
*Юрій
Чорноморець*

ЕВРИСТИЧНИЙ ПОТЕНЦІАЛ ТЕОЛОГІЧНОГО ПРОЕКТУ Г.У. ФОН БАЛЬТАЗАРА

Сьогодні у християнській теології інтенсифікуються пошуки нових методів богословського мислення, які були б більш ефективними в часи постмодерну, але при цьому відповідали духові та букві християнської традиції. Особливу увагу привертає до себе потенціал теологічної системи Г.У. фон Бальтазара — видатного католицького богослова, якого вже називають «отцем теології XXI століття». Саме в його теології шукають рецептів для творення ортодоксальної постметафізичної теології і католики, і протестанти, і православні.

Думки дослідників щодо евристичного потенціалу теологічного проекту Г.У. фон Бальтазара розділилися. Одні вважають його систему дійсно «постметафізичною» й оригінальною, знаходять численні ідеї для власної теології як у критиці Бальтазаром метафізичних форм теології (космологічної та антропологічної форм метафізики), так і в його відомій тріаді нових теологічних наук: теоестетиці, теодраматичній, теологічній. Крилатими стають такі твердження апологетів: «Ганс Урс фон Бальтазар може стати в богослов'ї Церкви тією фігурою, з якої почнеться третє тисячоліття» [Гуер'єро, 2009: с. 293]. Інші ж дослідники вважають, що теологія Бальтазара є еkleктичною, есеїстичною, а її потенціал є незаслужено переоцінений [Oakes, 2004: р. 269—273]. Оціночні судження

дослідників заходять так далеко, що вся дискусія зводиться до явно провокаційних питань: хто є більш видатним теологом ХХ століття — Г.У. фон Бальтазар чи К. Барт? [Webster, 2004], Г.У. фон Бальтазар чи К. Ранер? [Kilby, 2004]. Якщо прибічники визнання позитивної ролі Бальтазара вбачають в його теології, особливо в 15-томній трилогії, зерно теології майбутнього, то скептичні оцінки Бальтазарового набутку ґрунтуються на порівнянні його праць із творами К. Барта чи К. Ранера (останні, безперечно, мають більш систематичний характер й існують висновки про їх «перемогу» над працями Бальтазара [Kilby, 2004: р. 265]). Додаткової інтриги до наукових суперечок навколо спадщини Бальтазара додає той факт, що з думками цього католицького теолога демонстративно солідаризується Й. Ратцингер (папа Бенедикт XVI). Найкращий православний богослов сьогодення Девід Бентлі Гарт розглядає теологію Бальтазара як умову можливості для власної фундаментальної праці «Краса нескінченного»: «У сучасній теології сферу богословської естетики, звичайно, затьмарює власним блиском високе звершення Ганса Урса фон Бальтазара, чия величезна теологічна трилогія — у її поступових фазах естетики, драматички і логіки — дійсно вводить новий тип теологічного дискурсу й дає майже невичерпний матеріал для богословської рефлексії; ... було б цілком доречно розглядати дане есе [тобто книгу "Краса нескінченного". — Ю. Ч.] як своєрідну розширену маргіналію на полях однієї зі сторінок його трилогії» [Харт, 2010: с. 44]. Величезні надії на евристичний потенціал теологічного проекту Бальтазара має і провідний вітчизняний православний богослов Олександр Філоненко [Філоненко, 2010: с. 184]. Очевидно, що такі оцінки спонукають до аналізу не менше, ніж велична теологія Бальтазара.

Оцінка евристичного потенціалу теологічного проекту Бальтазара має переважно концентруватися на дослідженні значення його тріади теологічних наук (теоестетика, теодраматика, теологіка) для майбутнього теології. Але не можна забувати і про велике значення Бальтазарової критики традиційних форм теології, яким присвячено спеціальну працю «Руйнування твердинь».

Критика космологічної редукції християнства

Бальтазар критикує перш за все редукцію християнства та теології до форми космологічної метафізики. Починаючи з Юстина Філософа в християнській античності та середньовіччі постійно існувала спокуса ототожнити Христа з Логосом давньогрецької філософії. Така тенденція, особливо в формі християнського неоплатонізму, не лише містить у собі ризик різних відхилень від чистоти віровчення, а й також стимулює довільні фантазії у християнській теології та філософії.

Задається цілком хибна перспектива розгляду християнського Бога: або він є Першопричиною і Буттям у світі, що пронизаний тотальною каузальністю, або він є Непізнаваним Початком і Надбуттям (Небуттям), яке абсолютно трансцендентне до світу з його тотальним каузальним порядком. У будь-якому разі, редукція відбувається в двох аспектах. По-перше, Бог є Живою Особистістю і Любов'ю, а відповідно до цього — Свободою та Творчістю. І зводить Його до понять, пов'язаних чи то з каузальністю, чи то з подоланням каузальності — це відходити від істинного поняття про Бога. Як пізнавана Першопричина християнських аристотеликів, так і Непізнаваний Початок християнських неоплатоніків — усе це є принципово менші за об'ємом поняття, які зовсім не дозволяють осягнути поняття Бога, яким Він є у християнстві. Бог у його відношенні до світу не повинен мислитися виключно у зв'язку з каузальними відносинами. Саме поняття Бога є принципово ширшим. І відносини Бога до світу є більш різноманітними, більш драматичними, більш особистісними.

Для сучасних дискусій навколо долі теології та метафізики важливим є критичне сприйняття Бальтазаром неоплатонічного варіанта метафізики. Адже в сучасній теології неоплатонізм часто сприймається як альтернатива традиційній метафізиці [Hankey, 2006]. По-перше, сам неоплатонізм витлумачується як неметафізичне вчення. По-друге, точно неметафізичною вважається така форма християнського неоплатонізму, як вчення Майстера Екгарта. Останнє вважається творчим джерелом для філософії М. Гайдегера, яка виступає основним засобом легітимації неметафізичного витлумачення середньовічного християнського неоплатонізму (при цьому до християнських неоплатоніків відносять не лише Псевдо-Діонісія Ареопагіта, Майстера Екгарта, Миколу Кузанського, але і Григорія Ниського та — навіть! — Тому Аквінського). Дійсно, важко не погодитися з Бальтазаром, що сама по собі гра з «онтичним» та «онтологічним», «буттям» та «надбуттям» — не є подоланням метафізики, принаймні не є тим подоланням, яке відповідало б намаганням християнського віровчення дати адекватне «постметафізичне» поняття про Бога.

Специфічною формою метафізичного мислення в теології є вчення про поєднання в Богові надбуття як його «сутності» та буття як його енергій. Це вчення відоме з часів Ареопагітового корпусу, актуалізується в двадцятому столітті у вигляді «неопаламізму» та претендує на власну «неметафізичність». Бальтазар сам визнає розрізнення в Богові двох сторін: Бога самого по собі та Божої слави. Але для Бальтазара Божа слава являє Бога як Особисте Буття, виявляє славу Отця, Сина і Святого Духа — спільну, але персональну. Неопаламізм має ту хибу, що перетворює Божі енергії на свого роду «Бога з машини», тобто на принцип пояснення всього в теології. Другим недоліком є розуміння енергій як спільної дії Трьох, як дії

Бога, яка, однак, не являє внутрішнього життя Трійці. Так чи інакше, саме по собі розрізнення Бога та його слави (енергії, присутності) є лише однією з умов можливості постметафізичного дискурсу в теології, але саме по собі не гарантує подолання метафізики.

Критика антропологічної редукції християнства

Альтернативою до традиційної метафізики стали ті численні варіанти теологічних та релігійно-філософських вчень, які шукали достовірної присутності Божественного в самій людині, у її особистому досвіді. Ф. Шляєрмахер намагався довести існування в людській душі особливого релігійного відчуття, особливого переживання залежності від нескінченно могутнього. Неотомізм та релігійний екзистенціалізм знаходили в людській «природі» чи «екзистенції» спрямованість на нескінченне, прагнення до повноти, устремління до діалогу з Іншим, жагу «справжнього існування». Численні релігійні романтики говорили про «досвід» як джерело та критерій для релігійних знань.

Аргументація Бальтазара проти антропологічної редукції християнської теології доволі проста. Усі переживання та «досвіди» можна поставити під сумнів. Усі природні та екзистенційні пориви до нескінченного зовсім не гарантують існування цього нескінченного. На християнських теологах, які помістили джерело та критерій християнської істини всередину людського суб'єкта, лежить величезна відповідальність: кожна людина, пізнаючи себе, свої переживання, «досвіди» та прагнення, може поставити під сумнів істинність чи адекватність власних суб'єктивних переживань. І виявляється, що теолог, який закликав шукати Бога в самій людині, є винним у тих незчисленних випадках, коли людина таки не знайшла Бога в самій собі. Бальтазар нагадує просту істину: людина лише людина. Бог може бути присутній, а може бути відсутнім. Образ Божий, яким є людина, — це просто буття людиною, а не буття Богом. Немає жодних «досвідів», переживань чи прагнень, які б з ясністю та очевидністю являли самого Бога та були початком надприродного життя в людині.

Спеціально Бальтазар критикує редукцію християнства до моралі, а теології — до моральної теорії. Дійсно, уся проповідь християнського «суб'єктивізму» побудована за типовою схемою: 1) відкриття в людині надприродного релігійного переживання; 2) висновування про обов'язки людини перед Іншим (Богом, ближнім, природним світом і т.д.). Якщо християнство зводить до проповіді моралі, то воно зазнаватиме нищівної критики: адже всяка етика — від неотомістичних теорій про природний закон до екзистенціальних роздумів про обов'язки перед Іншим — сама по собі є лише певною риторичною стратегією. Суб'єктивна етична система, що

ґрунтується на суб'єктивних передумовах в онтології, не може бути власне чимось більшим, як «людським, занадто людським». Бальтазар визнає, що на основі християнства можливі екзистенційна поетика переживань та етична риторика. Але не тут повнота християнства та не в цьому специфічність християнської теології.

Специфічною формою редукції християнства є використання теорій інтерсуб'єктивності. Справді, легко побачити в Церкві інтерсуб'єктивний нескінченний дискурс, у якому — на основі аксіоматично прийнятих цінностей — відбувається вирізнення істини від хиби, вибираються стратегії побудови теологічних вчень, приймають на основі консенсусу (підкріпленого надприродним натхненням від Святого Духу) ті чи інші концепції, що виражають християнське віровчення та мораль. Дійсно, Церква існує як певний інтерсуб'єктивний дискурс. Але це дискурс, у якому відбувається не встановлення істинності догматів та правильності етичних концепцій, а дискурс, у якому здійснюється подяка Богові за дар існування, за дар спасіння, за дар обожнення, за дари розумності та свободи, за дари мудрості та праведності. Віросповідання, виражене в догматах, народжується в цьому інтерсуб'єктивному дискурсі Церкви як результат молитви, яка є розмовою з Богом вдячного творіння. «Символ віри» — це перш за все молитва, гімн, який створений із вдячності Богові за те, що дав себе пізнати, за те, що відкривався у словах і ділах. «Символ віри» є елементом літургійного життя Церкви, тобто життя вдячності. «Символ віри» не є фіксацією результатів дискусії в інтерсуб'єктивній реальності, якою є Церква. Він і не результат переживань чи осмислень. Він не результат молитви. Він — сама молитва.

Догмати не виражають осмислення Бога чи віровчення. Догмати прославляють Бога. Прославляють Бога як Трійцю, як Промислителя та Спасителя, як Справедливого Суддю та Милосердного Пастиря. Прославляють Христа як Бога і як довершену людину, як Месію та Логос. Прославляють Духа Святого як явлення Надприродного Життя в Церкві, якому всі можуть бути причетними. Бог прославляється не лише як творець світу, але і як автор Писання (другого Світу), адже Духом Святим «говорили Пророки». Бог прославляється як творець Царства майбутнього віку, у якому назавжди переможе Добро, Справедливість, Любов.

Отже, Бальтазар доводить, що теологію потрібно творити як постметафізичний проект. Ще Достоєвський виявив у людині такі глибини трагічного, що всяка суб'єктивістська метафізика є справою нереалістичною. Але головне — така спроба відбувається не лише з уявною людиною («прагнення людської природи» тощо), з уявним світом («упорядкований і гармонійний світ» без смерті та боротьби за виживання, без геноцидів та світових війн). Побудова метафізичної теології — це завжди накидання Богові

людських обмежених понять, які не можуть насправді виразити Божественну реальність. Бог — це щось принципово більше, ніж усевпорядковувальний Логос. І ця істина була відома як актуальна антиметафізична думка ще з часів створення книги Іова. Бог — це щось принципово більше, ніж Сакральне, Святе, ніж Інший. І ця думка відома всім із часів Євангелія. Дивно, але традиція Ф. Шляєрмахера та Р. Ото, І. Канта та М. Шелера, задає обмежений горизонт розуміння релігійного. Для Христа та християн Бог принципово більший за те Святе, яке відрізняється від профанного. Дійсно, суб'єктивістська редукція в теології породила ще й власне продовження в такому витлумаченні Бога в сучасній феноменології релігії, що скоріше то є Бог фарисеїв, а не Христа та християн.

Звільнення від об'єктивістської та суб'єктивістської редукцій християнської теології є важким процесом. Метафізикам так хочеться знаходити Бога в людських переживаннях, відкривати трансцендентний вимір у людській діяльності! Так само колись метафізики прагнули бачити «логосність» світу та нехтувати всіма порушеннями світової гармонії. Звісно ж, метафізика має право на існування, — якщо існують люди, які бажають нею займатися, але суто як вид мистецтва, як різновид риторики. Адекватне ж вираження християнства та християнської теології можливе виключно на основі постметафізичного дискурсу. Власний теологічний проект Бальтазара і є такого роду дискурсом, що включає у себе три дисципліни з власною постметафізичною методологією: теоестетику, теодраматику та теологіку.

Бальтазарові пропозиції щодо постметафізичного мислення в теології

Бальтазар пропонує «третій шлях» для теології, позбавлений недоліків пізнання Бога в його ставленні до світу (об'єктивістська редукція) чи у його ставленні до людини (антропологічна редукція). Бог цілком може бути пізнаваний Сам по Собі. Таке пізнання можливе, бо Бог є Тим, Хто являється для споглядання. Радикальність теології Бальтазара в його заяві, що християнство має справу з пізнанням Богом. У теології двадцятого століття, особливо в бартіанстві та православної неопатристиці, стало добрим тоном говорити переважно про апофатичність Бога. Бальтазар же нагадує, що християни проповідують Бога, якого пізнали. Бог не лише відкрився в історії, Бог відкривається в людині, світі. Бог є пізнаваним Сам по собі.

Бога в його виявленості для людини Бальтазар називає «славою Божою». Цей традиційний вираз має більш давнє коріння, ніж фаворське світло чи «енергії». Крім того, слава Божа — це не явленість Бога в якихось

зовнішніх для самого Бога маніфестаціях. Це саме Бог у цих явленостях. Бальтазар принципово наголошує на тому, що Бог є пізнаваним, його можна споглядати — якщо вже споглядаєш феноменальне явище.

Таким чином, Бальтазар намагається не зупинитися на аналізі переживання феномену Бога. І намагається не залишатися в спогляданні на самому феномені. Цей феномен Бога тому й важливий, що являє саму Суть, самого Бога. При цьому для Бальтазара Суть Бога є персоналістичною: Бог — це Отець, Син і Святий Дух. Головне завдання теоестетики — пояснити, як у спогляданні слави Божої можна пізнати Трійцю.

За Бальтазаром слава Божа має певну форму. І ця форма — це Христос, утілений Логос. Ця форма сама по собі вказує також на Отця і Святого Духа, бо Син Божий є Відношенням до Інших Іпостасей Трійці.

Найважливішим аспектом теоестетики Бальтазара є те, що вся ця феноменологія Божої Слави, що дозволяє споглядати Трійцю, — це не теорія про містичне споглядання ісихастів чи кармелітів, це не вчення про особливий досвід, незіставний із звичайним релігійним досвідом віруючого. Бальтазар доводить, що все Писання свідчить про багатство внутрішньотроїчних відносин. І завдання християнина — це бути причетним не до Бога як абстрактної слави («енергії») чи сутності, а бути причетним до відносин усередині Трійці. Християнин у хрещенні усиновлюється Богові, і святі — це ті, хто актуалізували для себе це буття «Сином Божим за благодаттю». Відома ікона Андрія Рубльова «Трійця» намагається образно явити ці відносини Трійці. І не випадково звернена до глядача сторона столу залишається вільною. Глядач запрошується до цього кола відносин. Син Божий смиренно дає згоду на жертву. І людина запрошується до осмислення власного життєвого хреста як подоби до жертви Сина Божого. Тому можна сказати, що вже в межах теоестетики міститься початок і для теодраматички.

Слава Божа являється як слава Трійці, як слава її діяльності. Звісно, це такий феномен, якому не лише явлена Трійця, але також і явлена Божа сутність. Бальтазар фактично слідує феноменологічній настанові, що в явищі повинна являтися сутність, і не може бути жодного метафізичного розриву між феноменальним та сутністним. Божественна діяльність Трьох безпосередньо являє сутність Трьох. У той же час явлена сутність не може бути виражена в теологічних дефініціях. Результатом пізнання сутності Божої можуть бути лише трансценденталії. Бог не підпадає під жодний вид чи рід, не підпадає під жодну з категорій. Трансценденталії — це надкатегоріальні, «надпоняттєві» визначення Божої діяльності, Божої сутності, Троїчного Божого Життя. Для Бальтазара такого роду трансценденталіями були Краса, Благо, Істина. Звісно ж, ці трансценденталії мають бути дані в динаміці реального життя, а тому їх слід позбавляти наївності відповідних

метафізичних визначень. Звісно ж, Бог — це Краса, але Краса Божої Слави, величного з'явлення «кадош», коли все осяяне надприродним світлом, а люди буквально падають на коліна. Благо — це Благо Троїчного Бога, проявлене у драмі Христової жертви, — яка єдина була відповіддю на всі волення праведника Іова про справедливість та розуміння. Божа Істина — це явленість Божої Сутності, Божої самототожності, Божої вірності Собі (власним обіцянкам, даним у договорах-завітах із Божим народом — старозавітною та новозавітною Церквами). У теорії Бальтазара про трансценденталії яскраво видно, як відбувається перехід від теоестетики до теології.

Можна лише додати, що Бальтазар пропонує теологіку як сформовану навколо теорії трансценденталій дисципліну — у якості метатеорії відносно власне догматики. Так само й теодраматика будується як метатеорія відносно догматичного вчення про спасіння. Адже теодраматика має не лише більш універсальний інструментарій, але й охоплює всі драматичні відносини Бога і людини, усі відносини всередині Трійці, усі відносини Бога і творіння. Така метатеорія легітимна лише тому, що безпосередньо породжується феноменологічним прочитанням Писання. Звісно, це має бути прочитання не феноменологів, а теологів. Але прочитання, при якому теологи використовують феноменологічну методологію. Крім того, для Бальтазара принципово важливо, щоб увага теолога концентрувалася не на власних переживаннях, а на самій дійсності, що являється. Теологи не мають права на тлумачення явлення Бога, але завдяки Писанню це явлення тлумачить саме себе. Таким чином, Одкровення Бога (його заповіді, його слова та дії) в Писанні має пріоритет по відношенню до будь-якої традиції чи дискурсу. При цьому Бальтазар не стає протестантом. Для нього само-Одкровення в Писанні — це не набір істин, а сам Бог, який говорить та діє. Аналогічним чином, Бог говорить та діє в традиції та церковному дискурсі. Для Бальтазара Бог як Трійця, що має власну «славу» — це самореферентна структура. Але при цьому істинність цієї самореферентної реальності можлива тому, що Бог є любов. Згідно з Бальтазаром, Бог може бути предметом віри людини, може пізнаватися безпосередньо, може бути в діалозі з людиною — виключно тому, що Він є Любов [Бальтазар, 1997].

Теологічний проект Бальтазара привертає увагу богословів та релігійних філософів XXI століття саме завдяки можливості подальшого постметафізичного витлумачення усієї тріади запропонованих дисциплін. Учення про теоестетику фактично легітимує необхідність починати теологію з відповідної феноменології [Manoussakis, 2007]. Бог може являтися або безпосередньо, або в кількох «життєвих світах»: Писанні, Церкві, світі, людині. Так чи інакше, пізнання Бога має бути умовою можливості тео-

логічних теорій, якими б вони не були. Бог, як Він пізнається християнами, знаходиться в трагічних відносинах із людиною. Це видно не лише з Писання, де в Псалмах чи Книзі Іова є численні запитання до Бога, у яких Сам Христос запитував Отця: «Боже Мій, Боже Мій, навіщо Мене оставив?» І сьогоднішня людина має численні причини і приводи запитувати Бога — де ж Його милосердя? Де любов? Де справедливість? Зображення усієї драматичності відносин Бога і людини в межах теодраматики фактично легітиміє найширше застосування герменевтики. Результати герменевтичного пізнання феноменологічно явленого Бога дозволяють говорити про Бога як Благо, Істину, Красу, Любов. Ці визначення Бога організують дискурс, який Бальтазар називає теологією. Такі визначення Бога не є поняттями про нього, але мають статус трансценденталій. І спосіб організації дискурсу, який приймає ці трансценденталії як власну основу, такий самий, як і регуляція дискурсу за допомоги абсолютних цінностей. Таким чином, теологія як дискурс, що організовується навколо трансценденталій Любові, Краси, Істини, Блага, легітиміє комунікативну прагматику в теології.

Звичайно постметафізичні типи теології містять у собі легітимацію якогось одного з трьох філософських методів, переосмислених теологічно. Радикальна ортодоксія де-факто приймає феноменологічне вчення про інтуїтивне пізнання [Щипков, 2004: с. 77—92]. Постліберальна теологія використовує герменевтику Г.-Г. Гадамера [Кобяковский, 2010; Ванхузер, 2007]. Використання комунікативної прагматики взагалі є спорадичним [Adams, 2006; Hjälm, 2011]. Звичайним явищем у постметафізичній теології стали суперечки між тими, хто використовує герменевтику, і тими, хто слідує шляхом феноменології. Великою перевагою теологічного проекту Г.У. фон Бальтазара є легітимація трьох методів як таких, між якими існують відносини взаємного доповнення. Звісно, такого роду схематизація видається штучною, якщо феноменологію, герменевтику та комунікативну прагматику розглядати як такі, що породжують три теологічні дисципліни. Але ця схематизація є для самого Бальтазара методологічним взаємним доповненням трьох теологічних практик. Адже теологічне мислення — яке включає в себе теологічне споглядання (осаяння, осягнення, розуміння), теологічне розмірковування, теологічне висловлювання, — це саме практика, одні елементи якої передбачають інші — якщо претендують на істинність. Практика теологічного мислення, у межах якої легітимуються три методології, є елементом відносин людини і Бога. Важливо, що наявність трьох дисциплін обумовлена не лише особливостями пізнавальної діяльності людського суб'єкта, але специфікою Бога як предмета пізнання. Для Бальтазара саме цей момент легітимації трьох дисциплін є головним, хоча сучасні теологи, навпаки, приділяють більше

уваги саме закоріненості трьох дисциплін у структурі релігійної діяльності суб'єкта.

Отже, евристичний потенціал теологічної системи Г.У. фон Бальтазара пов'язаний перш за все з можливістю її постметафізичного прочитання. Таке перетлумачення закономірне, оскільки сам теолог послідовно критикував «космологічну» та «антропологічну» редукції у християнстві та теології. У результаті постметафізичного тлумачення теологічного проекту трьох дисциплін теоестетика легітимує застосування феноменології, теодраматика — герменевтики, теологіка — комунікативної прагматики. Оскільки ці філософські методології є виправданими у філософії, то тим більше закономірною є їх застосування в теології, сам предмет якої вимагає «постметафізичного» підходу до свого осмислення, пізнання, виявлення. Критика «космологічної» та «антропологічної» редукцій унеможлиблює перетворення теоестетики як феноменології Бога на «містичний емпіризм», теодраматика як герменевтики відносин Бога — на релігійний екзистенціалізм відносин людини, теологіки як комунікативної прагматики навколо трансценденталій Бога на теорію компромісного консенсусу чи метафізичну догматичну систематику (зокрема з використанням аналітичної філософії). Нова теологія у виконанні самого Бальтазара містить ще значну кількість залишків метафізичного способу мислення, що помітно для критично налаштованих філософів і сучасних богословів. Тому джерелом натхнення для теологів XXI століття буде все-таки не сама збірка творів Бальтазара з теоестетики, теодраматика, теологіки, а саме загальний задум цього католицького теолога. І евристичний потенціал цього задуму є очевидно поки що невичерпним — принаймні поки феноменологія, герменевтика й комунікативна прагматика залишаються актуальними для сучасної думки методологіями. Тобто — напевно вже назавжди. І Г.У. фон Бальтазар у майбутньому теології матиме місце, аналогічне до того, яке Гусерль, Гадамер та Габермас мають у сучасній філософії. Для філософів же цей проект цікавий тим, що в ньому органічно поєднуються ті методології, які у межах самої філософії поєднати важко — і таке поєднання можливе саме завдяки специфіці предмета теологічного мислення.

ДЖЕРЕЛА

Бальтазар Х.У., фон. Достойна веры лишь любовь / Пер. с нем. А. Ярина. — М.: Истина и Жизнь, 1997. — 124 с.

Ванхузер К. Искусство понимания текста. Литературоведческая этика и толкование Писания. — Черкассы: Коллоквиум, 2007. — 736 с.

Гуерьеро Э. Ханс Урс фон Бальтазар. — М.: Культурный центр «Духовная библиотека», 2009. — 328 с.

- Кобяковский И.* Постлиберализм и его потенциал для развития экуменических отношений. Богословский Портал, 12 вересня 2010. — <<http://theology.in.ua/ua/bp/theologia/contemporary/37892/>>.
- Филоненко А.* Богословие общения и евхаристическая антропология // Вісник Харківського національного університету ім. В.Н. Каразіна № 904 (2010). Серія: теорія культури і філософія науки. Спецвипуск 1: «Койнонія». Філософія Іншого та богослов'я спілкування. — 2010. — С. 175—189.
- Харт Д.* Красота бесконечного. Эстетика христианской истины / Пер. с англ. А. Лукьянова. — М.: ББИ, 2010. — xviii + 673 с.
- Щипков Д.А.* «Радикальная Ортодоксия»: Критический анализ : Дисс. ...канд. филос. наук. — СПб., 2004. — 221 с.
- Adams N.* Habermas and Theology. — Cambridge University Press, 2006. — 278 p.
- Hankey W.J.* One Hundred Years of Neoplatonism in France: A Brief Philosophical History. — Leuven; Paris; Dudley (MA): Peeters, 2006. — 129 p.
- Hjälml M.* Liberation of the Ecclesia: The Unfinished Project of Liturgical Theology. — Uppsala: Uppsala University, 2011. — 334 p.
- Kilby K.* Balthasar and Karl Rahner // The Cambridge Companion to Hans Urs von Balthasar / Ed. by E.T. Oakes, D. Moss. — Cambridge: Cambridge University Press, 2004. — P. 256—268.
- Manoussakis J.P.* God After Metaphysics: A Theological Aesthetic. — S. I.: Indiana University Press, 2007. — 213 p.
- Oakes E.T.* Envoi: the future of Balthasarian theology // The Cambridge Companion to Hans Urs von Balthasar / Ed. by E. T. Oakes, D. Moss. — Cambridge: Cambridge University Press, 2004. — P. 269—274.
- Webster J.* Balthasar and Karl Barth // The Cambridge Companion to Hans Urs von Balthasar / Ed. by E. T. Oakes, D. Moss. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. — P. 241—255.

Юрій Чорноморець — доктор філософських наук, професор Національного університету державної податкової служби України. Сфера дослідницьких інтересів — історія теологічної думки, історія античної та середньовічної філософії, проблема співвідношення філософії та теології у XX—XXI століттях.
