віри, стаючи, так би мовити, провідною і рушійною силою, причому ця сила походить не від особи. Священик не є якимсь шоуменом, який щось там собі придумує, а пізніше дуже вигадливо це представляє. Навпаки, він може бути цілком позбавлений таланту шоумена, бо покликаний являти щось зовсім інше — щось, що не ним окреслено.

Звичайно, літургія мусить бути зрозумілою, а тому Слово Боже повинно добре зачитуватися, а тоді добре пояснюватися і добре сприйматися учнями. Але Слово Боже можна трактувати й інакше. Насамперед, літургія не є продуктом діяльності нових комісій. Тому що тоді вона стає штучною — і не має значення, чи комісії засідають у Римі, в Трірі чи в Парижі. Натомість вона справді повинна мати свою традицію, свою категоричну і неспростовну незалежність, у літургії я повинен мати змогу зустрітися з тисячоліттями, а вже через них — із Вічним, увійти в урочисту спільноту; і це відрізняється від того, що собі вигадують якісь комісії.

Вважаю, що тут сформувався своєрідний клерикалізм, і, виходячи з цього, мені легше зрозуміти у тому числі й вимогу висвячування жінок. Особливе значення приписують особі священика; вважається, що він повинен робити свою справу вправно і добре. Він є центром урочистості. Як наслідок, постає питання: чому тільки ці люди? Коли ж священик — як людина, як індивід — повністю залишається в тіні, коли він справді лише *репрезентує*, виставляючи попереду себе свою віруючу іпостась, тоді вже немає такої надмірної концентрації уваги власне на ньому; він відступає вбік — і з'являється

щось більше. Тому, думаю, треба знову краще придивитися до сили і потенціалу традиції, котра не піддається маніпулюванню. Її краса й велич зворушує навіть тих, хто не здатний раціонально дослідити й осмислити всі деталі. Звичайно, тоді в центрі опиниться Слово, щоб його проповідувати, а також щоби навчати Слова.

— Чи не можна, аби протистояти цій зрівнялівці та щоб уникнути зняття покрову таїни, знову запровадити старий обряд?

— Це не може бути універсальним засобом. Треба зважати на те, що в цьому міститься щось небезпечне чи навіть неприйнятне.

Хоча я притримуюся думки, що старий обряд слід більш великодушно гарантувати кожному, хто цього бажає. Спільнота, якій раптом заявляють, що те, що досі було для неї найсвятішим, відтепер суворо заборонено (і навіть прагнення цього трактується як непристойність), відчує себе глибоко враженою. У що їй залишається вірити? А якщо їй завтра знову заборонять робити те, що наказують чинити сьогодні?

Однак просте повернення до старого, як про це уже говорилося вище, не зарадило б. Наша культура за останні тридцять років змінилася настільки докорінно, що літургія, котра би правила винятково латиною, призвела б до глибокого відчуження, і воно для багатьох виявилось б нездоланим. Ми потребуємо нового літургійного виховання, у тому числі — виховання священників. Треба, щоби знову стало зрозуміло, що літургіка існує не для того, щоб постійно пропонувати нові моделі, — такий підхід добрий для автомобільної промисловості. Літургіка існує для того, аби вводити нас в атмосферу свята й урочистості, щоби робити людину здатною до сприйняття таїнства. Тут варто було б повчитися

не лише у Східних Церков, а й у релігій світу в принципі. Їм відомо, що літургія є чимось іншим, ніж просто винайденням священних текстів і обрядів, що вона живе власне тим, що не піддається маніпулюванню. І це дуже сильно відчуває молодь. Релігійні центри, де літургія проводиться без усяких викрутасів, благоговійно й велично, притягують, навіть якщо розумієш не кожне слово. Такі центри нам дуже потрібні, і то у великих масштабах. На жаль, ми майже без обмежень толеруємо авантюрні ігрища, тоді як толерантності до давньої літургії практично немає. Безперечно, це дуже неправильно.

— Чи можна визначити, з чого бере початок криза Церкви? Це наслідок помилок минулого? А може, Церква накопичила надто багато баласту, надто багато провин, і тепер за все це розплачується?

— Звичайно, з одного боку існує історична традиція, з якої ми не можемо просто взяти і вийти. Наша німецька історія обтяжена і добром, і злом; і це стосується всіх поколінь. Так само обтяжена й історія Церкви. Треба поставити запитання: чим є те, що обтяжує; якими є помилки, які потрібно визнати і усвідомити? Але, разом із тим, кожне нове покоління, що приходить, є по-справжньому новим.

Отже, я волів би не пояснювати кризу, хоч вона і вкорінена у минулому, надто віддаленими історичними подіями. Адже нові історичні обставини теж ведуть як до нових вершин, так і до низин. Я завжди наводжу наступний приклад: у часи розквіту політичного лібералізму всередині Церкви розгорілася відповідна дискусія про модернізм, і її з усією гостротою вів Пій Х. Після Першої світової війни дискусія раптом стихла. Сьогодні багато хто

каже, що тоді хотіли всього лише обговорити проблеми — замість того, щоб їх проігнорувати. Але насправді крахом лібералізму стала Перша світова війна; допіру тоді він втратив значення як визначальна сила у сфері духовності. Таким чином несподівано сформувалася цілком нова свідомість. І не лише в католицькому, але також і в протестантському християнстві. Гарнак, великий магістр ліберального богослов'я, відступив набік, а його місце зайняв Карл Барт зі своєю радикально новою силою віри. Ерик Петерсон, великий протестантський екзегет та історик, перейшов у Католицьку Церкву. У протестантизмі зародився новий літургійний рух, хоч до цього часу ліберальне богослов'я протестантів було підкреслено антикультовим. Це значить, що проблеми модернізму перестали становити інтерес для цих поколінь — цілковито інших, ніж попередні. В автобіографії Романо Гвардіні дуже добре видно, як він навчався ще на цій ліберальній хвилі, а пізніше прийшов до свідомого антиліберального рішення.

Після Другої світової війни ця ситуація якийсь час іще протрималася, але незабаром утворилося суспільство добробуту, і ця теперішня тяглість є значно довшою, ніж тривала Чудесна епоха. А тоді утворився своєрідний неолібералізм — і раптом християнство почало здаватися ще більш регресивним, застарілим і анахронічним, ніж напередодні Першої світової.

Тому кризові явища потрібно розглядати і з точки зору історії епох. Тут я в певному сенсі погоджуюся з Карлом Марксом — у тому, що ідеологічний устрій історичного періоду завжди відображає його економічну та соціальну структуру в усій повноті.

— Чи можна стверджувати, що до нинішнього процесу занепаду Церкви причетні й потужні сили самоочищення?

— Сили самоочищення причетні, це поза сумнівом, я в цьому переконаний. Однак, звичайно, саму по собі втрату віри і виснаження віри як процеси самоочищення трактувати не можна. Ця ситуація є пропозицією очиститися, але вона використовується по-різному. І тут ми знову повертаємося до питання переплетення майна й інституцій. Це справді може привести Церкву до очищення. Але суто автоматично, тільки через занепад, очищення не приходить.

— Напевне, Церкву не можна вимірювати її успіхами, принаймні тут йдеться не про політичні чи економічні критерії, не про якісь масштаби чи кількість членів. І все ж таки Христос говорив про намісників, яким володар доручав свої маєтки. Вони мали їх доглядати і примножувати — зрештою, у тому числі й неортодоксальними методами.

— Найперше питання: як правильно тлумачити притчі? Те, що Ісус тут вдається до сюжету з лихвою, з відсотками, за допомогою яких збільшується наявний капітал, не варто вважати всього лише сукупністю прийомів. Так само й притча про нечесного управителя (а вона — особливо складна), в якій Ісус каже: "Усе-таки ця людина вийшла із непростого становища, будьте розважливі, як він", — не означає, що відразу треба вдаватися до нечесних засобів. Мабуть, це означає, що слід бути розсудливим і уважним та максимально використовувати шанси; що треба вдаватися до фантазії, до творчості. І, звичайно, це означає, що замало самому залишатися просто віруючим і казати: "Особисто я — благочестивий, я — щасливий, а що роблять

інші, мене не цікавить". Адже насправді віра дарована для того, щоб передавати її далі; насправді нею неможливо заволодіти, і не можна прагнути мати її тільки для себе. По-справжньому інтеріоризоване християнство характеризується динамікою, і я повинен передавати цю динаміку іншим. Я, так би мовити, збагнув, як правильно ділитися вірою, — та я не можу просто взяти і постановити, що мені цього досить. Бо тої ж таки миті я знищив би цю свою знахідку, це відкриття. Віра подібна до великої радості, яку треба якось виразити, із кимсь її розділити, бо інакше вона не є справжньою радістю. Так само і динаміка нашої релігійної традиції є складовою частиною місії, яку Христос доручив своїм прибічникам; так само і заохочення до фантазії та мужності, навіть із ризиком щось при цьому втратити. Тому ми не можемо просто спокійно сісти і сказати: "Ну, успіху ми не прагнемо, гаразд, ми своє зробили, а що буде далі, побачимо". Ця внутрішня заклопотаність тим, що ми володіємо даром, призначеним для людства, мусить завжди бути присутньою в Церкві.

З іншого боку, є і такі слова: "Я посилаю вас, як ягнят між вовки", а також: "Вас будуть переслідувати". Отже, це — передбачення, що наша справа завжди буде пов'язана з долею самого Христа. І я гадаю, що християнство повинно жити в такому напруженні. Не може бути задоволення собою, мовляв, ми досягли всього, чого хотіли, більше ми зробити не можемо; натомість знов і знов поставатиме завдання бути добрими управителями — такими, які примножують маєтки, як каже Христос, і які, з іншого боку, завжди готові поділитися своїм набутком.

VI. КРИТИКА КАНОНУ

— У контексті критики Церкви Ви якось по-вели мову про "класичну канонічну критику": висвячування жінок, контрацепція, безшлюбність священників, повторне одруження розлучених. Цей перелік датований 1984 роком. Церковний рух 1995 року в Австрії, Німеччині та Швейцарії свідчить, що ці питання, які порушує канонічна критика, не змінилися ані на йоту. Дискусія ніби пішла по колу. Мабуть, тут варто щось прояснити. Мені здається, що багато хто не розуміє, що саме Ви маєте на увазі, коли говорите про папство чи священство; ці люди просто не знають значення цих понять.

— Ще раз хотів би наголосити, що все це важливі питання, але гадаю, що ми помиляємося, підносячи їх до рангу якогось мірила чи критерію — і таким чином роблячи їх єдиною темою буття християнства. Для цього існує дуже просте спростування (виражене, зрештою, тим же Йоганном Баптистом Мецом у його статті про церковний рух): ці питання виникли у житті протестантського християнства. Щодо цих пунктів протестанти обрали інший шлях, і цілком очевидно, що у такий спосіб вони проблеми буття християнином чи християнкою в сучасному нам світі не розв'язали, і проблематика християнства, труднощі буття християнином чи християнкою є для них настільки ж драматичними, як і раніше. Якщо я не помиляюся, Мец запитав, чому ми, власне кажучи, повинні копіювати протестантизм. Це навіть добре, що у протестантизмі було здійснено експеримент. Тому що він засвідчив: у цьому, стосовно цих питань, християнство сьогодні не програє. Бо розв'язання цих проблем не робить Євангеліє більш приваб-

ливим, а буття християнином чи християнкою — легшим, і не дозволяє досягнути згоди, яка могла б знову об'єднати Церкву. Мені здається, що хоч коли-небудь потрібно усвідомити, що аж ніяк не ці питання змушують Церкву страждати.

VII. ДОГМА НЕПОМИЛЬНОСТІ

— Ну що ж, давайте розпочнемо з питання, яке вже дуже давно привернуло увагу протестантів. Йдеться про догму непомильності папи. Що ця догма виражає тепер? Чи правильне її тлумачення в тому, що всі слова Святішого Отця автоматично непогрішимі й істинні? Хотів би поставити це запитання, тому що воно — хоч, мабуть, з різних причин — людей турбує найбільше.

— Ви навіть зараз не уникнули однієї з помилок. Насправді ця догма не означає, що всі слова папи безпомилкові. Вона означає, що в християнстві, принаймні згідно з католицькою вірою, існує остання інстанція. Що, врешті-решт, у суттєвих питаннях можна бути неухильно принциповим — і, значить, тоді ми можемо бути впевненими у тому, що спадок Христа передається без спотворень. Певною мірою ця неухильна принциповість притаманна кожній християнській громаді, а не тільки папі.

Навіть Православна Церква не піддає сумніву те, що постанови соборів непомильні — у тому сенсі, що на них можна покластися: тут спадщина Христової думки викладена правильно, це наша спільна віра. Немає потреби кожному їх наново, так би мовити, дистилювати, виводити їх із Біблії; Церква наділена силою універсального переконання. Відмінність Католицької Церкви від православ'я

лише у тому, що римське християнство, крім Вселенського Собору, має ще одну абсолютно значущу інстанцію — наступника святого Петра, і це інстанція настільки ж вагома, як і Собор. Звичайно, папа зв'язаний відносно цього умовами, які його глибоко зобов'язують приймати рішення, керуючись не власним суб'єктивним розумінням, а великою причетністю до традиції. Більше того, дані умови це гарантують.

— Проте таке рішення прийняли не відразу.

— Але ж і собори скликалися ще до того, як сформувалася теорія стосовно соборів. Отці Нікейського собору 325 року, першого собору, абсолютно не знали, що таке собор, адже його тоді скликав імператор. Та, незважаючи на це, вони вже усвідомлювали, що промовляли на ньому не лише від власного імені, а також що вони мали право промовити те, що ствердив і Апостольський Собор: "Подобалось бо Святому Духові й нам" (Ді. 15:28) — тобто що, мовляв, Святий Дух постановив разом із нами, через нас. Нікейський собор веде мову про три катедри Церкви, яким належить верховенство, — про Рим, Антіохію та Александрію. Таким чином, Собор називає три найбільш впливові інстанції, кожна з яких пов'язана з традицією святого Петра. Рим і Антіохія є Петровими катедрами, Александрія так само пов'язана з Петровою традицією — і прийнята до цієї тріади як катедра святого Марка.

Єпископи Рима дуже давно чітко усвідомили, що продовжують цю Петрову традицію, а також що вони разом із відповідальністю отримали й відповідну обітницю, яка допомагає їхньому служінню. Це дуже чітко проявилось трохи згодом, під час аріанської кризи, коли Рим виявився єдиною силою, яка могла виявити непокору імператорові. Єпископ

Рима, котрий, безумовно, повинен прислухатися до всієї Церкви, а не проявляти власну, суб'єктивну ініціативу, здійснює свої функції, продовжуючи лінію Петрової обітниці. Але дійсно однозначно це було сформульовано допіру 1870 року.

Мабуть, варто ще зауважити, що останнім часом навіть поза межами католицького християнства помітно посилюється розуміння того, що потрібно, аби існувала якась остання інстанція — одна для всіх. Це проявляється, наприклад, у діалозі з англіканською Церквою. Англіканці готові визнати за Римом, так би мовити, провідну функцію в проголошуванні Євангелія, хоч і не мають наміру пов'язувати Петрові слова безпосередньо з папою. Так само й інші представники протестантського християнства демонструють усвідомлення того, що християнство мусить мати щось на кшталт власного оповісника, "спікера", який би його уособлював. Та й у Православній Церкві лунають голоси, які критикують розпад Церкви на автокефалії (національні Церкви), вважаючи, натомість, більш доцільним повернення до принципів, сформульованих святим Петром. Це іще не визнання римської догми, але тенденція до пошуків чогось спільного, якоїсь подібності посилюється.

VIII. НОВИНА РАДІСНА ЗАМІСТЬ НОВИНИ СТРАШНОЇ⁵

— Наступна критична теза: мовляв, традиційна мораль Католицької Церкви насправді базується

на почутті провини. Ця мораль має найгірші наслідки насамперед тоді, коли йдеться про оцінку сексуальності. Начебто Церква поклала на людину тягар, який не має відношення до Об'явлення. Тепер формується прагнення, щоби, так би мовити, християнське богослов'я більше не базувалося на концептах гріха й покаяння. Може, саме з цього аспекту релігійної внормованості якраз і треба наново відкривати таїну релігійного світовідчуття?

— Цього навмисного протиставлення новини радісної і страшної я, власне кажучи, ніколи не розумів. Адже хто читає Євангеліє, той бачить, що Христос проповідував Благу Вість, але вона включала також і новину про Страшний Суд. У євангеліях є просто-таки драматичні слова про Суд Божий, і вони змушують декого вжахнутися. Про це не можна не говорити. Очевидно, сам Ісус у євангеліях не вбачає суперечності між новинами про суд та про радість. Навпаки, в тому, що існує суд, проявляється справедливість (принаймні для гноблених, для несправедливо ображених), а отже, це блага вість. У небезпеці почуває себе лише той, хто сам належить до неправедних і гнобителів.

Справедливість може існувати лише тоді, коли є воскресіння з мертвих, щоб можна було очиститися також і від давньої несправедливості. Отже, коли-небудь має настати очищення від несправедливості, перемога закону; принаймні ми цього очікуємо. Адже Христос і Його суд є перемогою не зла, а добра; тому те, що Бог — справедливий, що Бог — суддя, є (якщо дивитися в корінь) радісною новиною. Звичайно, ця блага вість мене зобов'язує. Але якщо я сприймаю благу вість лише в контексті самоствердження, вона, врешті-решт, не має значення, а є всього лише різновидом анестезії. Тому ми

⁵ Німецькою ці два поняття звучать дуже подібно: Froh-botschaft і Droh-botschaft (прим. пер.).

мусимо знову — наново — звикнути до того, що за своїм характером Добра Новина водночас є Судом: власне, з огляду на тих, хто страждає, і на тих, які не зазнали справедливості, хоч і мали на неї право. А звикнувши, повинні змиритися з тим, що ми самі також підпадаємо під ці критерії, а тому треба намагатися не належати до несправедливих.

Звичайно, страшна новина містить елемент занепокоєння, і це також добре. Я говорю про те, що коли середньовічні можновладці були несправедливими, а потім, коли справа доходила до суду, усе ж таки намагалися спокутувати свою провину добрими справами, то усвідомлення неминучості цього суду виявлялося також і політичним та соціальним фактором. Усвідомлення того, що я не можу покинути цей світ просто так, що я повинен знову якось його очистити, усвідомлення, що навіть над наймогутнішим володарем стоїть іще вища сила, — надзвичайно здорове. Воно помічне для кожної людини зокрема.

Проте ми повинні розуміти, що Христос є не холодним суддею-буквоїдом; Йому відоме милосердя; а ми, врешті-решт, можемо безстрашно піти Йому назустріч. Але я гадаю, що кожна людина мусить самостійно відшукати цю рівновагу: з одного боку, відчуваючи себе підсудною, визнати: "Я не маю права робити все, що хочу, бо наді мною є суд"; а з іншого боку, їй треба не піддаватися надмірним докорам сумління і страху.

Таким чином, як на мене, накреслено лінію і для церковної проповіді й душпастирської діяльності. Це мусить бути засобом впливу, навіть, можливо, острахом для тих можновладців, які своє життя занедбують і розтрачують, які самі собі його псують і руйнують, — заради торжества справедливості та добра, заради їхнього ж таки добробуту, їхнього

власного щастя. Але це не повинно ставати силою залякування. Треба знати, до кого така проповідь промовляє. Існують чутливі, майже по-хворобливому вразливі душі, й вони дуже швидко піддаються страхом. Їх потрібно вирвати з зони страху. Ці душі треба освітити могутнім словом любові. А є й товстошкірі люди, і таких необхідно брати за живе. Я переконаний, що все це дуже пов'язано, і новина про Суд є Благою Вістю, бо дає нам певність: у світі торжествує правда, і добро перемагає.

ІХ. МИ – БОЖИЙ НАРОД

— *Поняття "Божого народу" нині трактується як автономне стосовно інституційної Церкви — відповідно до гасла: "Ми — народ", отож мусить бути щось, що проголошує народ. З іншого боку, існує вислів "голос народу — голос Бога". Як розумієте це поняття Ви?*

— Якщо ми — богослови й віруючі, то у першу чергу прислухаємося до того, що говорить Біблія. Адже ми не можемо винаходити основоположні поняття — хто такий Бог, що таке Церква, що — благодать, і так далі. Дар віри полягає власне у тому, що існує призначення. Поняття "народу Божого" є біблійним. Його застосування в Біблії повністю нормативне, і треба, щоби ми його так застосовували. Це в першу чергу (і головним чином) старозавітне поняття, причому поняття "народ" набагато давніше, ніж час існування націй, і воно більше пов'язане з родом, родиною.

Але при цьому поняття "народ Божий" є насамперед означенням відносин із Богом. І це дуже чітко

встановлює сучасна екзегеза. Ізраїль, який функціонує як політична нація, не є народом Божим. Він стає ним тільки тоді, коли звертається до Бога. Він є народом Божим лише у взаєминах з Богом, у звертанні до Бога, а звертання до Бога в Ізраїлі означає підпорядкування Торі. Тому поняття "народу Божого" у Старому Завіті включає насамперед вибір Ізраїлю Богом, причому Бог вибирає його без жодних заслуг, незважаючи на те, що народ Ізраїлю — не великий, не значний; навпаки, це один із найменших народів. Бог вибирає його з любові, а значить, вкладає свою любов і в сам цей вибір. Крім того, це поняття містить ще й прийняття Божої любові, тобто, якщо конкретно, підпорядкування Торі. Лише в такому підпорядкуванні, яке встановлює відносини народу Ізраїлю з Богом, він стає "народом Божим".

У Новому Завіті поняття "народу Божого" (за одним або двома винятками) стосується тільки Ізраїлю, тобто народу Старого Завіту; відтак воно не є одним із питомих понять Католицької Церкви. Проте Католицька Церква вважається продовженням Ізраїлю, хоча християни і не походять від Авраама, а значить, власне кажучи, не належать до цього народу. Вони причетні до народу Ізраїля, стверджують Новий Завіт, тому що є спадкоємцями Христа, тож через Нього стають дітьми Авраама. Відтак до народу Божого належить той, хто належить Христові. Можна навіть сказати, що поняття Тори заміщене особою Христа, тому категорія "народу Божого", хоч вона ніколи не застосовується безпосередньо у зв'язку із "новим" "Божим народом", пов'язана власне з Христовою громадою та з життям за Христом і з Христом, адже говорив апостол Павло: "Плекайте ті самі думки в собі, які були й у Христі Ісусі" (Флп 2:5). Далі "дух Христовий" апостол опи-

сує словами: "він понизив себе, ставши слухняним аж до смерти, смерти ж — хресної" (Флп 2:8). Допіру тоді, коли поняття "народу Божого" розуміється у його біблійному значенні, воно буде трактоване по-християнськи. Все інше — позахристиянські конструкції, і вони оминають найважливіше. На мою думку, вони є ще й плодами гордині. Хто міг би сам про себе сказати: "Ми — це і є народ Божий, а всі решта — ні"?

Але до твердження: "Ми — це і є народ Божий", — я додав би ще одне дуже конкретне застереження. Адже з тези: "Ми — це і є народ Божий", — виводиться висновок: "Ми визначаємо". Якби, наприклад, зараз у Німеччині члени якогось угруповання зібралися і сказали: "Ми — народ, а тому ми вирішуємо те-то і те-то", — всі інші люди тільки засміялися б. Кожен народ має свої органи влади, кожна людина знає, що закони країни обговорюються не на громадській раді, а у Верховній Раді, тобто існують органи управління, які насправді становлять єдине ціле. І якраз тому ніхто не є до кінця отим "ми" Церкви, законодавцем, який вирішує абсолютно все; а є тільки "ми — всі разом". Окрема група може бути такою, лише якщо вона живе одним життям із отим єдиним цілим. Та й відповідно до суто демократичного розуміння народу було б абсурдним, якби окремі групи людей хотіли самотійно визначати долю цілого. Парафіяльна громада чи єпархіальний собор мусять займатися своїми справами. При цьому вони не можуть прагнути самотійно вирішувати долю всієї Церкви як такої.

У Церкві до цивільного права (хоч воно для неї також є дуже важливим) додається ще й те, що Церква існує не лише синхронічно, а й діахронічно. Це значить, що завжди живуть усі — нині суцї

разом із переставленими, і всі становлять єдину Церкву. У державі вчора, наприклад, був уряд Рейгана, а зараз — Клінтона, причому зазвичай наступний уряд викидає на смітник зроблене попереднім, стверджуючи, що ось, мовляв, ми починаємо все спочатку, і чинитимемо цілком інакше. У Церкві таке було б неможливим. Церква живе якраз ідентичністю всіх поколінь, ідентичністю надчасовою, причому в самій Церкві домінують святі. Кожне покоління намагається поповнити лави святих — і робить свій власний внесок у загальну справу. Але кожне з поколінь може здійснити це тільки якщо зуміє продовжити цей великий ряд шляхом співпричетності до нього.

— Але, безумовно, існує ще й традиція державності, котра не залежить від окремих президентів.

— Правильно, я висловився дещо гіперболізовано. І в державі далеко не кожний уряд починає все спочатку. Кожний уряд перебуває у рамках великої державної традиції і, будучи зв'язаним нормами конституції, не може починати будувати державу наново, так би мовити, з нуля. Отже, те ж саме, що стосується держави, стосується й Церкви, просто у Церкві воно проявляється ще строгіше, глибше — і більш докорінно.

— Нині існують рухи, які, умовно кажучи, називають себе "ми — народ", і яких більше не турбують усталені порядки, правила, парламенти, бо вони просто перестрибують через огорожі...

— Маєте на увазі — в державі? Так, так. Тому-то і в Церкві це явище не є чимось надзвичайним. Але це не спрацьовує навіть на рівні держави, що доводять демократичні рухи, де за основу взято власне демократію. Радянський Союз показав нам приклад цього. Шлях Країни Рад повинен був вирі-

шувати "керівний штаб"; з іншого боку, всі громадяни мусили брати активну участь в управлінні державою. Ця нібито безпосередня демократія, що її, як народну демократію, було протиставлено демократії представницькій (парламентарній), насправді перетворилася на чисту брехню. У "Церкві рад" було би так само...

— Гасло "Ми — це і є народ" приваблює ще й тому, що воно виявилось успішним у нашому нещодавньому минулому, оскільки його використовували "рухи опору" в колишній НДР.

— Це правда. Але тоді — і це справді так! — його підтримував весь народ. А зараз цього консенсусу знову немає. Його вистачало для масового протесту, але здійснювати спільну справу, керуючись таким гаслом, по суті, неможливо.

Х. СВЯЩЕННИЙ УРЯД І БРАТЕРСТВО

— Чому Церква ще й сьогодні змушена діяти, керуючись авторитарними методами, й організовуватися як "тоталітарна" структура? Багато хто переконаний, що демократичні моделі можливі й у Церкві. Не можна, мовляв, виступати за демократію й права людини у суспільстві, а тоді зачиняти перед ними двері свого дому. Не можна на словах підтримувати любов до ближнього, а самому діяти в основному шляхом звинувачень у провинах, у порушуванні законів, піднімаючи вгору свій перст указуючий?

— Насамперед про слово "ієрархія". Правильний його переклад — це, напевно, не "священний

уряд", а "священна спадкоємність". Слово "архе" може означати і одне, і друге, тобто і походження, і панування. Але все ж таки ймовірніше значення — "священна спадкоємність". Тобто передається імпульс походження, при цьому священна спадкоємність весь час присутня у Церкві, так би мовити, новим і животворним началом для кожного покоління. Церква живе не простою послідовністю поколінь, а тим, що є виток, джерелом цього наступництва, і це джерело завжди оновлюється, бо спадкоємність постійно передається через Святе Таїнство. Це інше бачення спадкоємності — в контексті усвідомлення, що категорія священства не є категорією влади, — видається мені дуже важливим. Більше того, власне таке бачення мусить давати доступ до початку, осучаснювати цей початок і цьому початку служити. Якщо ж суть священства, єпископства, папства вбачати у владі, то це дійсно буде і перекоцруванням, і викривленням.

З Євангелій ми знаємо про суперечку учнів стосовно вишості та старшинства; отож спокуса перетворення апостольства у владу існувала від самого початку — і ця спокуса постійно залишається актуальною. Відтак не можна заперечувати, що ця спокуса присутня в кожному поколінні, у тому числі й у нинішньому. Але водночас ми знаємо і про жест нашого Господа, який умив апостолам ноги, щоб вони були здатні поєднатися за столом із Ним, із самим Богом. Цим жестом Він ніби говорить: саме це я і маю на увазі під священством. Якщо Ви не можете цього зробити, Ви не є священниками. Або ще згадайте, як Він каже до матері Заведя: існує передумова — випити з чаші, тобто постраждати разом з Христом. Чи вони і пізніше сидітимуть справа, чи будуть зліва, чи деінде — невідомо. Так що суть апостольства — випити з чаші, розділити

долю із Господом, умити ближньому ноги, страждати і співстраждати. І це — найперший принцип, а саме: те, що спадкоємність, сутнісний сенс ієрархії у жодному разі не зводиться до побудови структури влади, а полягає в постійному осучасненні, поновлюванні того, що не може походити від окремої особи. Ніхто сам по собі не може прощати гріхи, ніхто сам по собі не зміг би промовляти від імені Святого Духа, ніхто сам по собі не здатний перетворювати хліб так, щоб його наповнювала присутність Христа. Тому мусить бути служіння. Церква не є автономною, самодостатньою і сьогочасною; вона не може самовизначатися; вона постійно живе своєю спадкоємністю.

Друге загальне застереження, і теж попереднє: слово "братерство" дуже привабливе, але не треба забувати, що воно доволі двозначне. Першими двома братами у світовій історії, згідно з Біблією, були Каїн і Авель, причому перший другого вбив. І таке траплялося іще не раз. Міфологія походження Рима містить той же сюжет: Ромул і Рем. Знову все починається з двох братів, а тоді один вбиває іншого. Отже, братерство як таке аж ніяк не означає любові й рівності. Адже й батьківство може перетворитися на тиранію, а для негативного образу братерства і поготів не бракує історичних прикладів. Щоб набутися своєї правильної форми, братерство потребує, так би мовити, спасіння, а також мук на хресті.

А тепер — до питань практичних. Напевно, у нинішній Церкві й справді надто багато вирішується зверху, зверху здійснюється й управління Церквою. Власне кажучи, інститут Церкви покликаний слугувати тому, щоб відбувалися Святі Таїнства, щоби міг прийти Христос, і щоби проповідувалося Слово Боже. Усе інше всього лише підпорядковується переліченому вище. Не повинно бути

ніякої функції постійного управління, бо є тільки послух Христові та життя з Ним. Служитель Божий має не самого себе проповідувати і самого себе продукувати, а бути тим, через кого Бог приходить до інших людей, а значить, сам мусить відступати на задній план; про це ми вже говорили. Тому він повинен насамперед слухати; не казати, чого йому треба, а запитувати, що говорить Христос, а також чим є наша віра, і цьому підпорядковуватися. А по-друге, він справді повинен служити, а значить, бути в розпорядженні людей та, як учень Христовий, бути готовим умивати їм ноги. У святого Августина це дуже добре помітно. Ми вже говорили про те, що його постійно переймали дрібниці, він був готовий умивати ноги і витрачати своє життя на незначні речі, але при цьому святий Августин усвідомлював, що таким чином він не втрачає нічого. Це є дуже характерним тлумаченням священства. Якщо у священстві жити *правильно*, то воно означатиме не доступ до влади, а навпаки — зречення своїх життєвих проектів і присвячення себе служінню.

Складовими такого служіння є, звичайно, — знову ж таки, за словами Августина, — пересторога і докір; тобто людина, яка віддає себе служінню, у такий спосіб може наражатися на роздратування. В одній із проповідей Августин описує це так: *"Ти хочеш жити погано і загинути. Але я не можу цього хотіти. Я змушений тобі дорікати, хоч це тобі й не подобається"*. Потім святий Августин вдається до прикладу батька, хворого на "сонну хворобу", а син його постійно будить і будить, бо це — єдина можливість, щоб він одужав. Батько каже: *"Дай мені поспати, я страшенно втомлений"*. Але син йому відповідає: *"Ні, я не можу дозволити тобі спати"*. І якраз це, на думку Августина, і є функцією

єпископа. Як єпископ, я не можу дозволити вам спати. Знаю, що ви радо поспали би, але саме цього я не можу допустити. І в цьому сенсі Церква повинна піднімати утору перст, вказуючи та повчаючи. Однак при цьому треба, щоби відчувалося, що вона не хоче набридати людям, що її саму надихає благодатний неспокій. Я не можу дозволити вам спати, бо сон став би для вас смертельним. І, здійснюючи цю владу, Церква повинна брати на себе Христові страждання. Адже суто по-людськи Христа характеризують власне Його страждання. Те ж саме стосується й Церкви. Тому їй найбільше довіряють там, де вона має мучеників і свідків віри. А там, де панує комфорт, Церква довіру втрачає.

ХІ. БЕЗШЛЮБНІСТЬ СВЯЩЕНИКІВ

— *Чомусь ніщо інше не грає людей так, як грає їх питання celibату. Хоча насправді воно стосується лише невеликої частини тих, хто пов'язав своє життя з Церквою. То для чого цей celibат?*

— Безшлюбність впливає зі слів Христа. Є такі люди, казав Христос, котрі заради Небесного Царства відмовляються від подружжя й усім своїм єством складають свідчення Небесного Царства.

Церква дуже рано дійшла переконання, що бути священиком — означає давати свідчення Небесного Царства. Але тут можна проводити й дещо інші за характером — старозавітні — паралелі. Ізраїль увійшов у свою землю. Одинадцять племен отримали для себе якісь території. І тільки плем'я Левитів, священиків, не отримало землі, не отримало спадку;

його спадщиною є тільки Бог. Практично це означає, що священики-Левити живуть лише із дарів жертovníка, а не з обробітку землі, як інші племена. Найважливіше ж у цьому те, що священики не володіють власністю. У Псалмі 16 сказано приблизно так: "Господь — то частина спадку мого і чаші моєї; я витягнув Бога як частку мою; Бог є моїм наділом". І саме цей образ — те, що у Старому Завіті священики є безземельними і живуть, так би мовити, Богом (і в такий спосіб Його свідчать), — пізніше, доповнивши його словами Ісуса, стали трактувати наступним чином: священик живе Богом.

Нині суть цього зречення нам настільки важко зрозуміти саме тому, що суттєво змінилося ставлення до подружжя і до дітей. Колись давно померти, не залишивши по собі дітей, означало марно прожити життя: мій власний життєвий слід зникав, і я ставав мертвим остаточно. Якщо ж у мене є діти, то я ніби продовжую жити в них, це немовби безсмертя, яким я володію через нащадків. Тому найголовнішим принципом і умовою життя є мати нащадків — і таким чином залишатися серед живих.

Отож, з цієї точки зору, відмова від подружжя та родини означає наступне: я відмовляюся від того, що по-людськи, власне кажучи, є не тільки найнормальнішим, а й найважливішим. Я відмовляюся від того, щоби дати початок наступному життю на дереві життя, відмовляюся від власного наділу, і живу вірою, що мій справжній наділ — це Бог; таким чином я свідчу іншим про існування Царства Небесного. У такий спосіб я не лише на словах, але й усім цим особливим укладом життя свідчу Ісуса Христа, свідчу Його Євангеліє; в такий формі я віддаю в розпорядження Богові ціле своє життя.

Тому безшлюбність священиків наділена водночас і христологічним, і апостольським змістом.

Йдеться не просто про економію часу (мовляв, я тоді матиму дещо більше часу, тому що я не є батьком сім'ї) — це було б занадто примітивно й прагматично. Насправді йдеться про буття, яке повністю покладається на Бога, і яке відмовляється від того, що наділяє людське існування зрілістю, доконаністю і перспективою.

— З іншого боку, тут не йде мова про догму. Чи це питання одного чудового дня не буде поставлене на обговорення — у контексті вільного вибору між безшлюбною й шлюбною формами життя священиків?

— Так, безумовно, це не догма. Це життєвий звичай, який склався у Церкві дуже рано, до того ж із добрих біблійних спонукань. Нові дослідження свідчать, що безшлюбність сягає набагато давніших часів, ніж ми знали із канонічних джерел, а конкретно — другого століття нашої ери. І, до речі, на Сході безшлюбність спершу була значно більше поширена, ніж ми могли думати до цього часу. У цьому шляхи Заходу та Сходу розходяться допіру в VII столітті. Адже, як і раніше, монашество на Сході є становим хребтом священицтва та ієрархії, а тому безшлюбність має велике значення і там.

Повторюю: це не догма. Це форма існування, яка склалася в Церкві, — і яка, звичайно, завжди несе з собою загрозу падіння. Якщо хтось високо піднімається, то не виключене і падіння. Гадаю, що в наш час проти целібату священиків людей налаштовує зокрема те, що вони бачать, як багато священиків, власне кажучи, внутрішньо з цим не згодні, а тому живуть у целібаті або лицемірно, або погано, або взагалі не живуть, або тільки тяжко мучаться і кажуть, що...

— ...це добиває...

— Чим менше віри, тим частіші падіння. Відтак цілібат втрачає довіру до себе — і тоді зовсім не проявляється його найголовніше, особливе значення.

Однак треба усвідомлювати і те, що криза безшлюбності неодмінно є водночас і кризою шлюбу. Адже ми сьогодні переживаємо не лише ламання устоїв безшлюбності; подружжя, основа нашого суспільства, теж стає дедалі крихкішим. У законодавствах західних держав ми бачимо, як воно все більше прирівнюється до інших форм суспільного тривання — і через те, так би мовити, як законна форма часто нівелюється і знецінюється. Завдання подружнього життя — такого, яким воно є в дійсності, — це, врешті-решт, непрості завдання. І, фактично, після скасування інституту безшлюбності священників нам би довелося мати справу з іншою проблемою — з їхніми розлученнями, з розірванням їхніх шлюбів. Протестанти з цим вже зіткнулися. Тобто, звичайно, кожній з форм людського буття притаманна своя особлива небезпека.

Але мій висновок у зв'язку з цим не зводиться до того, щоб сказати, що більше так не можна. Я хочу сказати, що нам потрібно знову вчитися більше вірити. І що, безумовно, ми, вибираючи кандидатів на священство, повинні бути ще уважнішими, більш пильними. Йдеться про те, щоб та чи інша особа не ставилася до цього, як до неприємного додатку, кажучи: "Ну, я хочу бути священником, а значить, зціпивши зуби, я з цим змирюся"; або: "Мене й так дівчата не цікавлять, значить, сюди мені й дорога". Це не може бути мотивацією, щоб обрати священниче служіння. Кандидат у священники повинен пізнати в своєму житті віру як найбільшу силу; він повинен усвідомлювати, що може жити у цілібаті лише з вірою. Лише тоді безшлюбність

може стати тим свідченням, яке щось промовлятиме людям, — і, своєю чергою, вона даватиме їм відвагу для подружнього життя. Тобто обидві ці інституції взаємно переплітаються. Якщо неможлива вірність в одній із них, значить, вона неможлива і в другій; одна передбачає іншу.

— *А це ж Ваше припущення, нібито між кризами безшлюбності й подружжя існує якийсь зв'язок?*

— На мою думку, це очевидно. В обох випадках центральним є питання остаточного і безповоротного життєвого вибору конкретної людини: чи я в цей момент, скажімо, у 25 років, уже можу розпоряджатися цілим своїм життям? Чи можна вистояти, зростаючи і дозріваючи при цьому духовно, — чи я повинен радше постійно шукати нових можливостей? Отже, в принципі це питання виглядає так: чи може людина прийняти безповоротне рішення у центральній сфері свого ества? Чи вона, вибираючи для себе спосіб життя, зможе виконати і витримати зобов'язання, що є остаточним?

Щодо цього я хотів би сказати дві речі. По-перше, вона може це зробити, якщо має дійсно глибоко вкорінену віру. По-друге, щойно тоді вона стає здатною досягнути повноти людської любові та людської зрілості. Все, що менше від моногамного шлюбу, для людини є недостатнім.

— *Але якщо гані стосовно ламання цілібату відповідають дійсності, то це означає, що де-факто він давно зник. А отже, ще раз: чи це питання колись визріє для обговорення — у контексті свободи вибору?*

— Вільним вибір повинен бути у кожному разі. Власне кажучи, перед свяченнями складається при-

сяга, що це рішення приймається добровільно і без будь-якого примусу. Тому мені завжди дуже неприємно, коли пізніше кажуть, що ця обов'язкова безшлюбність була нав'язана. Це суперечить слову, даному на самому спочатку. У вихованні священиків важливо звертати увагу на те, щоб до цієї присяги ставилися серйозно. Це — по-перше. А по-друге, там, де живе віра, і тою мірою, наскільки цією вірою живе Церква, — там таке ставлення до присяги існує.

Гадаю, що скасування цієї умови в принципі нічого не покращить, а лише зробить кризу віри трохи менш явною. Звичайно, це трагедія для Церкви, — коли хтось веде подвійне життя. Адже, на жаль, таке трапляється вже не вперше. У пізньому Середньовіччі в Церкві склалася подібна ситуація, і це сприяло початку Реформації. Йдеться про доволі трагічний процес, і його треба осмислити, у тому числі — заради людей, які справді глибоко страждають. Але я переконаний (і, як свідчать висновки останнього синоду єпископів, це думка переважної їх більшості), що справжньою проблемою є криза віри. Скасувавши безшлюбність, ми не набудемо кращих священиків, і їх не стане більше. Ми тільки приховаємо кризу віри і шукатимемо розв'язань на поверхні, не заглиблюючись у суть.

— *Ще раз повторю своє запитання: то Ви вважаєте, що священики все ж таки колись зможуть вільно вибирати між безшлюбним життям і життям у шлюбі?*

— Я розумію, про що Ви питаєте. Але я мусив пояснити, що, так чи інакше, відповідно до присяги кожного священика перед його свяченням, ніхто нікого не примушує приймати рішення жити в безшлюбному стані. Священиком кожен стає

тільки тоді, коли він сам цього прагне. І, звичайно, є ще один аспект цього питання: наскільки глибоко пов'язані між собою священство і безшлюбність? Чи намір мати лише одне не є водночас і недооцінюванням священства?

Мені здається, що тут не варто посилатися на православні та на протестантські Церкви. Протестанти уявляють собі священство зовсім інакше: всього лише як функцію, як служіння члена громади, але не в сенсі святого таїнства. У Православній Церкві єпископами можуть ставати тільки ієромонахи. А якщо світські священики хочуть одружитися, вони повинні зробити це до свячення. Вони обмежені в можливостях душпастирського служіння. Ми ж дотримуємося думки, що кожен священик в принципі має бути таким, як єпископ.

Не можна настільки глибоко вкорінені й умотивовані звичаї Церкви проголошувати абсолютними. А значить, Церква знову й знову ставитиме собі питання про celibat священиків, як це було зроблено вже на двох синодах. Але, на основі всієї історії західного християнства, на підставі внутрішньої принципової візії, я все ж таки переконаний, що Церква не повинна вважати розділення священиків на таких, які вибирають безшлюбне життя, і таких, хто вибирає життя у шлюбі, чимось позитивним.

— *Отже, Ви не думаєте, що у Католицькій Церкві коли-небудь з'являться одружені священики?*

— Принаймні не найближчим часом. Чесно кажучи, ми вже маємо одружених священиків; вони перейшли до нас із англіканської Церкви, а також з різних протестантських громад. Отже, у виняткових випадках це не виключено, але йдеться про дійсно виняткові ситуації. І думаю, що такі виняткові ситуації матимуть місце і в майбутньому.

— Чи цілібат не мав би зникнути вже хоч би тому, що інакше Церква більше не матиме священиків?

— Не думаю, що цей аргумент — адекватний. Питання виховання священиків включає багато аспектів. Воно пов'язане насамперед із кількістю дітей. Якщо сьогодні на дві сім'ї припадають в середньому три дитини, то питання про потенційних священиків виглядає зовсім інакше, ніж тоді, коли сім'ї були значно більшими. І в сім'ях ставлення до священства нині також проявляється абсолютно не так, як колись. Сьогодні головні перешкоди, якщо говорити про покликання до священства, постають з боку батьків. Вони мають цілком інші сподівання щодо своїх дітей. Це — перше.

Друге — це те, що кількість активних християн, а звідси, звичайно, і вибіркова група, стала значно меншою. У процентному відношенні до кількості дітей та вірних Католицької Церкви наймолодше покоління священиків, напевно, аж ніяк не зменшилося. Відповідно, цю пропорцію треба враховувати.

Отже, головне питання — чи є віруючі? І щойно тоді виникає друге: чи серед них є потенційні священики?

ХІІ. КОНТРАЦЕПЦІЯ

— Пане кардинал, багато віруючих не розуміють ставлення Церкви до контрацепції. Чи Ви розумієте, що вони цього не розуміють?

— Так, це дуже легко зрозуміти, тому що це справді складно. У скрутній ситуації, в якій нині опинився світ, коли кількість дітей не може бути

надто великою, з огляду на теперішні умови життя, зважаючи на всі інші обставини, це дуже легко зрозуміти. І в цьому питанні потрібно менше зважати на казуїстику окремого випадку, а більше — на великі наміри Церкви.

Гадаю, що тут мала б іти мова про три фундаментальні рішення. Перше — зайняти принципово позитивне ставлення до дитини. Адже в цій сфері сталася дивна зміна. Тоді як до ХІХ століття суспільство вважало дітей благословенням, то сьогодні воно ставиться до них майже як до загрози. Діти, мовляв, відбирають у нас шанси в майбутньому, загрожують нашому власному життєвому простору, і так далі. І перший намір Церкви — знову повернутися щодо цього до первісних, істинних поглядів, до усвідомлення, що дитина, нова людина, насправді є благословенням. Що ми, даючи життя, самі це життя отримуємо; і що таке до певної міри самозречення, коли людина виходить за межі себе і приймає благословення творіння, є для неї в принципі найбільшим благом.

По-друге, сьогодні ми постаємо перед абсолютно невідомим колись розмежуванням сексуальності та фактом народження дитини; але нашим обов'язком є і надалі безнастанно пам'ятати про внутрішню взаємопов'язаність між цими двома речами.

— Тим часом, здається, саме з вуст представників покоління-68, які через це пройшли, звучать подиву гідні заяви. "З появою протизаплідних таблеток, — стверджує, наприклад, Райнер Лангтанс, який раніше у своїх спільнотах констатував "оргазмну сексуальність", — сексуальність відділено від духовної сфери, і в такий спосіб люди опинилися у тупику". Автор нарікає на те, що зараз більше "немає дарування, немає віддавання". "Вершиною сексуальності, — каже він нині, — є батьківство".

Райнер Лангганс називає батьківство "співпрацею з Божественним Задумом".

— Тепер дві ці реалії повністю розмежовані. У відомому фантастичному романі Олдоса Хакслі "Предивний новий світ" ми бачимо надзвичайно обґрунтовану і до кінця висвітлену в її людському трагізмі візію майбутнього світу, в якому сексуальність повністю відокремлена від народження дитини. Відповідно до запроваджених стандартів, дітей тут планують і вирощують у лабораторіях. Звичайно, це певною мірою карикатура на дійсність, але, як і всі карикатури, вона багато про що говорить, а саме: дитина в майбутньому стане чимось, що підлягає плануванню і виготовленню; вона, так би мовити, повністю підпорядковуватиметься контролю розуму і волі людини. Але тим самим людина сама себе руйнує. Діти стають виробленим продуктом, їх наперед позбавляють їхнього власного життєвого проекту. А сексуальність відтепер можна змінювати. Безумовно, при цьому втрачається зв'язок між чоловіком і жінкою; адже такі тенденції помітні вже зараз.

Отже, у питанні контрацепції мова йде про дійсно фундаментальні рішення, і мета Церкви, котра їх пропонує, — зберегти людину вірною самій собі. Бо третє рішення, яке з цього випливає, полягає в тому, що великі моральні проблеми не можна розв'язувати суто технічно, за допомогою якихось механічних маніпуляцій, а лише моральним шляхом, через спосіб життя. Мені здається, що це (і в даному разі — навіть незалежно від питання контрацепції) і є однією з наших найбільших небезпек. За допомогою техніки і технологій ми хочемо отримати владу навіть над самою людськістю, забуваючи при цьому, що існують споконвічні людські проблеми, для розв'язання яких необхідні певний спосіб життя

і прийняття відповідних життєвих рішень. На мою думку, у питанні запобігання зачаттю треба вбачати насамперед найважливіші й основоположні рішення, за посередництвом яких Церква веде боротьбу за людину. І наполягати саме на цих рішеннях — основна суть церковних аргументів, які, напевно, у своїй формулюваннях бувають не завжди вдалі, але вони актуалізують найбільш величні напрямки людського існування.

— *Залишається ще таке питання: чи, наприклад, подружній парі, в якій вже є багато дітей, можна закинути те, що їм бракує позитивного ставлення до дітей?*

— Ні, звичайно. І таких закидів не повинно бути.

— *Але чи ці люди не мали би все ж таки усвідомлювати, що живуть у своєрідному гріху, якщо вони...*

— На мою думку, такі питання потрібно обговорювати з духовним наставником, зі священником; про них не можна говорити настільки абстрактно.

XIII. АБОРТИ

— *Церква, як стверджує папа, і надалі рішуче виступатиме проти всіх заходів, які так чи інакше підтримують аборти, стерилізацію і контрацепцію. Такі вчинки ображають гідність людини як істоти, створеної за Божою подобою, і в такий спосіб підгривають основи суспільства. Мова йде про захист життя в принципі. Але, з іншого боку, скажіть, чому в такому разі Церква і далі "не виключає" карі смерті як "права держави" (так сформульовано в катехизмі)?*

— Якщо ми говоримо про закон, то кара смерті є присудом людині, яка винна в найтяжчих злочинах і є небезпечною для суспільного ладу; тобто підкреслюю: ця людина — винна. А у випадку аборт до смерті засуджується абсолютно невинна людська істота. І це дві зовсім різні речі, їх не можна порівнювати між собою.

Щоправда, деякі жінки ще не народжену дитину сприймають як нещадного ворога, який обмежує їхні можливості і руйнує їхнє життя, а значить, жінка здатна вбити цю свою дитину — власне як агресора. А це та сама точка зору, про яку ми вже вели мову: у нинішньому світі дитина більше не вважається творінням Бога, Його подобою; при цьому заперечується її власне право на життя, принаймні поки це ненароджена дитина; вона трактується як ворог або як зайва річ, якою можна розпоряджатися. Гадаю, що тут ми мусимо займатися просвітницькою діяльністю, щоб у суспільній свідомості назавжди відклалося те, що зачата дитина є людиною, індивідумом. Що це відмінна від матері — хоча дитя й потребує захисту, тепла материнського тіла — цілком окрема особа, що це — вже людина. І я впевнений, що, відмовившись від фундаментального принципу, що кожна людина перебуває під опікою Бога, що її життя не має залежати від нашої сваволі, ми насправді відмовимося від усього, що лежить в основі прав людини.

— Але чи можна сказати, що людина, яка, маючи в цьому дуже велику потребу, вирішує зробити аборт, — вбивця?

— Як саме розподіляється провина серед окремих осіб — це питання, яке в жодному разі не можна вирішувати абстрактно. Але цей вчинок сам по собі (хто б не призвів до такого становища, адже

це може бути зроблено і внаслідок тиску з боку мужчини) за своєю суттю залишається наступним: щоби виправити конфліктну ситуацію, вбивається людина. В дійсності аборт ніколи цю конфліктну ситуації не виправить. Від психологів нам також відомо, як сильно це закарбовується в душі матері, котра знає, що в ній була зачата людина, і тепер це була б її дитина — напевно, її гордість. Звичайно, суспільство повинно сприяти тому, щоб існували інші можливості виходу з ситуації, щоб зникнув тиск на майбутніх матерів, щоби пробуджувалася нова любов до дітей.

XIV. ОДРУЖЕННЯ РОЗЛУЧЕНИХ

— *Відлучення від Церкви членів подружжя, які, будучи розлученими, живуть у новому, не визнаному Церквою шлюбі, сьогодні, мабуть, можливе лише серед особливо ревних католиків. Таке відлучення здається несправедливим, принизливим і, врешті-решт, нехристиянським. Ви самі в 1972 році казали наступне: "Подружжя є святим Таїнством... це не означає, що Церква відштовхує чи не приймає до себе тих людей, які визнають це вчення і цей життєвий принцип, але перебувають у надзвичайній ситуації, в якій їм особливо потрібне цілковите сопричастя з тілом Господнім..."*

— Насамперед я повинен суто юридично уточнити, що такі члени подружжя формально не є відлученими від Церкви. Відлучення — це ціла низка церковних заходів, обмеження в участі життя Церкви. І таке церковне покарання до них не застосовується. Зате їх стосується, так би мовити, найголовніша складова, так би мовити, ядро, і це негайно

впадає у вічі: вони не допускаються до Причастя. Але, як уже сказано, канонічно вони не відлучені. Вони все ж таки залишаються членами Церкви, проте з огляду на конкретну життєву ситуацію вони не можуть причащатися. Безсумнівно, в нашому світі, де частка розірваних шлюбів стає дедалі більшою, це великий тягар.

Гадаю, що цей тягар легше знести тоді, коли — в першу чергу — помітно, що є й інші люди, які не мають права причащатися. Проблема набула драматизму, власне кажучи, через те, що Причастя одночасно є і соціальним обрядом; відповідно, якщо хтось не причащається, то він немовби справді несе на собі тавро ганьби. Якщо знову виявиться, що багато людей говорять собі: "У мене дещо лежить на совісті; я не можу жити так, як зараз"; і якщо, за словами святого Павла, завдяки цьому знову буде привернуто увагу до Тіла Христового, це відразу виглядатиме цілком інакше. Це — умова. Ще одна річ: вони повинні відчувати, що все ж таки прийняті Церквою, що Церква страждає разом із ними.

— *Звучить ніби благі наміри...*

— Звичайно, це мусить проявлятися й у житті громади. І навпаки, той, хто приймає цю відмову, теж чинить добру справу для Церкви та людства — складаючи, так би мовити, свідчення виключності подружжя. Крім того, на мою думку, в такий спосіб визнається, що страждання й відмова від Причастя можуть бути позитивними, і що ми повинні знову почати правильно до цього ставитися. І, нарешті, ми знову повинні усвідомити: брати плідну участь у літургії можна завжди, і навіть не причащаючись. Отже, ця справа залишається нелегкою, але мені здається, що коли відносно деяких чинників буде внесено ясність, зносити таку відмову буде легше.

— *Все ж таки священник проказує слова: "Блаженні запрошені на трапезу Господню". Отже, всі інші мають почувати себе нещасливими.*

— На жаль, воно трохи нечітко сформульовано з огляду на недосконалість перекладу. Сказане не стосується Євхаристії як такої. Адже це цитата з Одкровення; вона стосується запрошення на останню весільну трапезу, і ця трапеза зображається як Євхаристія. Значить, той, хто не може причащатися саме зараз, не повинен через це виключатися з вічно триваючої весільної трапези. Мова йде, фактично, про безнастанний іспит сумніння; і я весь час думаю над тим, щоб колись бути готовим приступити до цієї вічної трапези. Навіть того, хто зараз не може причащатися, цей заклик заохочує, як і всіх інших, роздумувати на своєму шляху над тим, що він колись також братиме участь у вічній весільній трапезі. І, напевно, оскільки ця людина страждала, її можуть прийняти у коло покликаних до трапези навіть швидше, ніж інших.

— *Чи це питання дискутується, чи воно вже раз і назавжди вирішене й усталене?*

— В принципі — вирішене, але, безумовно, завжди можуть поставати окремі питання по суті. Наприклад, у майбутньому може мати місце позасудове рішення про те, що перше подружжя було нечинним. Відповідно, мабуть, це може бути встановлено і досвідченим душпастирем на місці. Такі канонічні рішення, здатні спростити ситуацію, не виключені. Але той принцип, що подружжя — нерозривне, а людина, яка відмовилася від чинного подружжя свого життя, від святого Таїнства, і вступила в інше подружжя, не може причащатися, — цей принцип сам по собі вважається дійсно остаточним.

— Знову й знову говориться про те, що саме Церква повинна зі своєї традиції зберегти, а від чого їй варто у даному разі відмовитися. Як це питання вирішується? Існує список на дві колонки? Справа — те, що постійно буде чинним, а зліва — те, що підлягає оновленню?

— Ну, звичайно, все не так просто. Але традиція в різний час наголошує на різних речах. Раніше в богослов'ї говорилося про міру певності, й тоді це було не так заплутано. Багато хто вважає, що нам варто знову до цього повернутися. Адже поняття "ієрархія істин" означає, що не все має однакову вагу; тобто що існують так звані підвалини, основи, великі соборні постанови, положення "Вірую", директиви, які встановлюють життя Церкви, визначають її внутрішню ідентичність. Далі є відгалуження, пов'язані з головними принципами. Вони є складовими цілого дерева, але не всі вони настільки ж вагомі. Ідентичність Церкви має виразні розпізнавальні знаки; вона не непорушна, а жива; при цьому, розвиваючись, Церква залишається вірною сама собі.

XV. ПОСТАВЛЕННЯ В СВЯЩЕНИКИ ЖІНОК

— На ще одне питання, а саме: про висвячування жінок, "непомилне вчення" також відповідає абсолютним запереченням. Це було ще раз підтверджено восени 1995 року. "Ми не маємо права це змінювати", — сказано в заяві. Отже, знову ж таки, сформульовано важливий історичний аргумент. Але нове повинно скасовувати освячене ста-

ре, бо інакше ніколи не було б Павла, чи не так? Адже Павло діяв по-новому? Питання: в який момент дозволяється покінчити з якимось правилом? І як треба ставитися до нового? Хіба не може бути обмеження історії за рахунок ідолопоклонства, що не узгоджується з християнською свободою?

— Гадаю, тут треба дещо уточнити. По-перше, те, що святий Павло діяв по-новому від імені Христа, а не від свого імені. І він дуже чітко сказав, що неправильно чинить той, хто, з одного боку, визнає істинним старозавітне Об'явлення, а з іншого — самовільно щось змінює. Нове може приходити, тому що нове встановив Бог у Христі. І, будучи служителем цього нового, Павло знав, що не він це винайшов, що це випливає з самої новизни Ісуса Христа, з того, що сам Христос є новиною. Ця новизна, зі свого боку, певним чином детермінована; і тут Павло був дуже суворий. Якщо, наприклад, згадати його розповідь про Тайну Вечерю, — він чітко каже: "Я сам прийняв те, що передаю вам", тобто Павло виразно заявляє про свою вірність тому, що Христос вчинив останньої ночі. А якщо згадати розповідь про воскресіння, то там він знову каже: "Це я прийняв, і я сам Його зустрів". І ми всі так учимо; а хто чинить не так, той віддаляється від Христа. Отож Павло дуже чітко вирізняє те нове, яке походить від Христа, і зв'язок із Ним — як єдину підставу для легітимації нового. Це — перше.

Друге — це те, що, дійсно, у всіх сферах, не визначених Христом і апостольською традицією, постійно (і сьогодні також) стаються зміни. При цьому неодмінно постають питання стосовно того, чи вони походять від Господа, чи ні. І по чому це пізнати? Відповідь, підтверджена папою, яку ми, Конгрегація у справах віровчення, дали у зв'язку з висвячуванням жінок, не означає, що папа встано-

вив непомилну догму. Папа радше підтвердив, що Церква, єпископи всіх земель і часів завжди вчили саме цьому — і цього дотримувалися. Другий Ватиканський Собор каже: якщо єпископи протягом дуже тривалого проміжку часу чогось одностайно вчать (і так чинять) — значить, те, чого вони вчать, — непомилне і виражає положення, яке встановили не вони самі. На цьому висновку Собору базується його ухвала (Догматична конституція про Церкву, п. 25). Отже, йдеться не про встановлений папою акт; обов'язковість визначається послідовністю традиції. І така послідовність традиції є справді важливою. Тоді як зрозумілою вона не була ніколи. Жінки-священники відомі античним релігіям, вони були і в гностичних рухах. Один італійський дослідник нещодавно встановив, що в Південній Італії в V-VI століттях різні спільноти призначали жінок-священників, але єпископи й папа виступали проти цього і негайно вживали заходів. Тобто традиція виникала не у зв'язку з навколишнім світом, а зсередини християнства.

Але зараз я хотів би доповнити сказане ще одними відомостями, на мій погляд, дуже цікавими. Це висновки, зроблені у зв'язку з цією справою однією з найвідоміших католицьких феміністок, Елізабет Шюслер-Фйоренци. Вона німкеня, екзегет, вивчала екзегезу в Мюнстері, там же вийшла заміж за італо-американця з Флоренції, і тепер викладає в Америці. Спочатку вона теж брала активну участь у боротьбі за поставлення у священники жінок, але тепер вважає, що це було неправильно. Досвід жінок-священників в англіканській Церкві привів її до переконання: висвячування жінок — не розв'язок; це зовсім не те, чого вони прагнуть. І вона навіть пояснює чому: бо ординація є субординацією — упорядкованістю і підпорядкованістю, а

саме цього вони не хочуть. І цей її висновок дуже точний.

"Вступити в чин" означає обов'язково вступити у відносини упорядкованості й підпорядкованості. Але у своєму русі за звільнення, як стверджує пані Шюслер-Фйоренца, жінки хочуть не "вступати в чин", у відносини підпорядкування", а якраз повністю подолати це явище. "Тому наша боротьба, — каже вона, — повинна бути спрямована не на поставлення жінок у священники, бо це якраз зовсім не те, що треба; вона має бути спрямована на те, щоб ієрархія взагалі зникла, щоб Церква стала суспільством рівних осіб, і щоби в Церкві існувало лише "змінне керівництво". Виходячи з внутрішніх причин, через які відбувалася боротьба за висвячування жінок, оскільки насправді йдеться про домагання їхньої співучасті у владі та звільнення від підпорядкування, вона зрозуміла це правильно. Але тоді треба визнати, що за всім цим стоять зовсім інші питання: "Що таке священство?"; "Чим є Святе Таїнство?"; "Чи в Церкві повинно бути лише змінне керівництво — і тоді ніхто не матиме (бо не буде дозволено) тривалого доступу до "влади"?". Я впевнений, що, очевидно, ця дискусія найближчим часом змінюватиметься саме у цьому напрямку.

— *Усі ці питання, яких ми торкнулися, постійно перетасовуються, то з більшим, то з меншим відгуком з боку громадськості. А як Ви оцінюєте таке явище, як церковний рух у Німеччині?*

— Я про це вже дещо сказав, коли ми говорили про становище Церкви в Італії та інших країнах. Мені здається, що зауваження Меца в цілому дуже компетентні. Він, якщо я правильно собі пригадую, наголошує, що, власне кажучи, лікують лише симптоми, а найголовніше питання церковної кризи за-

лишається поза увагою. Щоправда, він описав його, мабуть, не зовсім влучним висловом — "криза Бога". Таким чином він точно окреслив головне у цій справі. Коли ми дещо раніше говорили про сучасний світоглядний консенсус, який протиставляється вірі, я описав його так: Бог вже не має значення, навіть якщо Він є. Але якщо жити саме так, то Церква стає клубом, який відтепер повинен шукати ерзаци для мети, змісту і сенсу життя. І тоді дражливим стає все, чого не можна пояснити без Бога. Далі Мец — знову ж таки, наскільки я пригадую, — вказує на те, що постулати церковного руху в цілому творилися в протестантських Церквах. Очевидно, що і їх також не оминула криза. Отже, напрошується питання (приблизно так він, здається, і сказав): навіщо нам копіювати протестантське християнство? Я цілком з ним згідний.

— Очевидно, тут виникло щось на кшталт західно-ліберального цивілізаційного християнства, своєрідної секуляризованої віри, котрій все однаково — і байдуже. Сформувалася культура, яка з суттю християнства, зокрема католицизму, дійсно вже майже не пов'язана, але вона виглядає дедалі привабливішою. Складається враження, ніби цій філософії, яку репрезентує насамперед Юджин Дрюерман, з боку Церкви, принаймні в теологічному аспекті, майже нічого не протиставлено.

— Хвиля Дрюермана, мабуть, знову іде на спад. Його концепція є, напевне, лише одним із різновидів тої тотальної культури секуляризованої віри, про яку ви щойно згадали. Здається, від релігії відмовлятися усе ж таки не хочуть, але вона має право не більше ніж на існування, тобто якщо вона, зі свого боку, не ставитиме вимог до людини. Отож є намагання позбавити релігію її таїнств та уникнути

тягаря віри. Різноманітні прояви цієї нової релігії, її світоглядних основ та її філософії нині широко об'єднані гаслами "ню-ейдж". Мета — нібито містичне єднання з божественними основами світу; на це спрямовані різноманітні техніки. Вважається, що це дає змогу сприйняти релігію в її щонайвищій формі — і водночас від початку до кінця залишатися при своєму науковому світогляді. Такому світогляду християнська віра здається надто складною; поза сумнівом, вона становить для нього проблему. Але, слава Богу, саме в нашому столітті не бракувало великих християнських мислителів та взірців християнського життя. У них християнська віра стає до кінця проявленою і веде до найвищого втілення людяності. Тому якраз серед молодого покоління маємо нові поривання до докорінно християнського життя, хоча це і не може стати масовим рухом.

— "Канонічну критику", яку ми дотепер розглядали, вочевидь, не так уже й легко відмінити чи спростувати. А якщо так, то як же до цього ставитися? Хіба можна не звертати уваги на всі ці питання? Чи вони хоч коли-небудь зникнуть?

— В усякому разі, вони втратять свою актуальність тоді, коли Церкву перестануть вважати кінцевою метою, самоціллю або простором здобуття влади; коли сильна віра знову стане переконливою мотивацією на те, щоби жити в цілібаті; коли ціллю християнства знову вважатимуть вічне життя, а не комфортне існування у якійсь спільноті, бо це теж дозволяє долучитися до влади. Я переконаний, що ці питання коли-небудь, внаслідок духовних змін, втратять свою актуальність — настільки ж раптово, як і постали. Адже вони, зрештою, не є істинними питаннями людини.

НА ПОРОЗІ НОВОГО ЧАСУ

І. ДВІ ТИСЯЧІ РОКІВ ІСТОРІЇ СПАСІННЯ – І БЕЗВИХІДЬ?

— Ось уже дві тисячі років проповідується спасення вчення, і дві тисячі років існує Церква, яка після приходу Христа виступає за нову людськість, за мир, за справедливість і любов до ближнього. Проте саме наприкінці другого тисячоліття після Христа успіхи здаються такими мізерними, як ніколи раніше. Американський письменник Луїс Беглі навіть називає XX століття "сатанинським реквіємом". Це, мовляв, пекло смерті та потрясінь, звірств та насильства, тобто це — жахіття.

У XX столітті було вбито найбільшу кількість людей — за всю історію. На цей час припадає Голокост і винахід атомної бомби. Дехто сподівався, що після Другої світової війни розпочнеться мирна епоха. Думали, що Голокост навчив, до чого може призвести расизм. Але після 1945 року настав період, коли кількість воєн, які велися, була більшою, ніж за весь попередній час. У 90-х роках ми пережили війну в Європі, й тоді ж у світі — посилення голоду, репресій, расизму, кримінальних злочинів, панування зла. Звичайно, наприкінці тисячоліття можна засвідчити і значні позитивні зміни: пагіння державної тиранії в колишніх комуністичних країнах та "залізної завіси" в Центральній Європі,

готовність до переговорів у кризових регіонах, зближення на Близькому Сході.

При осмисленні діянь Бога та діянь людей у світі багато хто постає перед неабиякими сумнівами. Чи світ справді врятований? Чи період, який настав після Христа, усе ще можна називати часом спасіння?

— Це ціла низка зауважень і запитань. Основне запитання, звичайно, — чи дійсно християнство принесло спасіння, чи воно все ж таки не дало ніяких плодів? І чи християнство не втратило останнім часом своєї сили?

Гадаю, насамперед варто сказати, що спасіння, яке походить від Бога, не є кількісною величиною. У царині технічних знань людство може досягати хай не досконалості, та все ж послідовного зростання. Це зростання можна виміряти кількісно, можна встановити, чи воно стало більшим, чи його поменшало. А в сфері людської доброти такого кількісного прогресу бути не може, бо кожна людина — нова, і з приходом кожної людини історія ніби розпочинається наново.

Дуже важливо розуміти цю різницю. Доброта людини, так би мовити, не піддається вимірюванню. Отже, не можна виходити з того, що християнство, яке в нульовому році почалося, як проросле гірчичне зерно, врешті повинно стати величезним деревом, а значить, кожен мусив би бачити, як воно століття за століттям ставало дедалі кращим. Воно раз у раз може розквітати чи занепадати, бо спасіння завжди довірене свободі людини, і Бог ніколи не хоче позбавляти її цієї свободи.

— *Просвітництво розвинуло думку про те, що процес цивілізації, по суті, завжди і обов'язково повинен вести людство до істинного, прекрасного*

й доброго, а тому варварські діяння в майбутньому нібито вже немислимі.

— Але саме в цьому і полягає особлива природа спасіння: воно завжди пов'язане зі свободою. Тому спасіння не просто об'явлене, нав'язане ззовні чи усталене завдяки непорушним схемам; воно міститься в крихкій посудині людської свободи. І якщо притримуватися думки, ніби людське єство досягло свого найвищого щабля, то потрібно враховувати і те, що вся ця конструкція може знову розпастися і розламатися. Це, на мою думку, якраз той діалог, що його вів Ісус перед лицем своїх спокус: чи спасіння повинно бути жорсткою світською схемою, щоби його можна було вирахувати (як-от, наприклад: коли всі отримають хліб, голоду більше не буде)? Чи спасіння — це щось зовсім інше? Адже воно пов'язане зі свободою; не нав'язане людині якимись схемами, а постійно залежить від її свободи — і нею ж таки, принаймні до певної міри, може бути зруйноване.

Ми повинні бачити також і те, що християнство постійно пробуджувало великі сили любові. Це добре видно, якщо зважити на те, що увійшло в історію завдяки християнству. Гете сказав: настала повага до притаманного людині. Справді, допіру завдяки християнству з'явилася організована опіка над недужими, немічними, виникла ціла організація милосердя; зросла повага до кожної людини, до представників різних соціальних станів. Цікаво, що вже імператор Константин, визнавши християнське віровчення, у першу чергу відчув себе зобов'язаним законодавчо запровадити для всіх неділю; а ще він докладав зусиль, щоб раби отримали деякі права.

Або згадаймо, наприклад, Атанасія — великого александрійського єпископа четвертого століття. Він навіть із власного досвіду описує, як повсюдно

племена взаємно ворогували з ножами в руках, поки християни не спонукали їх до хоч якогось примирення. Але це все поставало не саме по собі, а через структури політичної держави. І, як ми сьогодні бачимо, все це може знов зруйнуватися.

Коли людина відмовляється від віри, жахіття поганства повертаються з іще більшим розмахом. Я переконаний, що це очевидно: Бог, так би мовити, набагато делікатніше втручався в історію, ніж нам би того хотілося. Але водночас це Його відповідь на свободу. І якщо ми бажаємо свободи і схвалюємо те, що Бог ставиться до неї з повагою, ми повинні вчитися шанувати і любити Його делікатність.

— *Християнство ще ніколи не було настільки поширеним, як сьогодні. Але з його поширенням автоматичне спасіння світу не настає...*

— Справді, кількісне поширення християнства, котре вимірюється числом тих, хто сповідує це віровчення, не передбачає автоматичного покращання світу, і насамперед тому, що не всі ті, котрі називають себе християнами, дійсно ними є. Християнство впливає на формування світу лише непрямо — за посередництвом людей, через їхню свободу. І воно не передбачає встановлення нової політичної та соціальної системи, яка виключала б нещастя.

— *Яке значення в контексті спасіння або ж загибелі має існування зла?*

— Зло захоплює владу шляхом приневолення свободи людини, створюючи при цьому власні структури. Бо те, що структури зла існують, — очевидно. Вони чинять тиск на людину; вони можуть заблокувати її свободу, зводячи мур поміж світом і Богом. Бог у Христі переміг зло не в тому сенсі, що воно більше не спроможне бути спокусою для

людини з її свободою; Бог подав нам свою руку, щоби провадити нас, ні до чого не примушуючи.

— *Інакше кажучи, у Бога надто мало влади над цим світом?*

— В усякому разі, Він не хоче застосовувати силу так, як ми собі це уявляємо. Звичайно, це якраз те запитання, що його поставив би і я, як Ви це сформулювали на самому початку: чому Бог залишається настільки безсилим? Чому Він панує лише так на диво слабо, власне як розіп'ятий, як той, хто ніби й сам зазнав поразки? Але, очевидно, такий спосіб впливати вибрав сам Бог. Це Божий спосіб управляти світом. А інший спосіб — нав'язування своєї волі шляхом примусу й насильства — вочевидь, становить цілком інший стиль керування, не від Бога.

— *Повернімося ще раз до першого питання: чи стан цього світу, окреслений словосполученням "сатанинський реквієм" XX століття, не мав би нас вжахнути?*

— Як християни ми знаємо, що світ, попри все, залишається в Божих руках. Навіть коли людина звільняє себе від Бога і прямує до загибелі. Наприкінці тривання світу Він усе розпочне заново. Але ми, вірячи в Бога і довіряючи Йому, чинимо так, щоб людина від Нього не відмежовувалася, не опинялася в ізоляції; щоби, наскільки це в наших силах, світ і людина могли розпочати жити наново, як Його творіння.

Проте не виключений і песимістичний діагноз. Якраз відсутність Бога — а Мец вражаюче говорить про "кризу Бога" — може стати настільки сильною, що людина увійде у моральний ступор, в заціпеніння — і тоді на нас чекатимуть руйнування, апокаліпсис, кінець. Ми мусимо рахуватися і з такою імовір-

ністю. Отож апокаліпсичний діагноз не виключений, але й тоді буде істинним твердження, що Бог оберігає людей, які прагнуть Його знайти; любов усе ж таки сильніша від ненависті.

— *"Наприкінці Другого тисячоліття, — каже Іван Павло II, — Церква знову стала Церквою мучеників". Ви, пане кардинале, також зробили подібний висновок: "Якщо ми не зуміємо віднайти нашу християнську ідентичність, то не витримаємо цього періоду".*

— Церква теж набуватиме інших форм, ми про це вже говорили. Вона буде виділятися на тлі суспільства, стане меншою, житиме малими живими спільнотами людей справді переконаних, віруючих і активних. Але якраз тому Церква, висловлюючись словами з Біблії, знову стане "сіллю Землі". У цих змінах залишатиметься стала величина — те, що людина у своїй найважливішій суті обов'язково вціліє, — і ця константа знову буде важливою; відтак сили, спрямовані на її збереження, котрі зможуть підтримувати людину власне як людину, стануть ще необхіднішими.

Тому Церкві, з одного боку, потрібно більше гнучкості, щоб відчувати зміни суспільного становища та порядків — і щоби пропонувати розв'язання проблем. З іншого боку, ще сильніше Церква потребує віри, щоби зберегти те, що людину робить людиною; те, що дозволяє людині жити, зберігає її гідність. Вона повинна цього притримуватися — і відкривати це Богові, бо лише звідти, згори, в цей світ може прийти сила миру і злагоди.

— *Сьогодні багато хто вважає, нібито Церква протягом багатьох століть не раз чинила речі, які неможливо якось узгодити з Об'явленням. В якості прикладу "грішних папін" упродовж двотисяч-*

літньої історії християнства папа назвав нетерпимість в ім'я релігії та співучасть у злочинах проти прав людини. Тепер Церква дедалі частіше говорить про свої помилки стосовно євреїв та жінок. Але досі такі зізнання Церкви трактувалися радше як послаблення власного авторитету. Чи не потрібно і в самій Церкві вести мову про історичні помилки — з іще більшою відкритістю?

— Впевнений, що чесність завжди важлива — саме для того, щоб ми могли краще усвідомити, чим є Церква, і чим вона не є. У цьому сенсі нове протверезіння (якщо можна так висловитися), яке не приховує темних сторін церковної історії, дуже важливе, тому що воно свідчить про міру правдивості та є кроком до виправлення. І якщо християнство характеризують покаєння, аналіз, пізнання себе і визнання власної провини (адже лише у такий спосіб я перестаю кривити душею перед самим собою та можу бути праведним), то здатність до такого аналізу, пізнання та визнання своєї провини характеризує й цілу Церкву. Нам справді необхідний "покаянний псалом" Церкви; треба, щоб вона була щирою і відвертою перед Богом і людьми.

Але, на мою думку, важливо бачити також і те, що, незважаючи на всі ці помилки Церкви, незважаючи на деякі хворобливі прояви, завжди проповідувалося Слово Боже і поширювалося Таїнство, адже діяли сили спасіння, які ставали на заваді злу. І в цьому проявляється могутність Бога, яка саме тоді, коли християнство починає перегорати і перетворюється на цілковитий попіл, і коли трут на вигляд уже погас, пробуджує нові поривання. Згадаймо насамперед X століття — час, коли папство занепало, а значить, можна було подумати, ніби і християнство у Римі майже зникло. Але якраз тоді ж наново розквітло монашество — і віра стала більш

динамічною. Отже, занепад християнства всередині Церкви може свідчити про те, що хоч воно ще присутнє формально, але в дійсності ним уже не живуть. З іншого боку, має місце внутрішня динаміка присутності Христа, яка несподівано — знов і знов — дає імпульс до оновлення.

— *Тягар історії, який тисне на Церкву, є все ж таки доволі значним. З нагоди 500-річного ювілею відкриття Америки Колумбом, наприклад, вибухнули такі сильні емоції, спрямовані проти діяльності християнських місіонерів, що можна було подумати, ніби ці речі відбувалися щойно вчора.*

— Це, звичайно, дуже загальна оцінка, що живиться не історичною правдою, а пристрастями поточного моменту. Я не хочу спростовувати нашу вину, тим більше, що вона — велика. Але саме в цьому контексті здійснено нові, інтенсивні історичні дослідження, які доводять, що віра й Церква виступали одночасно і як сила, котра захищала від брутального топтання культур і людей, адже першовідкривачі були опановані манією загарбання, володіння. Павло III та його наступники заступалися за права місцевих жителів і навіть видавали відповідні декрети. Іспанські королі, а особливо Карл V, видавали закони, які переважно не могли бути застосовані, але робили честь іспанському королівству, бо наголошували на правах аборигенів, які чітко визнавалися людьми, а відтак — носіями людських прав. У цей “золотий вік” в Іспанії іспанськими богословами та знавцями канонічного права народжено ідею про права людини. Пізніше її підхопили інші, але виникла вона була спершу в Іспанії.

Великі місіонерські рухи, францисканці, домініканці виявилися справжніми захисниками людей. Адже, окрім Бартоломе де лас Касаса, було чимало інших, безіменних. Нещодавно стало відомо про ще

один цікавий аспект з історії місіонерського руху. Перших францисканців, які перебували з місією у Мексиці, надихало богослов'я XIII століття, і вони проповідували дуже просту християнську віру, не наголошуючи на інституті Церкви; це християнство було дуже безпосереднім. Крім того, навряд чи могло б відбутися таке масове навернення у християнство (а саме це сталося в Мексиці), якби люди не відчували, що цю віру переповнює сила, яка обіцяє і дає визволення. У тому числі — визволення відносно попередніх культів. Адже Мексику вдалося завоювати лише тому, що, аби звільнитися від цього панування, з Іспанією об'єдналися пригноблені народи. А значить, усе відносно. І якби тоді не було оберігаючої та рятувальної сили, завдяки якій ще й до сьогодні у Центральній та Південній Америці збереглося досить багато індіанського населення, все відбувалося б зовсім інакше.

— *А чим пояснити, що минули століття, перш ніж реабілітували Галілея?*

— Мені здається, тут Церква схилилася до принципу банального застарівання справи — так би мовити, зсередини. Якогось особливого бажання займатися його реабілітацією не мав ніхто. Адже про Галілея згадали допіру в епоху Просвітництва — щоби показати конфлікт між наукою і Церквою. Цей випадок має своє власне історичне значення, але спочатку він аж ніяк не характеризувався таким електризуючим, майже міфологічним напруженням. Просвітництво спробувало, скориставшись постаттю Галілея, симптоматично продемонструвати, як Церква ставиться до науки. Тож випадок Галілея дедалі більше перетворювали на символ ворожого ставлення до науки, на свідчення застарілості, закостенілості Церкви. І щойно пізніше поволі пробудилося розуміння того, що це не просто факт із

минулого; це витає навколо, а тому мусить бути щораз чітко з'ясовано.

— Яким був би світ без Церкви, невідомо. І водночас важко не помітити, що християнська віра безнастанно впливала на світ, що вона зробила його вільним і розвинула; у тому числі — шляхом розвитку людських прав, мистецтва й науки, за посередництвом морального виховання. Уявити собі Європу без цього "запліднення" просто неможливо. Єврейський публіцист Франц Оппенгеймер наголошував: "Демократії виникли в юдейсько-християнському західному світі. Історія їхнього виникнення є найголовнішою передумовою нашого плюралістичного світу. І саме цій історії ми завдячуємо критеріями, на основі яких наші демократії до сьогодні можуть раз у раз випробовуватися, критикуватися і зазнавати коригування". Ви самі також колись вказували на те, що стабільність демократій має щось спільне зі стабільністю християнських цінностей.

— Зі словами Оппенгеймера я можу тільки погодитися. Нині ми вже знаємо, що демократичні моделі суспільства розвинулися з монаших статутів, причому тоді ці моделі запроваджувалися радами і голосуванням. Таким чином ідея рівноправності могла набути своєї політичної форми. Звичайно, ще раніше існувала грецька демократія, і визначальні імпульси походять від неї; але після краху грецьких "богів" цю традицію треба було переосмислити. Очевидним фактом є й те, що обидві перші демократії, американська й англійська, базуються на консенсусі цінностей, які випливають із християнського віровчення. Вони могли (і можуть) функціонувати лише за наявності принципової згоди відносно цих цінностей. Інакше вони б розчинилися або розпалися. І саме тому, говорячи про християнство,

можна підбити позитивний історичний підсумок, бо це саме воно започаткувало нове ставлення людини до себе самої, а також нову людяність. Антична грецька демократія ґрунтувалася на священній гарантії волі "богів". Християнська демократія Нового часу базується на священних цінностях, які гарантують віра та воля більшості, причому цій більшості не властива сваволя. Адже якраз те, що ви трохи вище говорили про завершення ХХ століття, свідчить, що зі зниканням християнства раптом знову прориваються архаїчні сили зла, які були вигнані, викорінені християнством. Із суто історичної точки зору можна стверджувати: демократії без релігійної, "священної" основи не існує.

— Про місію Церкви для світу англійський кардинал Ньюмен одного разу сказав таке: "Кінець світу затримується лише завдяки тому, що існуємо ми, християни, що по всьому світу поширена міжнародна мережа християнських спільнот. Стабільність світу пов'язана зі стабільністю Церкви. Коли Церква занеджує, світ висловлює нарікання заради самого себе".

— Напевно, це занадто гостро сформульовано, але, на мою думку, якраз історія найбільших атеїстичних диктатур нашого століття, націонал-соціалізму та комунізму, свідчить, що падіння Церкви, а також розпад і відсутність віри як формуючої сили втягують світ у справжню безодню. І якщо дохристиянське поганство ще мало якусь невинність, а зв'язок із "богами" в язичництві був втіленням працінностей, які обмежували зло, то тепер, коли противага злу руйнується, крах насправді виявиться набагато більшим.

З емпірично обґрунтованою впевненістю можна сказати: якби раптом людство було позбавлене моральної сили, якою є християнська віра, воно,

неначе корабель, який зіштовхнувся з айсбергом, захиталося б; і його життя опинилося б у страшний небезпеці.

II. КАТАРСИС – ЧАС ПЕРЕЛОМУ І ВИПРОБУВАННЯ НА МІЦНІСТЬ

— Наприкінці тисячоліття час біжить на-чебто скоріше. Здається, ось-ось доведеться перевертати клепсигру, і тоді піщинки у ній потечуть крізь отвір із максимальною швидкістю. Багато хто переконаний, що ми перебуваємо на вирішальній стадії формування нового глобального суспільства, котре відрізнятиметься від дотеперішніх настільки ж фундаментально, як світ після індустріальної революції відрізнявся від світу, який передував йому протягом тривалого аграрного періоду.

Соціологи називають цей період вододілом історії; течія ріки часу раптом робить різкий поворот, після чого залишаються актуальними лише декотрі з попередніх цінностей. Зараз, власне кажучи, немає дня сьогоднішнього, є тільки "вже-не-вчора" та "ще-не-завтра". Значить, ми мусимо готуватися до принципових змін?

— Принаймні я бачу це прискорення історії. Коли робляться деякі відкриття, історія ніби стрибає вперед. І коли я задумуюся над тим, як за останні 30 років змінився світ, мені здається, що я можу немовби торкнутися своїми руками цього прискорення історії та змін, які в ній відбуваються. Змінений світ уже входить у наше сьогодення, певною мірою він уже тут. Ми є свідками того, як цей про-

цес постійно продовжується, не маючи змоги прогнозувати його напрямки.

Дедалі помітнішими стають значні процеси інтеграції. Це, зокрема, об'єднання — європейське, ісламське, а також намагання за посередництва конференцій ООН створити щось на кшталт світової свідомості. Одночасно ми бачимо, як посилюється і зростає прагнення утвердження власної ідентичності. Уніфікація і розмежування — взаємозалежні. Парадоксально, але в умовах все більшої уніфікації розвивається і дедалі дужча взаємна роздратованість. Яких форм це набуватиме в майбутньому, зараз ніхто передбачити не в змозі. Я вважаю, що саме в такій ситуації — у світі, що швидко змінюється в абсолютно не прогнозованому руслі, ще більш важлива константа сутнісно людського.

— Шанси на виживання на нашій планеті зменшуються буквально на очах. Від середини 80-х років повсюдно зросли кількість і масштаби катастроф. Стає дедалі помітніше, що причиною багатьох катастроф є не природні катаклізми, а сама людина — чи то порушуючи баланс природних систем, чи втрачаючи контроль над своїми власними... У зв'язку з цим дехто вже починає говорити про кару Божу. Агже, можливо, це — якесь очищення, катарсис. Може, старе повинно спочатку дощенту розпастися, щоб з'явилося нове? Чи треба танцю на вулкані, всезагальної оргії, учти під час чуми, усього цього галасу і гармидеру наприкінці історії, цих переломних років в історії світу, щоб ми знову могли розпочати все наново? Може, чого доброго, саме в цьому і полягає функція апокаліпсису?

— Важко сказати. В усякому разі, ми повинні докладати зусиль, щоб давати людині можливість розпочинати все наново, і саме силами творення та спасіння. Ми мусимо пустити в хід навіть ті сили,

які сама людина привчає себе обмежувати. Бо їй важливість — очевидна. Треба, щоб людина не робила все, що спроможна робити, тому що тоді вона могла би знищити і себе, і світ; треба, щоб вона усвідомлювала, що знання передбачає виконання зобов'язань і стриманість. Треба, щоб вона визнавала неможливим для себе не лише неможливе фізично, а неможливе, визначене мораллю. Виховання людського роду, який зміг би протистояти спокусі плоду із забороненого дерева, — це, без сумніву, найважливіше.

Церква повинна докладати зусиль до виховання людини такою мірою, щоби та, так би мовити, доросла до себе самої, щоби, відповідно до своєї фізичної зрілості, вона могла стати зрілою також і морально. Причому ми знаємо, що це впливає не просто з моральності, а з глибинного зв'язку з живим Богом. Лише Він є справжнім джерелом енергії нашого буття, нашої моралі. Ми керуємося не просто своїм власним розрахунком: цього завжди замало.

— *Мабуть, уже справді неможливе зцілення зовні, а лише зсередини — через позаеогоїстичну свідомість. Чи мета біблійних застережень становно погіршення умов життя полягала не в тому, щоби повідомити, що на природу впливає наш духовний стан?*

— Так, на мій погляд, це очевидно: природі загрожує саме людина. І теперішнє забруднення навколишнього середовища є відображенням і наслідком забруднення внутрішнього, на яке ми звертаємо замало уваги. Я впевнений, що про це замало думають навіть екологічні рухи. Зі зрозумілою і справедливою пристрасністю вони енергійно виступають проти забруднення довкілля, а духовне самозабруднення людини продовжують вважати

одним із її прав. У цьому полягає деяка неадекватність. Ми хочемо усунути зовнішнє забруднення, незважаючи на забруднення духовне, незважаючи на притаманну людині здатність творити себе саму, без чого вона не здатна жити по-людськи, — і, надаючись до абсолютно викривленого поняття свободи, захищаємо людське свавілля.

Допоки ми дотримуватимемося цієї карикатури на свободу — права на внутрішнє духовне самознищення, доти триватиме її негативний вплив, спрямований назовні. Я гадаю, що це навернення необхідно здійснити. Не лише природа має свій порядок, власні форми існування, до яких ми повинні ставитися з повагою, якщо хочемо жити з нею та в ній. Людина у глибині свого єства є творінням — і влаштована як творіння. Вона не може самовільно чинити так, як їй хочеться. Щоб володіти енергією життя, вона повинна визнати себе творінням — і бути здатною спостерегти, що і вона мусить мати, так би мовити, внутрішню чистоту самою нею створеного буття, свою власну "духовну екологію". І якщо не збагнути, не осмислити серцевину, ядро цієї екологічної ідеї, то й сама ідея повністю знеціниться.

У Посланні до римлян про це дуже чітко сказано у 8 главі. Адам, тобто внутрішньо забруднена людина, поводить як із рабами, топче його; природа стогне під його ногами. І сьогодні ми чуємо стогін природи так, як ніколи раніше. Павло додає, що творіння чекає на синів Божих, і що воно зітхне із полегкістю тоді, коли з'являться люди, в яких буде проявлений Бог. Допіру тоді воно зможе перевести подих.

— *Вочевидь, нове потрясіння ще очікує нас попереду — як реакція на те, що ми не даємо ради з різноманітними і радикальними, чужорідними для світу змінами. Постає питання, чи християнство*

сьогодні усе ще здатне знаходити правильні відповіді на всі ці нові тенденції, виклики і сумніви.

— Звичайно, християнство мусило б знаходити застосування у зовсім новій площині, а це неможливо без зусиль, без боротьби, пізнання, терпеливості, без обміну досвідом. Проте ключові, основоположні християнські світоглядні позиції дійсно задають напрями розв'язань, які пізніше треба конкретизувати. Тому християнство означає постійну настанову мислити й жити. Воно не є рецептом, уже готовим до вживання; воно дає мені орієнтацію і дороговказ, промінь світла, ідучи за яким, я можу і далі бачити, діяти, пізнавати, отримувати відповіді. Знаючи насамперед, що людина створена за подобою Бога, знаючи основний порядок, явлений нам за посередництвом десяти заповідей, я отримую найголовніший орієнтир, який пізніше можу застосовувати при вирішенні проблем у нових сферах. І тут украй необхідна співпраця багатьох людей, їхні спільні пошуки, спрямовані на те, щоб застосовувати цей орієнтир найбільш правильно, якнайвідповідніше.

III. "НОВА ВЕСНА ЛЮДСЬКОЇ ДУМКИ" ТРЕТЬОГО ТИСЯЧОЛІТТЯ

— Наприкінці цього століття зазнали краху багато колись багатообіцяючих суспільних проєктів, як, наприклад, марксизм (Маркс: "Релігія — опіум для народу"), психоаналіз (Фрейд: "Релігія — невроз людства"), соціоетика, а також уявлення про те, нібито мораль може бути абсолютно авто-

номною. Крім того, додалися положення про необхідність реформування відносин між чоловічою та жіночою статтями, сучасні уявлення про виховання як модель антиавторитарності... Ви самі десять років тому наважилися на такий прогноз: "Нове вже надходить". Як Ви собі уявляєте це нове, як воно виглядає? Чи це означає, що вже віджила своє постмодерна культура, яку Ви свого часу назвали "культурою самовіддалення від первісного людського спогаду — спогаду про Бога"?

— Це сподівання якраз і виразилося в цьому моему реченні. Я хотів сказати, що проявляться внутрішні апорії, суперечності та, врешті, хибність таких теорій. І, значною мірою, так воно і є. Ми стаємо свідками деміфологізації багатьох ідеологій — наприклад, стосовно того, що суто економічне трактування світу, яке спробував дати Маркс, і яке спочатку видавалося таким логічним, неспростовним, а відтак і настільки захоплюючим, тим більше, що воно було пов'язане і з моральною етикою, просто не охоплює дійсності. Що людину це вчення описує недостатньо. Стало помітно, що релігія присутня в людині як прареалія. І те саме стосується всіх інших речей. Наприклад, антиавторитарне виховання не відповідає природі людини, тому що потреба в авторитеті належить до людської суті. Я сподіваюся (і я хотів би висловити це сподівання, бо я його обстоюю, як і раніше), що справа дійде немовби до самокритики ідеологій — за посередництвом історичного досвіду. Маю надію, що таким чином виникне нове осмислення, і в місці зустрічі самокритики ідеологій та історичного досвіду сформується новий погляд на християнство, і тоді його зможуть сприйняти по-новому, тому що, в умовах недоповноти правди, ці ідеї наново розкривають внутрішнє багатство християнськості.

Проте ми бачимо, і про це вже згадувалося вище, що крах і розпад не обов'язково стають причиною позитивних прагнень. У колишніх комуністичних країнах, наприклад, економічне й політичне становище і далі погіршується. І хоч намагання досягти комунізму не повторюються, однак немає і суттєвих поривань повернутися до християнських цінностей. Радше тривають всеохопне душевне виснаження і втома, бажання ні у що не заглиблюватися, поверховість, розчарування; посилюється безнадія. Отже, з простої відмови від попередніх ідеологій не обов'язково випливає відродження християнського; внаслідок цієї відмови не конче формуються великі живі, позитивні рухи. Виникає простір розчарованості, і це може призвести до подальших падінь, хоч Церква і пропонує можливість освоєння людьми потенціалу християнського віросповідання і здійснення самовідновлення. Але, як уже було сказано, це аж ніяк не є якоюсь категоричною умовою.

— Зараз ми можемо бачити, як суто наукова, раціонально-матеріалістична картина світу, така характерна для XX століття, все більше відживає своє і відходить у минуле. Чи людині третього тисячоліття знову доведеться вносити у своє життя міф? Можливо, міфи, які ще донедавна таврувалися як полуда, яка спотворює дійсність, знову застосовуватимуться, щоб люди спробували наново пізнати глибинну дійсність, глибші взаємозв'язки? Як це було, наприклад, в епоху Середньовіччя, коли людина жила у світі, повному символів. Нічого не існувало просто так, все мало своє значення. "Людина жила, опанована ілюзіями, — стверджує філософ історії Йоган Гейзінга, — і завдяки тому, що все було ілюзією, людина могла розуміти метафізичну дійсність".

— У кожному разі, зараз можна усюди спостерігати нові пошуки міфів, при цьому відбувається повернення навіть до дохристиянського, до старих міфологій, у яких сподіваються віднайти життєві моделі та первозданну енергію. Але тут багато романтики. Ніколи не можна просто повернути історію, просто ще раз викликати минуле, якщо когось не задовольняє сьогодення. У цьому бажанні оживити дохристиянські міфи, та ще й за умов втрати інтересу до християнства, яке декому видається надто раціональним і зужитим, можна розпізнати насамперед уникання вимогливості, притаманної християнству, прагнення отримувати від релігії якомога більше енергії та наснаги (і при цьому давати якомога менше від себе), спробу максимально відмовитися від будь-яких зобов'язань.

Я сказав би, що в цих міфах дійсно криється багато такого, що могло би стати нам у пригоді. Зокрема йдеться про бачення людством своєї правди і своїх життєвих шляхів. Але якщо вибираємо тільки ми самі, підлаштовуючи це бачення всього-на-всього до своїх власних бажань, воно не принесе нам жодної користі. Релігія — про це говорить навіть саме слово — не існує без зобов'язань. Якщо немає готовності взяти на себе зобов'язання, якщо немає підпорядкування себе істині, то врешті-решт усе залишиться тільки грою. Ви раніше говорили про гру в бісер. Новим пошукам загрожує тупцювання на місці, і тоді нові сили, які ми сподіваємося знайти, просто не з'являться. Це стане своєрідним витанням у хмарах, а витаючи в хмарах, неможливо подолати дійсно великі проблеми сучасного світу і вивести світовий потенціал на правильний шлях. Релігійне прагнення, бажання, щоби релігія знову стала потужною, є; є також і усвідомлення того, що нам це потрібно, що без релігії наше життя обмежене. Безперечно, це добре, але це ще надто сильно

пов'язане з самоутвердженням. А пізнання істини у смиренні, яке мене кличе і спонукає, в смиренні, яке я не вибираю собі сам, загалом відсутнє.

— А чи Ви можете собі уявити, що людство переживе зовсім нове просвітництво, і це просвітництво буде таким, що залучить позитивні, вільні сили, знову з'єднає кінці розірваного кола, знову привнесе вимір віри в життя та осмислення? Завдяки цьому, напевне, свідомість людей зцілилася б. Це мала б бути нова інтегрованість, яка не відрікалася б від Бога.

— Віруюча людина завжди надіється на те, що після періоду темряви і дезінтеграції має настати нове відродження. Але, як я вже зазначав, тільки шляхом поступу, завдяки руху вперед. Ми не можемо перенести себе у давніші періоди історії. Тому-то ви і кажете про нову цілісність, нове просвітництво, яке привідкрило б давнішу суть, віднайшло б новий сенс — і поєднало би попереднє з новітнім. Однак це сподівання, на мою думку, найближчим часом не сповниться. Зокрема тому, що ще надто великою є розірваність духовних сил. З одного боку, спостерігається зачарованість можливістю пізнати цю цілісність, а з іншого — страх розчаруватися в ній. Гадаю, що, швидше за все, спочатку на нас чекатиме тривалий період подальших ускладнень. Але Христос робитиме свою справу, так що завдяки цьому зведенню пізнання до окремих фрагментів, котре дедалі більше розкладатиме життя на його складові частини, стане видимою і явною цілісність і єдність людини, яка походить від Бога. І тоді, так би мовити, кінці кола знову зімкнуться. Треба постійно пробувати наблизитися до цього; але водночас сподівання, що це станеться вже невдовзі, я не маю.

— Однак Іван Павло II в 1995 році, в Нью-Йорку, у своїй промові перед представниками Організації Об'єднаних Націй, говорячи про підвалини нового світового ладу, казав і про нову надію для Третього тисячоліття. "Ми побачимо, — підкреслив папа, — що сльози цього століття зросили ґрунт для нової весни людського духу". Що малося на увазі під цією "новою весною"? Нова ідентичність людини?

— Це окрема тема. Папа справді висловив велику надію на те, що після тисячоліття розділення знову настане тисячоліття єднання. Це його таке бачення: перше християнське тисячоліття було тисячоліттям християнської єдності — були й поділи, як ми знаємо, але все ж таки існувала єдність між Сходом і Заходом, тоді як друге тисячоліття виявилось періодом великого розділення; нині ми, у великому спільному пориві, ще раз могли б віднайти оновлену єдність. І всі його (Івана Павла II. — *Рег.*) екуменічні зусилля залишаються у цій історично-філософській перспективі. Він переконаний, що Другий Ватиканський Собор — з його схваленням екуменізму та закликом до нього — і далі перебуває в історично-філософській динаміці.

Сплеск екуменізму на Другому Ватиканському Соборі, так би мовити, вже сам по собі є знаком наближення до нової єдності. Так, папа сповнений надії, що кожне з тисячоліть має свої характерні риси; що всі великі невдачі цього століття та його сльози, як він каже, наприкінці все ж таки зникнуть і перетворяться у новий початок. Єдність людства, єдність релігій, єдність християн потрібно віднаходити наново, щоби пізніше розпочалася справді нова, сприятливіша епоха.

Візії потрібні. Така візія надихає і закликає до руху в даному напрямку. Невтомність, з якою папа дійсно весь час перебуває у русі, пояснюється саме

силою його візії. І було б фатально, якби ми керувалися суто негативним розрахунком, якби нас не провадило бачення, яке несе у собі позитивний зміст, вказуючи нам напрямки та даючи відвагу для дій.

Звичайно, реалізація цієї візії — цілковито в руках Божих. На даний момент, як мені здається, до неї нам ще далеко.

IV. ГОЛОВНІ ЦЕРКОВНІ ТЕНДЕНЦІЇ: ЦЕРКВА, ДЕРЖАВА ТА СУСПІЛЬСТВО

— *Дев'ятнадцяте століття, шляхом відокремлення Церкви і держави, проголосило віру чимось суб'єктивним, тобто особистою справою кожного. Багато хто вважає, що процес секуляризації, який і далі прогресує, загрожуватиме вірі та Церкві. Але хіба те, що часи, коли держава нав'язувала релігію, вже позаду, не є врешті-решт новим шансом для Церкви і віри? "Суті Церкви відповідає, — так заявили одного разу Ви самі, — щоб вона була відокремлена від держави, і щоб її віра не нав'язувалася державою, а базувалася на вільно здобутому переконанні".*

— Ідея відокремлення держави і Церкви взагалі вперше з'явилася на світ саме завдяки християнству. До того поняття політичного устрою та релігії були фактично тотожними. В усіх культурах вважалося, що сама держава — священна, і що вона є найвищим захисником священного. Це стосувалося й старозавітної передісторії християнства. В Ізраїлі держава і культ спочатку перепліталися.

Щойно тоді, коли віра Ізраїля вийшла за межі народу і стала вірою багатьох народів, вона позбулася політичної ідентифікації і зробилася елементом, що стоїть понад політичними поділами та відмінностями. Якраз це і було визначальним пунктом конфронтації між християнством і Римською імперією. Держава цілковито толерувала "індивідуальні" релігії, однак лише за умови визнання ними культу самої держави, неодмінної сплати збору "богів неба" — під егідою Риму, а також визнання вищості державної релігії Риму як консолідуючого чинника для всіх "індивідуальних" релігій.

Християнство цього не сприйняло; воно позбавило державу характеру священності — й таким чином поставило під сумнів конструкт Римської імперії, і навіть античного світу в цілому. Тому це відокремлення в кінці кінців є прахристиянським заповітом — і водночас вирішальним фактором звільнення. Відтак сама держава стає не священною владою, а лише устроєм, ладом, що виявляє свої границі у вірі, яка молиться не державі, а Богу — своєму Панові й Судді. Якраз у цьому і полягала новизна. Далі це, звичайно, може по-різному проявлятися в тому чи іншому суспільному ладі. У цьому сенсі просвітницька тенденція розмежування держави і Церкви є абсолютно позитивною. А негативним є те, що наше сьогодення несе із собою зведення релігії до суб'єктивного. Таким чином відбувається абсолютизація держави, і дуже виразно це помітно в Гегеля.

З одного боку, християнство, в усякому разі спочатку, прагнуло бути не державною релігією, а релігією, відокремленою від держави. Воно було готове молитися за імператора, але не імператору. З іншого боку, воно завжди претендувало на те, щоби мати якнайбільший вплив у суспільстві, прагнуло бути

не суб'єктивним відчуттям ("Відчуття — це все", — каже Фауст), а істиною, яка проголошується привселюдно, встановлює суспільні критерії і певною мірою є обов'язковою для держави та сильних цього світу. Я вважаю, що в цьому сенсі сучасна тенденція несе з собою негативні аспекти, пов'язані зі зведенням до суб'єктивного, але позитивним у ній є шанс, якщо можна так сказати, на вільну Церкву у вільній державі. Вона вміщає шанси для більш живої, тому що глибшої та вільнішої віри, але при цьому вона мусить захищати себе від суб'єктивізації — і намагатися й надалі промовляти до суспільства в цілому.

— *П'єр Паоло Пазоліні вбачав шанс Церкви в руслі радикальної опозиції. Влітку 1977 року в листі до папи Павла VI він писав: "У рамках радикальної, напевне, утопічної чи есхатологічної перспективи зрозуміло, що саме мусила б чинити Церква, щоб уникнути безславного кінця. Вона мала би піти в опозицію. У такій боротьбі, яка, зрештою, може спиратися на довгу традицію протистояння папства і світської імперії, Церква повинна консолидувати всі ті сили, які не хочуть стати на коліна перед новою владою споживацтва. Саме Церква могла б стати символом такого відречення, повернувшись до своїх витоків, до опозиції".*

— У цьому багато правди. Невідповідність Церкви часу, що, з одного боку, означає її слабкість (адже її відтісняють), може стати її силою. Бо ж, здається, люди все ж таки здатні відчувати, що банальній ідеології, котра опанувала світ, потрібна опозиція, а значить, Церква може виявитися сучасною будучи, власне, антисучасною; заперечуючи те, що кажуть усі. Церкві підходить роль прозрілого заперечення, і вона повинна мати мужність це робити. Саме мужність казати правду — хоч,

на перший погляд, така відвага радше шкодить, позбавляючи сказане довільності, й навіть відтісняє Церкву немовбито в гетто — насправді є її великою силою.

Проте я не хотів би описувати місію Церкви як повсякчасну опозицію. Церква постійно бере участь у позитивній розбудові. Вона завжди намагається позитивно співдіяти, щоб речі набували правильної форми. Отже, вона не може віддалятися у вічну опозицію; вона повинна дуже точно бачити, де треба чинити опір, а де — допомагати, зміцнювати і співпрацювати; де треба схвалювати, а де — ганити, щоби захистити свою власну сутність.

V. ЕКУМЕНІЗМ І ЄДНІСТЬ

— *Ви вже торкнулися того, що для папи Івана Павла II єдність християн є огнією з найбільших візій сьогодення. Римо-Католицька Церква проявила ініціативу, започаткувавши з цією метою міжконфесійні діалоги на богословському рівні. В енцикліці на тему єкуменізму "Ut unum sint", опублікованій у травні 1995 року, папа висловив сподівання, що "на порозі нового тисячоліття..., особливого моменту..., могла б посилитися єдність усіх християн — аж до досягнення повного сопричастя". Агже "розкол цілком очевидно суперечить волі Христа, він викликає занепокоєння світу..." Але хіба ця єдність християнства взагалі можлива? Тому що в цій же енцикліці сказано і про те, що потрібно абсолютно уникати "будь-яких проявів редукції, а також легковажного погоджування з чимось".*

— Пошуки моделей єдності — великі й непрості. По-перше, йдеться про те, що саме є можливим?

Чого нам можна очікувати, а чого — ні? А по-друге, що насправді добре?

Я б не наважувався сподіватися на цілковиту, внутріісторичну єдність християнства. Адже ми бачимо, як, одночасно з намаганнями об'єднати християн, бо це нині так чи інакше реалізується, триває і подальший процес виокремлення окремих фрагментів. При цьому не тільки постійно утворюються нові секти, у тому числі й синкретичні секти зі значним язичницьким компонентом, а й поглиблюються розколи в самих Церквах — як протестантських (де стає дедалі сильнішим розкол між євангелікальними елементами і сучасними рухами; ми спостерігаємо це розходження і в німецькому протестантизмі), так і православних. Хоч тут, з огляду на автокефалії, єдність і без того завжди була ніби трохи слабшою, все ж рухи розмежування і поділу тут теж наявні, спрацьовує той самий дух. Та й у самій Католицькій Церкві існують дуже глибокі тріщини, так що деколи навіть формально здається, ніби в одній Церкві поруч співіснують дві.

Але потрібно бачити і одне, і друге. З одного боку — зближення розділеного християнства, а з іншого — виникнення подальших внутрішніх розколів і поділів. Тож мусимо уникати утопічних сподівань. Усім нам важливо завжди пам'ятати про найголовніше. Кожен повинен намагатися, так би мовити, перестрибнути через свою власну тінь і осягнути, чим є серце віри. Відсутність нових поділів і усвідомлення того, що навіть будучи поділеними, ми все ж таки можемо в багатьох речах досягати єдності, — це вже багато. Не думаю, що ми вже найближчим часом зможемо прийти до великих "конфесійних союзів". Набагато важливішими є взаємна толерантність в атмосфері глибокої і щирої поваги, ба навіть любові, взаємне сповідання

християнськості, намагання у найважливіших речах спільно складати свідчення світу — як задля правильного формування світового порядку, так і для того, щоб дати відповіді на найбільші питання: про Бога, про походження і призначення людини.

VI. ІСЛАМ

— *Схильний до романтики орієнталізм склав собі певні уявлення про Схід та іслам, та вони не завжди відповідають дійсності. Проте не можна не добачати того, що самоусвідомлення ісламу принципово відрізняється від цінностей західного суспільства. На Сході й на Заході зовсім по-різному трактується навіть саме значення особи; неоднаковим є ставлення до рівності між чоловіком і жінкою. Бомбовий тероризм мусульман-екстремістів сьогодні дедалі більше дискредитує іслам; страх перед фанатичними вбивцями посилюється і в Європі. Усі розуміють, що зараз вкрай необхідним є краще пізнання і порозуміння між культурами. Але на підставі чого це може відбуватися?*

— Важке запитання. Я гадаю, що насамперед слід звернути увагу на те, що й іслам не є монолітним цілим. Адже він не має своєї об'єднуючої інстанції, відтак діалог з ісламом завжди є діалогом із певними групами. Ніхто не може говорити від імені всього ісламу; іслам не має, так би мовити, свого загальновизнаного центру. І, крім визначального поділу на сунітів і шиїтів, він має ще дуже багато відмінностей. Існує "благородний" іслам — його представляє, наприклад, правитель Марокко; існує й екстремістський, терористичний іслам, при-

чому його не можна ототожнювати з ісламом в принципі, це було б стосовно ісламу принаймні несправедливо.

Але важливо те, про що ви згадали: іслам як такий має зовсім іншу структуру відносин суспільства, політики і віровчення. Якщо сьогодні на Заході обговорюється можливість створення ісламських богословських факультетів, коли йде мова про іслам як про інстанцію, орган, інститут офіційного права, то передбачається, що всі релігії якось однаково структуровані; що всі вони є складовими демократичної системи з її нормативними положеннями та органами правління, які ці нормативні положення видають. Але така візія сама по собі суперечить суті ісламу. Розмежування політичної та релігійної сфер, притаманне християнству з самого початку, ісламу не відоме в принципі. Коран є абсолютним і цілісним релігійним законом, який унормовує все політичне й суспільне життя, а з цього випливає, що в країнах ісламу весь уклад життя — ісламський. Шаріат формує суспільство від початку і до кінця. Тому хоч іслам і може іноді практикувати деякі часткові свободи, зафіксовані в нашій конституції, однак його метою не може бути здобуття статусу органу офіційного права — такого ж, як у католиків чи протестантів. Іслам усе ще не досягнув цього пункту, це ще для нього надто далеко.

Іслам має зовсім інший ступінь всеохопності, якщо йдеться про уклад життя, він просто обіймає абсолютно все, і цим устрій мусульманського світу повністю відрізняється від нашого. Існує чітке підпорядкування жінки чоловікові, детально розроблена система кримінального права (причому вона суперечить нашим сучасним соціальним уявленням), те саме стосується чи не всіх життєвих сфер. Треба добре усвідомлювати, що іслам не є одним із віровизнань демократичного плюралістичного

суспільства. Якщо уявляти собі іслам так, як це іноді сьогодні буває, то він сприймається подібно до християнства, а значить, не сприймається у своїй автентичності. Тому питання діалогу з ісламом, звичайно, є набагато складнішим, ніж діалог всередині християнства.

— І навпаки, мабуть, можна запитати: що означає для християнства глобальне посилення ісламу?

— Це посилення є явищем дійсно багатоліким. По-перше, тут важливий фінансовий аспект. Фінансова влада, що її досягли арабські країни, дозволяє їм споруджувати великі мечеті, забезпечувати присутність і функціонування мусульманських культурних інститутів і т. п. Але це, звичайно, лише один із вагомих чинників. Іншим чинником є дедалі глибше усвідомлення мусульманами своєї ідентичності, що знову посилюється, нова самосвідомість.

У культурній ситуації XIX — поч. XX століття, аж до 60-х років, промислова, культурна, політична, військова перевага християнських держав була настільки великою, що іслам здавався витісненим на другий план, і християнство — чи, принаймні, цивілізації, засновані на християнстві, — отримало змогу презентувати себе як сила, котра перемагає у ході світової історії. Але далі розпочалася велика етична криза західного світу — світу християнського. Перед лицем глибоких моральних суперечностей, притаманних Заходу, перед лицем його внутрішньої безпорадності, якій одночасно протистояла вся економічна потуга арабських країн, наново пробудився дух ісламу. Мовляв, ми також неабищо; наша ідентичність — краща, наша релігія — вистояла, а ви вже втратили навіть ту, що мали.

І це почуття характерне для мусульманського світу. Західні країни, мовляв, більше не займаються

поширенням моралі, вони можуть запропонувати світу всього-на-всього ноу-хау; християнська релігія загинула; як релігія вона вже не існує; теперішні християни позбавлені моралі та віри, залишилися тільки рештки якихось новочасних просвітницьких ідей; а ось наша релігія далі стоїть — і буде стояти.

Так, мусульмани тепер вважають, що іслам на-решті став найбільш могутньою релігією, і їм тепер є що сказати світу. Мусульмани переконані, що це саме вони є найпотужнішою релігійною силою майбутнього. Досі шаріат і вся решта ісламу перебували немовби дещо осторонь, а тепер у мусульман з'явилася нова гордість. Пробудилися нові поривання, спалахнула нова активність, прагнення жити ісламом. Бо, як видається, іслам наділений великою силою: він володіє мораллю, і ця традиція не переривалася від часу пророків, отож мусульмани розкажуть світу, як треба жити; християни на це не здатні. З цією внутрішньою силою ісламу, яка останнім часом охоплює навіть академічні кола, ми, звичайно, ще неодмінно зіткнемося.

VII. ЮДАЇЗМ

— *Давайте підійдемо ближче до, мабуть, найважливішого пункту в цьому переліку. Протягом тривалого часу було прийнято вважати, що конфлікт між юдейством і християнством — запрограмований. Але зараз префект католицької Конгрегації у справах віровчення констатує: "Зоря вказує на Єрусалим. Вона згасає — і знову спалахує у Слові Божому, у Святому Письмі Ізраїлю". Що це означає? Радикальне оновлення відносин із юдейством?*

— Поза сумнівом, ми повинні наші відносини з юдейством наново переосмислити, і це відбувається вже зараз. Тим різниця не усувається; напевно, ми навіть відчуватимемо її ще сильніше. Але мусить з'явитися основа для глибокої взаємної пошани та внутрішньої єдності. Ми над цим працюємо. Я думаю, з огляду на те, що Старий Завіт є частиною християнської Біблії, між християнством і юдейством завжди існувала глибока духовна спорідненість. З іншого боку, саме ця спільна власність виявилася, так би мовити, хвороботворною бактерією, тому що юдеї вважали, буцімто ми в них Біблію поцупили, нею не живучи. І ніби тільки вони є справжніми власниками Старого Завіту. Навпаки, у християнстві сформувалося відчуття, що юдеї неправильно — у певному сенсі — прочитують Старий Завіт; правильно він прочитується щойно тоді, коли його читати за Христом. Вони, так би мовити, замкнули Біблію на собі, позбавивши її таким чином внутрішнього вектора. Відтак привласнення християнами Старого Завіту налаштувало їх проти юдеїв; у християн з'явився привід казати: хоч ви і маєте цю Біблію, але використовуєте її неправильно, ви повинні зробити наступний крок.

По-друге, починаючи з 2-го століття у християнстві постійно існували рухи, які хотіли відкинути Старий Завіт або принаймні применшити його значення. І хоча їхні погляди ніколи не стали офіційним вченням Церкви, все ж деяка недооцінка Старого Завіту стала у християнстві дуже поширеною. Звичайно, якщо брати до уваги лише окремі приписи Закону Божого чи окремі жорстокі історії, може з'явитися думка, чому, власне кажучи, все це має бути нашою Біблією (таким чином пізніше виникнув християнський антисемітизм). Коли уже в новітні часи християни відмовилися від алегоричного тлу-

мачення, що ним отці "християнізували" Старий Завіт, стосовно цієї книги сформувалося нове відчуження; і ми повинні наново вчитися правильно її читати.

Ми повинні наново вчитися жити взаємною належністю до спільної Авраамової історії, яка нас одночасно розділяє і поєднує; ми повинні жити, шануючи те, що юдеї Старий Завіт прочитують не за Христом, а за Тим, Хто залишається Невідомим, хто ще тільки має прийти; але що вони все ж таки рухаються в тому самому напрямку віри. У свою чергу, ми також сподіваємося на розуміння юдеями того, що хоч ми і бачимо Старий Завіт в іншому світлі, проте намагаємося жити за тою ж, що й вони, вірою Авраама, а відтак можемо жити взаємно внутрішньо споріднені.

— Чому ж тоді Ватикан так довго не визнавав Ізраїльську державу?

— Утворення держави Ізраїль після Другої світової війни відповідало рішенням Організації Об'єднаних Націй та праву юдейського народу на власну державу, власну країну. Але питання кордонів залишалося суперечливим і не вирішеним до кінця; як відомо, багато арабських біженців покинули ці території і були змушені жити в надзвичайно проблематичній та справді невизначеній ситуації, немовби поміж державами. Ватикан у подібних випадках завжди вичікує, доки не складуться юридично чітко окреслені відносини. Так само він вичікував і в ситуації з колишніми німецькими східними землями, встановивши там нові єпархії щойно тоді, коли східна політика уряду Брандта внесла ясність у суперечливі питання між Польщею та Німеччиною. (Як відомо, з НДР Ватикан ніколи не мав дипломатичних відносин). В Ізраїлі до решти додалася ще й

проблема Єрусалима: існували сумніви щодо того, чи священне місто трьох релігій може бути столицею окремої держави яскраво вираженого релігійного спрямування. Тут також варто було дочекатися роз'яснень. Нарешті, у новій державі євреїв треба було чітко визначити юридичний статус християн та християнських установ.

— Тим часом і в Церкві всі стали звертати увагу на те, що Ісус був юдеєм. А значить, замість "Бог став людиною, можливо, потрібно казати, що "Бог став юдеєм"? Чи християнська віра не мусить врешті-решт сприйняти юдаїзм у всій повноті його історичної місії?

— Насамперед важливо, щоби чітко прозвучало: Ісус був юдеєм. Мушу сказати про це кілька слів. Під час нацистського режиму я пішов до школи — і відчув тенденцію "німецьких християн" робити з Христа "арійця". Себто, будучи галилеянином, Він нібито не був юдеєм. Але в нас на уроці релігії та під час проповідей наголошувалося: це неправда; Христос був прямим нащадком Авраама, прямим нащадком Давида. Він був юдеєм, це — складова частина пророцтв, частина нашої віри.

І, без сумніву, ця складова є надзвичайно важливою; у цьому пункті ми, християни і юдеї, взаємно пов'язані. Але не менш важливим та істинним залишається і те, що Бог став людиною. Цікаво, що Новий Завіт вміщає два родоводи Ісуса. Родовід, наведений у св. Матвія, згадує Авраама і вказує на Ісуса як на сина Авраама, сина Давида, а відтак вказує на сповнення обітниць, даних Ізраїлю. Ге-неалогія в Євангелії від Луки виводиться від Адама, Ісуса тут показано як людину загалом. Безумовно, найсуттєвіше для нас те, що Ісус є людиною, отожд його життя та смерть стосуються всіх людей. Саме

спадщина віри Авраама робить спадщину обітниць загальнолюдською. Тому просте первісне речення про те, що Він став людиною, важливе, як і раніше. Нарешті, по-третє, Ісус, будучи віруючим юдеєм, переступив через юдаїзм, бажаючи всю спадщину інтерпретувати по-новому. Саме це і є точкою конфлікту. У цій сфері також існує добрий діалог. Згадую у зв'язку з цим дуже непогану книгу американського рабина Якова Нойснера, який по-справжньому полемізує з Нагірною проповіддю. У цій своїй книзі рабин дуже чітко визначає цілком інший підхід, але він пише про все із великою любов'ю, врешті-решт прославляючи живого Бога. Безперечно, було б помилкою не визнавати різниці, тому що шлях, який провадить в обхід правди, ніколи не є шляхом справжнього примирення. Так, погляди різні. Але ми повинні навчитися саме з різними поглядами знаходити любов і мир.

— *Голокост стався не в епоху розквіту Церкви, а тоді, коли вона в основному вже втратила свою владу над людськими серцями. Але, як і раніше, потрібно досліджувати і обговорювати те, яким чином виявилася можливою — можливою в принципі — така катастрофа на ґрунті християнства. А тепер, здається, недалеко є і той час, коли християн у Європі стане менше, ніж було євреїв перед Другою світовою війною, — і це при тому, що християни не стали на заваді масовому геноциду євреїв.*

— Як ви справедливо підмітили, це — велика і темна сторінка нашої історії. І особливе значення має те, що Голокост чинився не християнами і не іменем Христа; його втілювали в життя вороги християн — як випереджуючий крок з метою викорінення християнства. Адже я сам у дитинстві також пройшов через ці часи. Тоді постійно говорилося

про юдеїзацію християнства та юдеїзацію германців за посередництвом християнства, зокрема через взаємозв'язок із Католицькою Церквою. У Мюнхені наступного ж дня після Кришталевої ночі стався штурм палацу архієпископа. Девіз Кришталевої ночі — "Після євреїв — друзі євреїв". У джерелах, і зокрема у "Штурмовик"у",⁶ можна прочитати, що християнство, насамперед у його католицькій формі, трактувалося як спроба юдаїзму здобути владу — шляхом "юдеїзації германської раси", як це тоді називалося. І для того, щоб юдаїзм міг здобути абсолютну перемогу, котрогось дня доведеться остаточно позбутися у тому числі й дотеперішнього християнства, перейшовши до так званого "позитивного християнства" Гітлера.

Цю важливу обставину, а саме: що винищення Гітлером євреїв носило у тому числі й свідомий антихристиянський характер, не можна замовчувати. Водночас практично нічого не змінюється в тому сенсі, що за ці діяння відповідають охрещені особи. Хоча СС і була злочинною організацією атеїстів, і хоч серед них не було віруючих християн, однак практично всі вони були охрещені. Ґрунт для такого геноциду до певної міри підготував християнський антисемітизм, і цього не можна заперечувати. Він існував у Франції, в Австрії, в Пруссії, у решті країн, і на цьому добре підживленому ґрунті винищення євреїв могло розвиватися. Це дійсно є нагодою для постійного іспиту совісті.

— *Чи євреї, як і раніше, — центральне питання майбутнього, як сказано в Біблії?*

— Я зараз не знаю, на яке саме місце в Біблії Ви посилаєтеся. В усякому разі, євреї, будучи пер-

⁶ Німецькою: "Stürmer"; антисемейський тижневик, що видавався у 1923-1945 роках.

шими носіями обітниці, а відтак народом, який пройшов через найбільші ключові фази біблійної історії, без сумніву, перебувають у центрі історії світу. Бо ви ж подумайте тільки: такий малий народ напевне не міг би значити так багато! Але я гадаю, що у всі епохи — і дуже яскраво якраз сьогодні — проявляється, що цей народ цілком особливий, і що найголовніші розв'язання світової історії майже завжди якимось чином із ним пов'язані.

VIII. НОВИЙ СОБОР?

— *Здається, поза Ватиканом уже давно розпочався великий собор. Відкидається проповідування спасіння, а положення віри всюди — і це очевидно — переосмислюються. Можливо, Церкві для виявлення і встановлення дороговказів потрібен Третій Ватиканський Собор?*

— На мою думку — іще не скоро. На цю тему існує така історія. Кардинал Кордейро з Пакистану одного разу розповів мені, як колись на синодальній раді був присутній кардинал Депфнер; хтось сказав, що рано чи пізно настане час для Третього Ватиканського Собору. Тоді кардинал із виразом жаху на обличчі, молитовно склавши руки, звів очі вгору і промовив: "Тільки не за мого земного життя, Господи!" Тобто йому пережиття і одного Собору виявилось цілком досить. Очевидно, він дійшов до переконання, що такі події можуть відбуватися лише через великі проміжки часу.

Справді, Собор, як ми бачимо, є для Церкви подією хвилюючою та переломною, і потрібно багато часу, щоб її досягнути. Другого Ватиканського

Собору ми ще не досягнули. І Третій Ватиканський Собор не став би ліками для досягнення Другого.

Що дійсно весь час відбувається, то це єпископські синоди. Я гадаю, що це набагато придатніший інструмент, і саме цей масштаб найбільше відповідає реаліям. Під час Синоду збираються близько 200 єпископів з усіх частин світу; обговорення ведеться у певному ключі, довкола певних положень; ці єпископи є представниками певного поля репрезентації, а значить, можуть і повинні намагатися спільно опрацьовувати особливості становища, яке склалося нині. Всесвітній собор сам по собі, виходячи з його масштабу, був би подією надзвичайно складною вже навіть суто організаційно. Довелося б мати справу з трьома-чотирма тисячами єпископів. За таких масштабів уже не може відбуватися справжній обмін думками, не може бути справжнього діалогу. Щоб прийняти, так би мовити, рятівні постанови, їх слід підготувати зсередини. Собор не є чимось несподіваним, правильні постанови приймаються собором не зненацька, тож потім усе проходить уже без змін. Собор може торкнутися якогось животрепетного питання — і перетворити це в ухвалу чи постанову. Тому спочатку потрібні терпеливий розвиток, терпелива організація живого часу і формування питань — перш ніж це можна буде перелити в юридичну форму постанов і документів.

Тобто я не думаю, що собори можна розглядати як якийсь чудодійний засіб. Навпаки, собори зазвичай призводять до криз, які покликані ставати нагодою для виправлення. На даний час ми зайняті опрацюванням рішень Другого Ватиканського Собору.

ІХ. МАЙБУТНЄ ЦЕРКВИ – ЦЕРКВА МАЙБУТНЬОГО

— *Пане кардинале, чи найближчим часом від цього понтифікату ще можна буде сподіватися радикально нових тверджень, формул, які задаватимуть ідейну спрямованість для майбутнього Церкви? Наприклад, відносно внутрішньої реформи? Якщо так, то які це були би кроки?*

— Гадаю, що з боку папи треба очікувати ще низки послань. Його й надалі, на мою думку, цікавитиме питання християнської єдності та міжрелігійного діалогу. А ще, звичайно, — вся сфера проблем соціальної і політичної етики. І, в першу чергу, центральним залишатиметься простір Євангелія, яке потрібно постійно проповідувати, бо його зміст серед громадськості швидко стає дедалі темнішим.

Далі плануються панамериканський і азіатський синоди. На мою думку, в найближчому майбутньому то будуть дві найважливіші події. Якщо папа свідомо, незважаючи на багатоманітність обох Америк, забажав панамериканського синоду, значить, він прагне, щоб цей континент з його розмаїттям сам себе доповнив, сам себе виправив — і сам віднайшов спільний потенціал євангелізації. При цьому розглядатиметься як проблематика латиноамериканських культур, бідності, стародавніх культур та власної культурної ідентичності, так і питання їхнього співвідношення з англосаксонською, північноамериканською культурою, а також перспективи їхнього спільного руху вперед. Я думаю, що це буде вельми важлива подія.

На азіатському синоді буде ставитися питання, яким чином християнство могло би увійти до азіатського релігійного контексту, як саме могутні сили

азіатських релігій можна пов'язати з такими ж силами релігії християнської. Я схильний думати, що саме двом цим синодам нинішній понтифікат присвячуватиме найбільше уваги.

Крім того, в нас є проголошена папою трирічна програма підготовки до 2000 року. То буде Рік Христа, і в цей рік Його постать повинна виділятися особливо яскраво; це Рік Бога, і в цей рік увагу треба звертати просто на віру в Бога; і це Рік Святого Духа. Усе це буде пов'язане з якомога глибшим усвідомленням того, чим є хрещення і Євхаристія. Нарешті, в 2000 році воно переллється в зустрічі всіх християнських спільнот, а також у зустрічі з єврейством та ісламом, які є монотеїстичними релігіями. Гадаю, що ця програма — обидва континентальні синоди та три роки підготовки до 2000 року, будучи спільною програмою, в центрі уваги якої є Бог, Пресвята Трійця, а також зустрічі тих, хто в Нього вірує, — вже сама розставляє акценти, які далі впливатимуть на світ.

— *Ще 1970 року в доповіді про віру й майбутнє Ви вели мову про Церкву, яка знатиме й цілком нові форми інститутів, своїх структурних підрозділів. Деякі з них, наприклад, готуватимуть в якості майбутніх священиків вірних християн, які займаються професійною діяльністю.*

— Я тоді передбачав, що, якщо можна так сказати, Церква стане малою, що настане день, коли вона опиниться в меншості — і більше не зможе зберігати за собою і підтримувати цей величезний масштаб і всі ті підрозділи, які вона має сьогодні. Церкві доведеться налаштувати себе на скромніший вигляд. При цьому я мав на увазі, що власне тоді — поруч із молодими священиками — священиками зможуть ставати і вірні Церкві люди — профе-

сіонали; в усякому разі, буде створено кілька різновидів сану священника. Гадаю, правильне в цьому те, що Церква поступово повинна пристосуватися до ситуації перебування в меншості, до іншого становища у суспільстві. І духовних покликань, радше, ставатиме більше. Скільки тоді буде випробуваних мужів⁷ — це інше питання. Мені здається, давня Церква жила саме такими випробуваними людьми; взагалі, оскільки тоді ще не було семінарій, до священства покликалися люди, які раніше займалися якоюсь діяльністю; а починаючи приблизно з 2-3 століть вони, крім того, відмовлялися ще й від подружнього життя. Яких форм це набуватиме, побачимо. Але священство залишиться незамінним, до того ж збережеться глибокий внутрішній зв'язок між священством і безшлюбністю.

— Чи зі зміною поколінь всередині Церкви з'явиться і нова культура? Постануть нові форми церковного життя?

— Сподіваюся. Кожна значна культурна зміна викликала і нові форми життя в Церкві, нові видозміни культури віри. Згадаймо епохи романтизму, готики, ренесансу, бароко й рококо, церковну культуру XIX століття, нові форми церковного життя, які зароджуються в молодіжних рухах. Те, що сталося після Другого Ватиканського Собору, вже зараз можна окреслити як культурну революцію, а надто якщо згадати надмірну активність, з якою боролися зі спорудженням церков, як духовенство і ордени змінювали своє обличчя. До речі, сьогодні вже багато хто розкався у такій поспішності. Але в живій Церкві, безперечно, формуватимуться нові форми вираження. Цей процес набирає сили. При цьому слід відділяти кукіль від пшениці, як і завжди

під час боротьби, згідно зі словами Апостола: "Духа не гасіте... Усе перевіряйте; доброго тримайтеся" (1 Сол. 5:19,21⁸).

— Як Ви гадаєте, папство залишиться таким, як зараз?

— По суті — так. Тобто персона наступника Петра, який несе на собі особисту відповідальність за віровчення, і який підтримується колегіально, конче необхідна. Одною зі складових християнства є й принцип персоналізації; воно не розпорошується між анонімними особами, а репрезентоване священником, єпископом. І саме в єдності всієї Церкви ще раз знаходить своє конкретне, індивідуальне вираження. Окреслена Першим і Другим Ватиканськими Соборами відповідальність за єдність Церкви, за підвалини її віри та її морального устрою залишатиметься і надалі. Форми її втілення можуть змінюватися; і вони напевне мінятимуться, якщо об'єднуються досі відокремлені спільноти. Зрештою, вже навіть теперішній понтифікат (із подорожами папи Івана Павла II по всьому світу) цілком відрізняється від понтифікату папи Пія XII. Проте, які конкретні варіанти можуть мати місце в майбутньому, я думати не можу і не хочу. Того, як це достеменно виглядатиме, ми зараз передбачити не в змозі.

— Чи можливі нові богословські відкриття, які змінять Церкву? Чи зроблять вони віру знову більш зрозумілою — чи, навпаки, ще складнішою?

— Можливо все. У цьому столітті ми пережили богословські відкриття завдяки таким людям, як Анрі де Любак, Ів Конгар, Жан Даніелу, Карл Ранер, Ганс Урс фон Бальтазар і так далі. У царині

⁷ Латинською: *vir probatus*.

⁸ виправлений варіант перекладу отця Івана Хоменка (прим. пер.).

богослов'я відкрилися абсолютно нові перспективи, без яких Другий Ватиканський був би немислимий. Оскільки віра заходить аж так далеко, оскільки ми настільки заглиблюємося у віровчення, відкриваються все нові й нові аспекти віри. І те, що, з іншого боку, перед нами можуть постати й зовсім нові проблеми, ми також пережили в цьому столітті — з його розвитком історично-критичної методології, з втручанням у богослов'я гуманітарних наук і так далі. З цим потрібно рахуватися. Віра може стати складнішою, а може зробитися легшою, доступною безпосередньо.

— *Огнією з нових проблем може бути та, що й з боку богословів дегалі гостріше, все більш нагально ставиться питання, як обґрунтувати, що Бог воплотився лише в особі Ісуса, а не, наприклад, в азіатських божественних персоналіях. Як одна особа — в історичному процесі — може бути символом абсолютної істини?*

— Насамперед треба підкреслити, що в релігійній історії немає цілковитих паралелей до християнської віри в божественність людини — Ісуса з Назарета. Найбільше подібна на Ісуса постать індуїстського "божества" Крішні. Крішна вшановується як аватара (сходження з неба і втілення в земну істоту) "бога" Вішну і фігурує в різноманітних варіаціях у цілій історії індуїзму. Але ця віра концептована зовсім інакше, аніж християнська віра в цілковите злиття одного Бога з конкретно історичною людиною, за посередництвом якої Він долучає до себе усе людство. Християнська віра складалася в контексті юдейської віри в єдиного Бога-Творця світу, який творить людську історію — творить через людей, сам себе з цією історією пов'язуючи, діє в ній — і є назавжди та для всіх. Отже, справа не в виборі між Христом і Крішною або якимись

іншими священними постатями. Це вибір між Богом, який являє себе завжди єдиним для всіх — і пов'язує себе з людиною аж до прийняття її тілесності, та абсолютно іншим розумінням релігії, коли "божество" проявляє себе в різних образах та іпостасях, жодна з яких не є повною; через них людина вступає у відносини із завжди Безіменним. Це інше розуміння правди, Бога, світу, людини... При цьому християнин у священних образах світових релігій може розпізнати дивовижні намагання доторкнутися до християнства. Він навіть може відчувати за цим приховану силу Бога, який через інші релігії торкається людини і виводить її на Шлях. Але це щоразу один і той самий Бог — Бог Ісуса Христа.

— *Деякі з-поміж нових питань і загроз для Церкви чітко вимальовуються вже тепер. Ми розмовляли на тему фундаменталізму, який стверджує, що Церква насправді налаштована проти демократичного суспільства; що вона нібито створює перешкоди свободі думки та віри; що хоче побудувати релігійну державу. Ажже значення й суть біблійної віри, мовляв, підривається дегалі більше. Смерть на хресті, вознесіння й новина про спасіння піддаються сумніву в принципі. Апостоли, як стверджується, мали лише вигіння, а Нагірної проповіді не було взагалі. І ось так зростає кількість прихильників ідеї "саморозпуску" чи "самоскасування" Церкви — на користь постхристиянської релігійності.*

— Усьому цьому протистоїть сила віри мільйонів вірних, які й нині у вірі Католицької Церкви знаходять шлях до істинної людяності. Великі диктатури нашого [XX. — *Ред.*] століття помпезно і красномовно проголошували загибель християнської віри; мовляв, її ще продовжують триматися лише вперті та безнадійні люди. Після падіння цих колосів ми

бачимо, що саме опальні віруючі були справжніми свідками людяності, у такий спосіб вони підготували шлях до оновлення. Християнська віра має майбутнє — на відміну від ідеологій, які закликають її самоскасуватися.

Х. ПРО ВІДНАЙДЕННЯ СЕНСУ: БАЧЕННЯ НОВОЇ ЦЕРКВИ

— *Папі часто закидали, нібито він фактично прагне до регресу, ігноруючи підсумки останнього собору. Тепер Іван Павло II каже, що найкращий спосіб підготуватися до 2000 року — це якомога точніше засвоїти уроки Другого Ватиканського Собору і скористатися ними у житті кожної людини зокрема і Церкви в цілому.*

— Він завжди був папою Другого Ватиканського Собору. Для нього цей Собор був надзвичайно важливою подією. Він приїхав туди молодим єпископом — і допіру під час Собору, якщо не помиляюся, став архієпископом. У той час він брав дуже конструктивну участь у розробці Конституції "Gaudium et spes" ("Радість і надія"). До роботи над цим текстом він був дуже добре підготований завдяки своєму філософському мисленню. Отож цей документ (в принципі, напевно, найдинамічніший і найбільш далекоглядний з-поміж текстів Собору) став для нього немовби життєвою максимою. Він глибоко переконаний у провіденціальному значенні Собору, в тому, що Святий Дух через Собор довірив Церкві нові завдання: поступ від літургійного руху — через екуменічний — до релігійної свободи; обов'язок міжрелігійного діалогу, діалогу з юдаїзмом

та з сучасним світом. Власне кажучи, важко уявити собі когось іншого, хто б аж настільки досягнув дух Другого Ватиканського Собору, хто би взяв у ньому аж настільки активну і дієву участь, для кого цей Собор став би дороговказом для цілого особистого життя. Тому абсурдним є твердження, нібито папа хотів би повернутися назад. Папа глибоко переконаний в особливому значенні цих трьох років, які він пережив, беручи активну участь в подіях. І він, безумовно, відчуває, що існують різні, навіть протилежні, трактування Собору. Тому він закликає нас бути вірними Собору — але, звичайно, це вірність динамічна. Наш шлях повинен визначатися не тим, що ми би хотіли, щоби це сказав Собор, а тим, що Собор сказав насправді.

— *А може, процесу передавання віри бракує нового тону, нового звучання?*

— Я думаю, що так, оскільки серед християн, принаймні в Європі, нині панує велика втома віри. Якось я прочитав одну розповідь про православного священика. Той каже: "Я так стараюся, але люди мене просто не слухають, вони засинають або взагалі не приходять до церкви". Значить, те, що говорилося, говорилося якось недобре. Найважливіше — щоби проповідник був внутрішньо пов'язаний зі Святим Письмом, з Христом, щоб він внутрішньо освоїв віру, опрацювавши її як людина часу, в якому він живе, який є його часом, і з якого він не повинен втікати. І коли священик зможе проповідувати віру справді з глибини душі, тоді його проповідь зазвучить по-новому сама собою.

— *Чи існують у країнах "третього" світу нові ініціативи, які, як Ви одного разу висловилися, могли би протистояти "європейському провінціалізму"? Чи не виявиться Церква майбутнього більш афри-*

канською, азіатською або американською — але, в кожному разі, менш європейською?

— Безумовно. Адже навіть суто кількісно акцент усе більше переміщається з Європи на інші континенти. До того ж на інших континентах зростає самосвідомість стосовно власної культури. Можна проводити паралелі відносно того, що нами раніше говорилося про іслам. Іслам (завдяки кризі європейсько-американської культури) має привід до гордоців. Ця ж криза призвела до того, що й інші великі культури світу відкрили для себе нову культурну свідомість, нову гордість з приводу власного культурного минулого. Мовляв, ми маємо що сказати; це буде щось нове, це збагачуватиме. В африканців сформувалося глибоке переконання, що, з одного боку, вони все ще перебувають в дорозі, ще вчаться, а з іншого — що вони мають що дати світові з огляду на подиву гідну свіжість своєї віри і свою радість. Вони знають, що в їхній культурній спадщині є скарби, які ще чекають на конкретизацію. Дуже сильним це усвідомлення є й у Південній Америці, а також в Азії. Отже, можна сказати напевне: культурне розмаїття в Церкві стане ще більш відчутним; і привнесене з інших континентів суттєво впливатиме на майбутнє Католицької Церкви.

— *Думка про те, що місце на Святому Престолі посяде єпископ з Африки чи Латинської Америки, вже давно не здається дивною.*

— Не здається. Кожен, принаймні кожен член колегії кардиналів, може собі уявити обрання папою африканця чи когось не з Європи. Ось наскільки це вразить європейське християнство — це інше питання. Тому що, попри всі декларації щодо расової рівності та засудження расової дискримінації, все ж таки європейцям притаманне певне почуття

власної європейської гідності, і в критичні моменти воно проривається назовні. Але, на мою думку, кардинали просто запитуватимуть, хто найбільше надається на те, щоб стати понтифіком, а питання кольору шкіри чи походження ролі при цьому не гратимуть.

— *Чи можна собі уявити, що деякі догми чи навіть Святі Таїнства в принципі знову реформуватимуться (чи хоча б реформулюватимуться), — бо виявиться, що змінилася сама логіка Церкви?*

— Те, що стало чинною формулою віри, її "догмою", не може з часом втратити чинність. Це так, як у науці, де раз визначене залишається чинним назавжди, але, очевидно, коли-небудь воно може бути розміщене в іншому контексті, а відтак ніби набуватиме нового значення. Так само й тут. Істина залишається істиною, але можуть виринути нові перспективи, і тоді ми побачимо давно відоме у зовсім новому світлі. Без сумніву, Святі Таїнства залишаться, відповідаючи своїм числом логіці людського життя, але в різні часи вони можуть переживатися дуже по-різному. Ще сто років тому навіть надзвичайно благочестиві люди приступали до сповіді та до причастя лише три-чотири рази в рік. Сьогодні навіть щоденне причастя стало звичним. І Таїнство сповіді зазнало упродовж історії чимало змін. Теологія Святих Таїнств Тридентського собору (1545-1563), як і вчення цього собору про благодать (суперечка з протестантами про виправдання вірою), не втратили і не можуть втратити своєї істинності, але вони зазнали суттєвого подальшого розвитку. Тож сталість і динаміка взаємопов'язані, це засвідчує вся історія.

— *На початку Третього тисячоліття окреслюється нове розуміння релігії і віри. Воно просяк-*

нуте тим, що становить зміст і багатогранність великих культур, елементами буддизму, атеїзму, вірувань і культів малих народностей. Хіба ці актуальні нині глобальні тенденції чи навіть інші релігії не могли б наново запліднити і Католицьку Церкву?

— Діалог з іншими релігіями триває. Як мені здається, всі ми переконані, що можемо дещо перейняти, наприклад, від містики Азії, і що саме великі містичні традиції дають можливості тої зустрічі чи контакту, які в нашому позитивному богослов'ї є не настільки чіткими. А тому спадщина магістра Екхарта, усієї середньовічної жіночої містики — або, насамперед, великої іспанської містики — сьогодні має надзвичайно важливе значення в релігійному діалозі. Воно полягає в тому, що, зокрема, цілком по-новому визначається зміст спільного в містиці (аспекти негативного богослов'я), але при цьому не забувається про різницю між містикою буддійською і християнською. Вже зараз з'ясовується, що зі змісту міфу, зі змісту релігійної філософії Азії у богословське мислення можуть вливатися абсолютно нові елементи — хоча дотеперішні спроби оволодіти цим матеріалом не надто переконливі. Однак тут для нас відкриваються нові можливості, нові шанси для богословських роздумів та формування релігійного життя.

— *Передаванню віри та християнському вихованню протягом майже 1500 років сприяв корсет християнського оточення. Сьогодні у школах, в засобах суспільної комунікації, в громадських установах цього оточення більше немає. Цінності Церкви і уявлення сучасного світу, схоже, все більше розмежовуються. Як Церква — з її життєвими та рятівними проектами — взагалі пробиватиметься у майбутньому?*

— Ви сказали дуже правильно: сприяє християнське оточення. Я сформулював би це так: християнином не можна стати на самоті, християнство передбачає участь у спільноті. Навіть пустельник перебуває у спільноті віри — і вона його підтримує. Тому Церква повинна дбати про те, щоби створювати спільноти. Суспільна культура Європи й Америки таких спільнот більше не пропонує. Це приводить нас до попередніх питань, а саме: як житиме Церква у цьому очевидно дехристиянізованому суспільстві. Вона мусить створювати нові види спільнот, громади повинні сильніше себе взаємно підтримувати і динамічно формуватися у вірі.

Всього лише суспільного оточення сьогодні вже недостатньо, загальної християнської атмосфери більше нема. Тому християни повинні дійсно солідаризуватися. І ось тут уже існують інші форми, різноманітні рухи, які виникають в спільнотах віруючих. Незамінним є оновлення катехуменату, в якому можливі духовні вправи, знайомство із християнством; одним із методів стануть тісні відносини з монашими громадами — там теж можна буде набиратися християнського досвіду. Іншими словами, якщо суспільство у своїй цілісності вже перестало бути християнським оточенням (так само було і в перші чотири-п'ять століть після виникнення християнства), Церква повинна сама утворювати маленькі комірочки, в яких пізнаватиметься і практикуватиметься взаємна підтримка і співжиття, а разом це буде великий життєвий простір Церкви.

— *Як же конкретно мала б виглядати альтернатива народній Церкві, що, очевидно, не втримається у переважній частині Європи? Як ці активні громади повинні формуватися? Чи можна собі уявити, що такими громадами стануть і християнські спільноти в Німеччині?*

— Чому б і ні? Побачимо. Гадаю, що було б помилкою, ба навіть самовпевненістю, розробляти більш-менш завершену модель завтрашньої Церкви, Церкви в меншості. Але я думаю, що до неї прихилиться багато таких, хто, так би мовити, співживуть з Церквою зовнішньо — і хоч якось внутрішньо. Всупереч усім сподіваним змінам, на моє переконання, парафія залишиться важливою клітиною громадського життя. Але навряд чи можна буде зберегти всю теперішню парафіяльну систему, яка, до певної міри, є ще доволі молодого. Доведеться вивчати взаємні підходи, і це збагачуватиме. Як і щоразу в історії, поруч існуватимуть спільноти, які завдяки певній харизмі, завдяки особистості засновника, дотримуватимуться специфічного духовного шляху. Між парафією і рухами мусить відбуватися плідний обмін: рухам потрібний зв'язок із парафією, щоб не перетворитися в секту, але й парафії потрібні рухи, щоби не впасти в заціпеніння. Вже тепер по всьому світі складаються нові форми монашого життя. Той, хто придивиться уважніше, вже й сьогодні може виявити дивовижне розмаїття форм християнського життя, в яких серед нас виразно проявляється життя Церкви завтрашнього дня.

ХІ. "ЧИСТО-ПРЕЧИСТО" ЯК ДУХОВНА РЕВОЛЮЦІЯ

— Сьогоднішня Церква бюрократизована, педантична, заземлена. Можливо, вона знову потребує хоч трохи більше інтуїтивного мислення — на противагу занадто сильному наголошуванню на розумі? Може, варто заповнити нестачу споглядання і духовних цінностей, які так довго занедбу-

валися? Колишній кардинал Парижа, кардинал Вей-йо, якось сказав: "Усе має бути чистим-пречистим. Ми потребуємо справжньої духовної революції". І хіба не правда, що Церква зможе здобути нових послідовників *гоніру тоді*, коли буде дійсно чистою, невинною?

— У певному сенсі ви вже відповіли на своє запитання. Я дуже часто казав, що в нас занадто багато бюрократії. Тому так чи інакше, але необхідні спрощення стануться. Не може все проходити через офіційні органи, постійно повинні відбуватися й особисті зустрічі. І не можна геть усе досягнути раціонально. Хоч би як християнство не вивищувало розум, як би до нього не апелювало, існують і багато інших вимірів сприйняття дійсності, і вони також нам потрібні. Ми з вами вели мову про релігійний діалог і про містику. Цей вимір зосередження, сконцентрованого духовного життя став надзвичайно потрібним у нашому покvapливому світі. Є такий відомий вислів Карла Ранера: "Християнин майбутнього буде містиком — або його не буде взагалі". Аж настільки високих вимог я б не висував, тому що люди завжди залишаються одними і тими ж. Ми постійно залишаємося слабкими, а значить, всі ми містиками не станемо. Але правдою в цьому є те, що християнство приречене задихнутися, якщо ми не навчимося хоч трохи дивитися всередину себе, коли віра поринає в духовність особистого, сягає глибин приватного, внутрішнього життя — і тим дає мені основу, мене просвітлює. Ані суто дії, ані суто інтелектуальної конструкції не досить. Відчуття простоти, внутрішньої сутності, наявності поза- і надрозумових форм сприйняття реальності — усе це дуже важливо.

— Чи це навернення до духовного не означає водночас і того, що треба знов повернутися

до власне простої віри — одної з основних складових християнства?

— Деколи віровчення здається настільки непростим, що складається враження, ніби збагнути його можуть тільки вчені люди. Екзегеза подарувала нам багато доброго, але водночас вона є причиною того, що сформувалася думка, нібито нормальна людина читати Біблію не може, бо це надто складно. Нам треба знову вчитися того, що Біблія промовляє щось кожній людині, і що вона була дана якраз простим людям. У цьому я погоджуюся з рухом, який виник у лоні "теології визволення" — і який говорить про популярну інтерпретацію. Згідно з цим трактуванням, саме народ є автентичним власником Біблії, а відтак автентично її тлумачить. Це в принципі правильно, Біблія дана якраз простим людям. І вони не мусять знати всіх нюансів, їм досить розуміти суть, сенс, те, про що йдеться. Богослов'я з його великими знаннями не стане зайвим, більше того, воно навіть виявиться ще необхіднішим у світовому діалозі культур. Але воно не має права затемнювати остаточну простоту віри, яка ставить нас просто перед Богом, до того ж перед таким Богом, який Сам наблизився до людини, ставши людиною.

— *А Ви можете собі уявити, що після кількісних втрат, після відходу вірних, яких із християнством більше не пов'язує жодний духовний інтерес, вже незабаром якісно нове християнство врятує і консолідує суть і сенс віри? Кардинал Люстіже каже, що сучасна культура не запечатує кінець релігії, а отже, і християнства. Вона радше пропонує ескізи і проекти того, як відчувати начала. "Людство житиме, тільки якщо воно того захоче, — стверджує Люстіже, — кожної миті воно постає перед Страшним Судом". Але наскільки великою стала*

свобода — мати владу на власний розсуд зруйнувати на планеті життя, настільки ж великою стала й інша свобода — бути християнином без усякого примусу. Щойно тепер, як говорить кардинал, ми опинилися "напередодні початку християнської епохи". Ви з ним можете погодитися?

— Я б не наважився говорити, що ми стоїмо напередодні початку християнської епохи. Бо що таке християнська епоха? Але з чим я справді можу погодитися, то це з тим, що християнство повсякчас має добру нагоду почати все наново, шанс на новий початок. Якось я написав, що християнство завжди подібне до гірчичного зерна — і водночас схоже на дерево; у ньому завжди одночасно існують Страсна П'ятниця і Воскресіння. Страсна П'ятниця ніколи не відходить у минуле, вона щоразу продовжується, і Церква ніколи не є цілковито зрілим деревом, бо тоді вона рано чи пізно могла б засохнути і зникнути. Натомість Церква постійно перебуває у ситуації гірчичного зернятка. У цьому сенсі я повністю погоджуюся з Люстіже: ми, власне кажучи, знову постали перед новим початком, і це означає надію. Місія вірити цілком добровільно, без жодного примусу, свідчачи проти недужого світу, несе в собі і нові надії, нові можливості для християнського вираження. І якраз епоха кількісно обмеженого християнства може викликати і нове пожвавлення з боку цього більш свідомого християнства. Тому перед нами — вочевидь, новий вид християнської епохи. Я не наважився б висловити тут пророцтво, коли це станеться. Але підкреслюю: у християнстві завжди присутній новий початок, і це справді так. Такий початок існує вже зараз, і такі початки виникатимуть і надалі. І вони викликатимуть нові активні форми християнського життя.

— *Кілька років тому Ви висловили спогівання на те, що в Церкві вимальовується щось на кшталт "епохи Святого Духа". Є групи молоді, які без жодного примусу чи тиску стають на шлях цілісного віровизнання Церкви, "сповненого нероздільної католицькості". Чи, може, для цього потрібні нові християни — цього разу більш мужні, сильні? Колись Ви сказали, що сьогодні Церква потребує радше не нових реформаторів, а нових святих, з притаманною їм внутрішньою жвавістю віри, а відтак зі здатністю по-новому відкривати багатство віри, розкривати її актуальність.*

— Спочатку щодо понять "реформатор" і "святий". Кожен святий є реформатором у тому сенсі, що він наново оживляє і очищує Церкву. Але частіше під словом "реформатор" розуміють людей, які здійснюють структурні перебудови — і ніби перебудовують у царині формування структур. У цьому ключі я сказав би, що таких людей нам і справді наразі не бракує. Зате нам дійсно бракує людей, захоплених християнством до глибини душі; людей, які переживають його як щастя і надію; які завдяки християнству змогли любити, і таких людей ми називаємо святими.

Істинними реформаторами Церкви, завдяки яким вона знову стала простішою і водночас відкрила для себе нові підходи до віри, завжди були святі. Варто згадати хоч би тільки те, що св. Венедикт наприкінці античного періоду створив форму християнського життя, за допомогою якої християнство змогло пройти через Велике переселення народів. А згадаймо св. Франциска й св. Домініка. Тоді в феодальній, закостенілій Церкві виник цілковито новий порив євангельського руху, який жив убогістю Євангелія, його простотою, його радістю, і пізніше цей рух охопив величезні маси людей. Або мож-

на взяти XVI століття. Тридентський собор був дуже важливим, але як собор, що реформував католицьке віровчення, він міг відбутися лише завдяки існуванню таких святих, як Тереза Авільська, Хуан де ла Крус, Ігнатій Лойола, Карл Борромей і багато інших. Просто в суспільстві через них знову відбулося глибоке внутрішнє потрясіння вірою, бо вони жили по-своєму, дійсно істинним життям, і при цьому створили для віри форми, за посередництвом яких пізніше настали й необхідні та рятівні реформи. Тому я й кажу, що тепер також реформи настануть не за посередництвом форумів та синодів (які мають свої права, і в яких деколи настає велика потреба), а завдяки харизматичним особистостям, яких ми змогли би назвати святими.

ХІІ. НОВІ ШАНСИ ДЛЯ СВІТУ ЗАВДЯКИ ЦЕРКВІ

— У своєму апостольському листі з нагоди наближення нового тисячоліття папа наголосив, що "Церква... своїм віттям може накрити ціле людство". На мою думку, тут важливе наступне: в умовах сучасної кризи пізнання і прийняття рішень нам потрібні вірогідні дорадники, особистості та інститути — як позаієрархічні інстанції, котрі залишаються непохитними в часи потрясінь. Відкрите суспільство, що його ми, в принципі, хочемо зберегти, прагне усе більше нас використати. Воно залишає нас напризволяще зі своєю нагмірною пропозицією можливостей, які, своєю чергою, змушують до прийняття рішень, зі свободами, які часто бувають безсенсовними або шкідливими — і які нам більше не потрібні. Щоб зберегти

можливості відкритого суспільства і при цьому захистити нас від скочування в диктаторські системи, ймовірно, треба краще забезпечувати демократію закритими підсистемами, тобто моделями, стабільність і сила судження яких базується не на мінливих уявленнях і не на випадкових голосуваннях.

— Тут ви торкнулися питання становища Церкви в суспільному ладі — її позиції, її значення. Гадаю, що вже самим цим питанням ви висловили щось дуже важливе. Церква не є однією з організацій чи свого роду державою в державі, яка мусить бути сформована за такими ж, як у державі, демократичними правилами гри. Вона є чимось іншим; так би мовити, духовною потугою. Вона має свої соціальну й організаційну форму, але по суті Церква є джерелом сили, яку держава сама по собі мати не може. Існує навіть загальновідоме речення, яке стало майже прислів'ям: демократичне суспільство живе силами, які воно саме викликати не може; Ви ж це мали на увазі, ведучи мову про опорні системи.

На мою думку, це ще один важливий підхід до питання, котрого ми зараз ширше торкатися не будемо, — про демократію в Церкві. Думати, що Церква має бути наслідуванням держави, — значить, не брати до уваги саму суть Церкви. Адже ми знаємо, що й демократія є "ризикованою спробою", яка може правильно регулювати вибір за принципом більшості, але це стосується лише обмеженої кількості речей. Демократія стає нісенітницею, коли поширюється на питання правди, добра, однак також і тоді, коли через демократію дуже велика меншина постійно змушена лише слухатися. Відтак виникає щось ніби панування однієї групи. Тому та ж таки демократія закликає до реалій, які наповнюють змістом її механізми, і які, знову ж

таки, зі свого боку, побудовані так, що відповідають своєму власному, внутрішньому завданню.

Тому для Церкви дуже важливо, щоб вона себе усвідомлювала в першу чергу не як автономна структура, котра пропонує визначений набір послуг; Треба, щоб Церква жила з чогось, автором чого є Хтось Інший, жила цим вірно, динамічно, даючи таким чином цілому тілу людства те, чого воно — за власним вибором — мати аж ніяк не може. Вона не може наказувати світу, але вона може, будучи безпорадною в тому, що стосується наказів, давати відповіді. Біблійні символи солі Землі, світла світу вказують на те, що Церква виконує функції заступника. Символ солі Землі передбачає, що ціла Земля не є сіллю. Церква як така наділена певними функціями заради всього світу; Церква не є копією чогось іншого, не є державою. І все це має бути присутнім в житті Церкви. Вона повинна усвідомлювати свою специфічну місію, мусить бути ніби вікном світу для світла Бога — і тримати його відкритим, щоб у світ могло надходити свіже повітря, щоб можна було дихати.

— *Хіба Церква, будучи інтегруючою, утверджуючою силою, не мала би посилити свій опір проти влади, проти диктатури мод і проти капіталістичної системи суспільства, спустошливі викривлення всередині якого вже давно помітні? Хіба вона не повинна докласти більше зусиль, діючи як авангард, задля збереження творіння? Тоді це якось зорієнтувало би світ — за посередництвом інституції, котра живиться традицією і мудрістю, за якою (чи, радше, над якою) стоїть сам Бог.*

— Таким чином ми знову підходимо до питання про те, наскільки Церква, зі свого боку, повинна бути відкритою для нового — і оберігати себе від

втрата живої пам'яті, від закривання себе в минулому. Наскільки вона повинна йти в ногу з сучасністю, і де та точка, в якій вона мусила би проявити відвагу чинити опір, тобто дати пророцтво — і таким чином стати в опозицію. Проте з цього випливає і наступне питання: хто або що таке Церква? Без сумніву, всі, хто промовляє від імені Церкви, тобто вчительський уряд Церкви на всіх його рівнях, повинен практикувати цю мужність опору.

А значить, не варто втрачати з поля зору вислів "Ми — Церква" в його істинному сенсі. Цей вислів може бути вірогідним і дієвим для світу лише тоді, коли він виявиться не просто повчанням, коли він проявлятиметься не просто в документах Римської Церкви чи пастирських листах, а коли слово кожного з учителів Церкви стане голосом живої Церкви в усій її повноті. Тому, на мою думку, надзвичайно важливо, щоб такі слова були не просто вказівками чи розпорядженнями згори, а щоби насамперед самі християни навчали один одного, як зробитися силою опору.

Учительський уряд може вірогідно й ефективно висловити лише те, що присутнє й живе у Церкві в цілому. Звичайно, буває і навпаки: живі спільноти Церкви постійно потребують настанов, які могли би забезпечувати їхню ідентичність — і завдяки яким самі вони могли би отримати новий стимул жити згідно з тим, чим вони є. Якщо ми кажемо: "Церква має бути силою опору", — треба мати на увазі власне це спільне зобов'язання християн, а значить, це має говоритися не тільки з катедри. І, на мою думку, дуже важливою чеснотою є розпізнавання духу перемін; не все сучасне є поганим, як і не все є добрим. Без цієї чесноти Церква не зможе правильно проповідувати і служити.

— *Хотів би ще раз поговорити про нашу, західну, нинішню економічну систему. Як Ви гадаєте, чи ця система, яка дбає лише про ринкові показники, протримається в теперішньому своєму стані протягом наступного десятиліття?*

— Для цього я надто мало розуміюся на світовій економічній ситуації. Але очевидно, що довго вона протриматися не зможе. Тут наявна у першу чергу внутрішня суперечність. І суть її — в заборгованості держав, які перебувають у парадоксальному становищі: з одного боку — витрачаючи гроші (тому що вони взагалі є гарантом їхньої вартості), а з іншого — будучи на межі банкрутства, якщо судити з величини їхніх заборгованостей. Має місце, звичайно, і сальдо заборгованостей між Північчю і Півднем. Усе це свідчить, що ми існуємо всередині цілої системи фікцій і суперечностей, і водночас — що цей процес не може тривати безконечно довго.

Якраз тепер [Йдеться про весну 1996 р. — П. З.] ми пережили в Америці дивну ситуацію: держава зненацька стала неплатоспроможною, тож, як виробництво, мусила б, так би мовити, закритися, відіслати своїх працівників у відпустку. Але це було б кричущою невідповідністю, бо та ж таки держава несе відповідальність за надійність в цілому. Цей інцидент яскраво показав, що в нашій системі містяться грубі помилки, і що треба докласти значних зусиль, щоб виявити коригуючі елементи. Але я хотів би додати, що їх і не знайдуть, якщо не буде спільного зречення. Тому що такі корективи не можуть впроваджуватися просто за розпорядженням уряду. Це велике випробування суспільств на міцність. Ми повинні зрозуміти, що можемо мати далеко не все, чого хотіли б, що нам доведеться знову дещо відступити від досягнутих нами стандартів. Ми повинні знову оцінити наш стан, невразливість

своїх прав і претензій. І, на мою думку, метаморфоза наших сердець, необхідна для того, щоби ми змогли відмовитися від чогось заради майбутнього, а також заради всього іншого, стане справжнім випробуванням для наших суспільних систем.

— *Пане кардинале, чи нині вже якось вималюється історична оцінка понтифікату Івана Павла II? Що означатиме завершення цього періоду для Церкви і для світу загалом? Чи з папою Іваном Павлом II, який є уособленням Заходу, завершиться ціла епоха, вігійде в минуле весь Старий Світ?*

— Тут ми знову торкаємося майбутніх перспектив, щодо яких я дуже обережний. Уже сам папа, будучи папою з Польщі, дуже повпливав на зміщення перспектив. Польща пересуває кордони Заходу далеко на Схід. Відкривається новий горизонт — дальші східні простори. А Іван Павло II — і саме за посередництвом своїх подорожей — дуже наголошує у церковному житті на перетині західних кордонів. І я думаю, що західна спадщина все ж таки зможе втримати, зберегти свою значну історичну вагу. Адже давня Церква подарувала людству не лише велике й непроминальне мистецтво (через романський стиль, готику, ренесанс, бароко і т. д.), а й незабутні постаті великих святих, які уособлюють християнство велично і шляхетно; і таким чином людина стала більш людяною. Ці надзвичайно значущі складові людство повинно не забувати, а інтегрувати їх у нові обрії.

XIII. СПРАВЖНЯ ІСТОРІЯ СВІТУ. ПРО ПОВНОТУ ЧАСУ

— *В апостольському листі "Tertio Millenio Advemente", агресованому єпископам, священникам та вірним, про підготовку до ювілейного 2000 року, папа говорить про "повноту часів". У ньому зазначається, що поняття часу в християнстві має "фундаментальне значення". Із приходом Христа розпочався "останній час", остання ера. Цим починається "час Церкви, який триватиме до Його другого приходу". Як Ви це прокоментуєте? Драма давно завершена, ми нарешті себе вичерпали?*

— Йдеться про біблійну главу на початку цього послання. Поняття "повнота часів" узяті з творів святого Павла. А ідея, нібито це — "остання ера", остання фаза історії, в Біблії простежується дуже чітко. Євангеліє від Луки дивовижним чином і надзвичайно далекоглядно розширює цю останню стадію, стверджуючи: "Єрусалим топтатимуть погани, поки не закінчиться час поган" (Лк 21:24).

Це підхопили Отці Церкви, порівнюючи історію з людським життям, яке проходить через шість життєвих фаз. І історія людства нібито вступила у шосту і останню фазу тривання. Це усвідомлення змінилося тільки в новітні часи. В епоху Ренесансу з'явилася ідея, що "останній час" настає саме тепер. Те, що було досі, було, мовляв, не шостою з фаз, а середнім віком, і тільки зараз ми дійсно входимо в "останні часи". Це було пов'язано з відкриттям того, що тривалість світового часу набагато більша, ніж здавалося. Що світ і людська історія налічують не близько 6000 років, а набагато більше. Тому, звичайно, і поняття "останнього часу" якось зникло; час, так би мовити, поширився до безконечності.

Біблійну і патристичну точку зору, в основі якої лежить стародавня прозора схема шести вікових періодів, кожному з яких відповідає близько тисячі років, довелося у такому культурному контексті переосмислити наново. Основну ідею, у Святому Письмі — визначальну, що з Христом історія вступає у свою останню і вирішальну стадію, ми в даному контексті мусимо вчитися розуміти цілком по-новому. На мою думку, події останніх десятиліть, з притаманним їм прискоренням світової історії та зі зростаючою загрозою, знову дуже сильно заакцентували ідею кінця часів. І не лише це. Ми тепер по-новому розуміємо, що з початком християнського руху, який з самого початку прагнув об'єднання світу, розмежування держави й Церкви; який, розвінчуючи світське, впровадив деяку автономію церковного, — отож ми розуміємо, що з початком християнського руху справді розпочалася нова і начебто остання фаза історії. Цій історичній фазі притаманне усвідомлення того, що наближається кінець історії. І не тому, що минуло багато тисячоліть, а тому, що Христос є, так би мовити, початком кінця; і світ, від Нього відходячи, врешті-решт знову до Нього приходить.

Саме цих питань торкається папа у своєму вислові стосовно того, що Христос сам привносить у світову історію всі остаточні критерії, і на стадії сумнівів щодо правильності історичного шляху, які стають все більш драматичними, Він залишається для нас не лише початком, а й долею; нашим призначенням. Йдучи до Нього, ми наближаємося до кінця. Але цей кінець є не просто руйнуванням, а й здійсненням, він дозволяє історії сягнути своєї внутрішньої повноти.

— У згаданому вище апостольському листі папа, зокрема, стверджує, що, згідно з вірою Церк-

ви, 2000 рік означає не просто якусь дату, яка становить інтерес з огляду на зміну століть або ж тисячоліть, а що це буде особливий "Рік Божої Ласки". Що це означає? Стануться якісь надзвичайні явища, нам буде дарована якась особлива благодать? Ажже ювілейний рік повинен водночас служити і відновленню соціальної справедливості, бути роком відпущення гріхів, а також розплати за всі гріхи, роком примирення між супротивниками, роком різноманітних навернень і сакраментального та позасакраментального покаяння. Проте, можливо, Церква орієнтується на щось інше? Тому що Церква, як децю неоднозначно сказано у листі, не могла би "переступити порогу нового тисячоліття, не закликавши своїх дітей очиститися в покаянні з приводу помилок, зрад, невиконання обіцянок та запізнь".

— Я думаю, тут важливо з'ясувати, що ця дата означає — і чого вона не означає. По-перше, треба відкинути всі містичні очікування. Автоматично якісь грандіозні космічні або культурні, або релігійні події відбутися не можуть. Потрібно тверезо поглянути на те, що сама ця дата також є випадковою. Діонісій Малий, вираховуючи дату народження Христа, згідно з нашими обчисленнями, помилився на декілька років. Отож насправді Христос народився, мабуть, за 7 років до того часу, який ми вважаємо роком Його народження. Тому святкування 2000-го ювілею мало б відбутися, відповідно, децю раніше. Це значить, що, в першу чергу, 2000 рік не можна навантажувати якимись містичними історіями.

— Але ж історія цей факт визнала...

— Таке датування встановилося — і ми за ним живемо. Але воно не пов'язане з метафізичною

необхідністю, ані навіть з необхідністю строго історичною... Отже, по-перше: містичні сподівання треба повністю відкинути. А відтак постає друге питання: якщо так, тоді що це? Тут папа справедливо підкреслює, що то насамперед пам'ятна дата, дата конкретного спогаду. Вона апелює до нашої пам'яті, є згадкою про народження Ісуса Христа, яке виявилось переломним аж настільки, що стало точкою відліку часу для цілого людства (або принаймні для його великої частини). Отже, це насамперед спогад про те, що було. Причому спогад не просто про минуле, а про щось, що живе всередині нас самих; спогад про Нього як про присутню особу, як про постать, яка стосується також і нас. І саме як дата спогаду, як пам'ять про сучасне (а не тільки минуле) та майбутнє вона є шансом та викликом гідно оцінити цей спогад — і себе цим спогадом виміряти.

Крім цього, папа пропонує засоби, за допомогою яких людство, принаймні християнство, завдяки такому "відсвіженню пам'яті" зможе саме себе оновити (зокрема, шляхом окремих кроків чи етапів протягом трьох років, про що вже говорилося; вони мусили б стати спробою пробитися вглиб нашої пам'яті, щоби відчитати приховані в нас знання та істину). Це — по-перше. Отже, головне, що пропонує папа, — це, так би мовити, метод збування спогаду в дійсності, щоби сьогодення набуло сили майбутнього.

По-друге, папа підхопив старозавітний образ ювілею, який передбачав, що кожні 49 (тобто сім разів по сім) років історія розпочинається заново. Усі відносини власності скасовувалися, все починалося спочатку. Це означало також універсальне прощення, повернення до витоків. Папа говорить, що якщо колись був чинним саме такий ювілей, то 2000 рік теж має стати для нас ювілеєм, через який

ми спробуємо повернутися назад, до початку, ім'я якому — Христос. За допомогою постатей Старого Завіту папа закликає повіддавати старі борги, справді звільнитися від тягаря, наприклад, тих же закостенілих економічних систем, і спробувати все розпочати заново.

Усе це не є чимось, що, так би мовити, дається космічними силами, а є завданням або шансом для нашої пам'яті — чи з цієї ж таки пам'яті походить. А тому, на мою думку, відносно ключової ідеї спогаду/пам'яті краще бути поміркованим. Однак із поміркованості не може випливати цілковита відсутність значення і сенсу. Потрібно пізнавати — і при цьому намагатися вивільнити основний потенціал, щоби якомога більше із цього спогаду могло стати дієвим як новий початок.

— *Проте папа напередодні зламу тисячоліть, сягає все ж таки дуже далеко. Він говорить: "Очистіться, покайтеся!" А останнім часом — під час своєї подорожі до Австралії — папа сказав, що треба, напевно, справді піти в пустелю, щоби вже звідти очікувати другого приходу Господа.*

— Я цього тексту не знаю, але, безперечно, папа не мав наміру сказати, нібито в 2000 році повернеться Господь. Адже це суперечило б уже навіть тому, що ми нині не знаємо пори і години. Він знову прийде, так би мовити, тоді, коли відкриється пам'ять, і в цьому сенсі у ході історії постійно відбуваються свого роду повернення Христа, коли Він знову стає присутнім в історії — наново присутнім. Отже, питання, коли саме історія до Нього наблизиться, коли саме Він остаточно візьме її у свої руки, ми залишаємо повністю відкритим, не пов'язуючи його з якимись обрахунками часу. Натомість ми молимося — і повинні й хочемо підготуватися

до того, що Він кожної миті знову може повернутися, наново увійти в нас, прийти через відкрити в молитві душу. Якраз у цьому сенсі і треба розуміти, як мені здається, ці слова, вислів "іти в пустелю". Хоча хтось може це розуміти і буквально. Але взагалі це означає, що ми зараз повинні дбати про те, щоби вийти з цього надмірно вмебльованого, перевмебльованого світу в простір внутрішньої свободи й уважності, у покаяння, без якого нового початку просто не буде.

— Соціологи, футурологи і культурологи гарячково дошуковуються тлумачень і визначень для часу, який нам передугує. Ми мали модерн, постмодерн і навіть уже пост-постмодерн, тож догавати іще один префікс "пост" якось не випадає. Очевидно, рішення відносно того, що прийде їм на зміну, повинна приймати інтуїція — і, мабуть, та ж таки інтуїція підшукає також і нове поняття на означення цього часу. То як же його назвати? У Вас є пропозиції?

— Пропозиції назви я не маю. Я завжди був проти того, щоб вести мову про кінець нового часу, про постмодерн. Усе це занадто поспішні класифікації. Поділ на періоди можна побачити допіру з певної дистанції. Звичайно, Ренесанс окреслив поняття "середньовіччя", бажаючи сказати, що старе тепер повинно відійти у минуле; через цю періодизацію Ренесанс тлумачив сам себе як щось нове. Те, що зараз, із прискоренням історії, відбуваються зміни, які дозволяють прихід чогось іншого, ніж упродовж минулих 400-500 років, — очевидно. Але ми, мабуть, повинні наново осмислити всю цю періодизацію, яка за своєю природою, тобто взята сама по собі, звичайно, є західною. Тому що індійську чи китайську історію в цю періодизацію втиснути важко,

хоч деякі паралелі існують. Ясперс вказав на так званий "осьовий час", який в якості перерізу проходить поперек усіх культур. В усякому разі я вважаю, що нам не треба вже зараз винаходити назву тому, про що нам наразі нічого не відомо. Натомість ми повинні бути уважними до змін, нам треба намагатися тримати напоготові правильні засоби для керування, щоб і цей найновітніший час, який приходить на зміну досі новому і вже старіючому, залишався часом людини і часом Бога.

— І останнє запитання. Пане кардинал, що є справжньою історією світу? І чого Бог хоче від нас насправді? Якось Ви написали: "Історія позначена боротьбою між любов'ю і нездатністю любити, тим запустінням душ, яке настає, коли людина може визнавати цінностями і дійсністю лише ті цінності, які можна виміряти... Це руйнування здатності любити породжує смертельну нудоту. Воно отруює людину. Якщо би воно перемогло, то людина, а з нею і світ зруйнувались би".

— Тут я погоджуюся з Августином, який, знову ж таки, торкається минулого в християнській, катехитичній інтерпретації, котра всю історію зображає як спір двох держав, двох суспільств. Гете цю думку підхопив, ствердивши, що вся історія є боротьбою між вірою і безвір'ям. Августин дивився на це дещо інакше. Він стверджував, що історія є боротьбою між двома різновидами любові: між любов'ю до Бога — аж до самозречення, і любов'ю до себе — аж до зречення Бога. Отже, він показав історію як драму протистояння двох видів любові. Цю ідею я спробував ще трохи уточнити, сказавши, що протилежно напрямлений імпульс не є, власне кажучи, іншою любов'ю, він не заслуговує на назву любові, а є ухилянням від неї. Ціла історія є боротьбою між

любов'ю — і нездатністю любити, між любов'ю — і відреченням від неї. Те саме ми знову переживаємо і нині, коли людина говорить про свою незалежність, та при цьому стверджує, що не хоче любити, бо любов зробить її залежною, а це суперечить її свободі.

Насправді ж любов означає бути залежним від чогось, чого мене можна напевне позбавити; і це привносить у моє життя загрозу величезних страждань. Звідси походить і явне чи неявне зречення: для того, щоби не переживати цей ризик постійно, щоб не бути обмеженим у своєму самовизначенні, щоб не залежати від того, чим я не можу володіти (а значить, щоби зненацька не позбутися геть усього), — отож задля цього краще мені від любові відмовитися. І в той же час Христове рішення є зовсім іншим. Він погоджується на любов, тому що тільки вона — вона, з притаманною їй загрозою страждання і ризиком втратити самого себе, — здатна опам'ятати людину; тільки любов робить людину тим, чим вона має бути.

Гадаю, що, мабуть, справжня драма історії полягає в тому, що в розмаїтті взаємних історичних опозицій врешті-решт усе можна звести до такої формули: згода на любов — або заперечення любові.

— *А чого Бог насправді від нас хоче?*

— Щоби ми любили. Бо саме тоді ми стаємо Його подобою. Як говорить нам святий Іван, Бог є любов, і Він хоче, щоби були створіння, подібні до Нього; і щоб, стаючи такими з власної волі, вони з Ним зливалися — і в такий спосіб немовби поширювали Його славу, славу Любові.

Релігійне видання

Венедикт XVI
Йосиф Рацінгер

СІЛЪ ЗЕМЛІ

Християнство й Католицька
Церква в ХХІ столітті

Переклад з німецької
Олега КОНКЕВИЧА

Богословський редактор
о. Климентій СТАСІВ, ЧСВВ

Літературний редактор
Маріанна КІЯНОВСЬКА

Художній редактор
Олена ГИЖА

Комп'ютерна верстка
Нелі МАЦУЛИ

Підп. до друку 08.05.2007. Формат 84х108/32.
Папір офс. Офс. друк. Гарн. Baltica. Зам. № 246.

Видавничо-виробниче підприємство "Місіонер".
80300, м. Жовква Львівської обл., вул. Василянська, 8.

Ціла історія є боротьбою між любов'ю — і не здатністю любити, між любов'ю — і відреченням від неї... Бог хоче щоб ми любили. Бо саме тоді ми стаємо Його подобою... Бог є любов, і Він хоче, щоби були створіння, подібні до Нього; і щоб стаючи такими з власної волі, вони з Ним зливалися і в такий спосіб немовби поширювали Його славу, славу Любові.