

ФЬОРЕНЦО ЭМИЛИО РЕАТИ

БОГ В XX ВЕКЕ

человек – путь к пониманию Бога



западное богословие
XX века

**ФЬОРЕНЦО ЭМИЛИО РЕАТИ. «БОГ В XX ВЕКЕ: ЧЕЛОВЕК — ПУТЬ
К ПОНИМАНИЮ БОГА. (ЗАПАДНОЕ БОГОСЛОВИЕ XX ВЕКА) —
Пер. с итальянского Ю.А.Ромашева. — СПб.: Европейский
Дом, 2002. — 187 с.**

Обложка: Иллюстрация из Евангелия (Англия, конец X века).
Дух святой (орел) вдохновляет разум человека.
«Philosophia ancilla theologiae». Библиотека Пьерпонта
Моргана, Нью-Йорк.

ISBN 5-8015-0135-5

© о. Фьоренцо Эмилио Реати, 2002
© Ромашев Ю.А., перевод, 2002
© Европейский Дом, 2002

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	9
Предварительные замечания	10
ЛЮТЕРАНСКОЕ БОГОСЛОВИЕ	13
1. Примат Бога: Бог как трансцендентная тайна человека (К.Барт)	13
1.1. Ф.Шлейермахер и А.Гарнак — отвергнутые учителя	13
1.2. Комментарий К.Барта на <i>Послание к Римлянам</i>	15
1.3. Неизбежная проблема человека	17
1.4. К.Барт: «нет» идеологиям	19
1.5. Барт и неизбежное возвращение антропологии	25
2. Богословие и антропология: Бог как гарант достоинства человека (Р.Бультман)	27
2.1. Бультман: человек, внимающий Слову	33
2.2. Бультман: человек в «эсхатологическом» решении	35
2.3. Бультман: разрешение теологии в антропологии?	38
3. Богословие и современность (Д.Бонхёффер)	41
3.1. Предварительные замечания	41
3.2. Дитрих Бонхёффер: богослов, христианин и современник ...	42
3.3. Этика ответственности	45
3.3.1. Этика как сообразование мира со Христом	46
3.3.2. Диалектика последнего и предпоследнего	47
3.3.3. Теория мандатов	48
3.3.4. Этическая жизнь как ответственность	49
3.4. Нерелигиозное понимание христианства в мире, ставшем взрослым	51
КАТОЛИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ	59
4. От модернизма к антропологическому повороту	59
4.1 Морис Блондель и метод имманентности	59
4.2. «Новая теология»	63
4.3. Богословы и их труды. Первые признаки обновления теологии во Франции: в ожидании II Вселенского Ватиканского Собора	69

4.3.1. Богословская школа иезуитов Лион-Фурвьер (Франция): Анри де Любак	70
4.3.2. Доминиканская богословская школа Лё Сольшуар (Франция)	75
4.3.2.1. Мари-Доминик Шеню	75
4.3.2.2. Жан-Ив Конгар	79
4.4. Карл Ранер: антропологический поворот в богословии	85
4.4.1. Трансцендентально-антропологический метод	86
4.4.2. Сверхприродный экзистенциал	89
4.4.3. Трансцендентальная христология	92
4.4.4. Антропологический поворот в богословии	94
4.5. Ханс Урс фон Бальтазар	95
4.5.1. Самодостаточность христианского откровения	97
4.5.2. <i>Слава</i> : богословская эстетика	98
4.5.3. <i>ТеоДрамматика</i> : богословская этика	102
4.5.4. <i>ТеоЛогика</i> : логика Откровения	105
4.5.5. Заключительные замечания	106
НОВЕЙШЕЕ ЛЮТЕРАНСКОЕ БОГОСЛОВИЕ	108
5. ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ	108
5.1. Герменевтика от Шлейермахера до Гадамера	108
5.2. Эрнст Фукс: герменевтика как учение о языке веры	115
5.2.1. Постановка герменевтической проблемы	115
5.2.2. Язык	116
5.2.3. Как функционирует язык богословия	118
5.3. Герхард Эбелинг: герменевтика как учение о вере	120
5.3.1. Слово и вера	120
5.3.2. Герменевтическое богословие	121
5.3.3. О теории богословского языка	124
5.3.4. Благоприятные результаты герменевтического богословия	126
НОВЕЙШЕЕ КАТОЛИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ. (БОГОСЛОВИЕ В ОБЩЕСТВЕ: ПОЛИТИЧЕСКАЯ ГЕРМЕНЕВТИКА» В ДЕЙСТВИИ)	128
6. ПОЛИТИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ	128
6.1. Возникновение политического богословия	128
6.2. Дискуссия о программе политического богословия	132
6.3. Практические категории политического богословия	136
6.3.1. Память	137
6.3.2. Повествование	138
6.3.3. Солидарность	139

7. «Богословие освобождения»	142
7.1. Богословие, порожденное «другой стороной истории — историей угнетенных»	142
7.2. Богословие и практика	147
7.2.1. Социальный анализ как инструмент	148
7.2.2. Использование герменевтики	148
7.2.3. Опосредование пастырской практикой	149
7.3. «Теология освобождения» и европейское богословие	150
7.4. Христология и экклезиология Латинской Америки	152
7.4.1. Латиноамериканская христология: Иисус Освободитель	152
7.4.2. Латиноамериканская экклезиология	157
7.4.3. Дискуссия о теологии освобождения	162
8. Феминистская теология	165
8.1. От богословия женщины к феминистской теологии	167
8.2. Разновидности феминистской теологии	170
8.3. К несексистской интерпретации Библии	172
8.3. Историко-богословское исследование о женщине: «расширять угол зрения на историю»	176
8.5. Можно ли идти дальше представления о Боге как Отце? ...	179

ПРЕДИСЛОВИЕ

Я написал эту книгу, прожив восемь лет в России. Убежден, что знание западной теологии XX века, в атмосфере которой я долгое время формировался, может придать новые импульсы и православному богословию. России, не только России политической, но и православной, нужно смелое богословие, более близкое народу и более пророческо-критическое в отношении собственного государства. Два импульса, идущие от западной теологии XX века, могли бы быть здесь полезны: ее развитие определялось как вызовами философий, чутко прислушивающимися к человеку, так и насущными социальными проблемами, которые, будучи восприняты и осознаны в вере, породили так называемые «воинствующие теологии».

Теперь несколько слов о моей книге. XX век предстает как «короткий век» и в отношении дискурса о Боге. Между миром замкнутых в себе идеологий, порожденных французской революцией и подвергнутых теоретической «систематизации» в духе Гегеля, и кризисом, разразившимся в результате Первой мировой войны, лежит переходная зона. В ней ставится проблема: что делать перед поразительным вторжением «различия», предсказанного мыслителями от Шеллинга до Ницше. Карл Барт тематизирует это «пришествие Иного», этого чистого Объекта во всей мощи Его трансцендентности. Его анализ не лишен радикализма и крайностей, которые вызовут реакцию, выразившуюся в возвращении человеческого субъекта в так называемом «антропологическом повороте» теологии, связанном с именами Рудольфа Бультмана и Карла Ранера, а также Дитриха Бонхёффера и Апри де Любака. Так возникнет великое завоевание XX века, связанное с идеей Бога: между трансцендентным Объектом и вопрошающим человеческим субъектом зреет герменевтический круг, лежащий в основе как теологии надежды, теологии практики, теологии освобождения, так и нового диалога между философией и богословием, знаком которого стали труды Мартина Хайдеггера.

ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

Западные историки нередко называют XX век «коротким веком». Они имеют в виду главным образом философию и литературу, но думаю, что эта характеристика верна и для богословия XX столетия. Для него также «историческое начало не совпадает с хронологическим»¹.

«Своеобразие нового века выявилось, начиная с первой мировой войны: до этого сохранялся еще мир «долгого» XIX века, века великих идеологий и мифов либеральной буржуазии, преобладавшего на общественной сцене и формировавшего души людей»².

Первая мировая война стала не только выражением глубокого политического кризиса. Она разрушила мечту о «непрерывном прогрессе» человечества и «преемственности культуры», показав иллюзорность царства всеобщего примирения, о котором либеральное протестантское богословие пророчествовало как о чем-то неминуемом.

Адольф фон Гарнак, выдающийся учитель последних поколений либеральных теологов, в своих знаменитых *Лекциях о сущности христианства*, прочитанных в Берлине на рубеже нового столетия, в зимний семестр 1899–1900 гг., с чрезмерным пророческим пылом провозгласил неминуемый приход на землю «христианского общества, воплощающего в себе нравственные идеалы Иисуса из Назарета»:

«Иисус открывает перспективу человеческих отношений, определяемых не юридическими предписаниями, но внушаемых любовью и побеждающей врага кротостью. Это достойный евангельский идеал, с которым мы связаны со времени основания нашей религии и который должен присутствовать во всем нашем историческом развитии как цель и путеводная звезда. Кто может с определенностью сказать, что человечество его когда-нибудь достигнет? Но мы можем и должны приближаться к нему. И в этом смысле сегодня (в отличие от того, что было двести или триста лет тому назад) мы осознаем нашу нравствен-

¹ Cp. E.Hobsbaum, *Il secolo breve*, Rizzoli, Milano 1955.

² Op.cit., p.385.

ную задачу. Те из нас, кто наделен более острым, а значит и более пророческим чувством, не считает больше царство мира и любви чистой утопией»³.

Духовный кризис, явившийся следствием первой мировой войны, ознаменовал начало двадцатого века и для мысли о Боге. Важным свидетельством этого послужила опубликованная лютеранским теологом Фридрихом Гогартенем (F.Gogarten) в 1920 г. в журнале *Christliche Welt* («Христианский мир») статья, озаглавленная *Zwischen den Zeiten* («Между временами»).

Гогартен пишет: «Судьба нашего поколения — жить между временами. Мы никогда не принадлежали к завершающейся ныне эпохе (имеется в виду эпоха либеральной протестантской теологии — прим. Э.Р.). Будем ли мы принадлежать будущему? Пока что мы посередине и в великом молчании. Но именно поэтому мы в состоянии, наконец, услышать слово Божие... Сегодня — время упадка. Со всей серьезностью мы ставим перед собой тревожный вопрос о том, способны ли мы реально мыслить Бога. Мы так заняты всем человеческим — обществом, моралью, что утратили Бога. Да, мы Его потеряли. У нас больше нет ни одной мысли, способной достичь Его. Но зато появилась возможность нового вопроса о Боге»⁴.

Заголовок статьи Гогартена стал в 1922 г. названием журнала, пропагандирующего новое богословское течение. В нем сотрудничали Карл Барт, Фридрих Гогартен, Эдвард Турнайзен, Георг Мерц, Эмиль Бруннер и Рудольф Бультман.

В заключении своей статьи Гогартен окончательно расходится со своими учителями: «Разве вы не учили нас видеть во всем дело рук человеческих? Разве сами не заостряли наше внимание на человеческом, побуждая искать объяснение всего в историческом развитии? Мы благодарны вам за это. Вы дали нам ценный инструмент, и теперь мы хотим им пользоваться. Мы видим, что все, связанное с человеческой деятельностью, возникнув, умирает»⁵.

³ A.von Harnack, *Das Wesen des Christentums*, Berlin, 1901, S. 23.

⁴ Статья была опубликована в сборнике: J.Moltmann, *Die Ursprung der Dialektische Theologie*, Berlin 1966, S. 543.

⁵ Op.cit., S. 549.

Названием этой статьи Гогартен выразил ситуацию европейского сознания двадцатых годов, оказавшегося между уходящей эпохой либеральной буржуазной идеологии, определявшей характер богословия и философии XIX века, и новым временем, пока еще смутным и неясным, но уже тревожным и грозным, атмосферу которого определяла война.

Статья «Между временами» не только обозначила определенный временной рубеж, но и предвосхитила так называемую «теологию кризиса» (именуемую также диалектической теологией) и «философию тоски», ознаменовавшую собой рождение экзистенциализма.

Ушедшее время — время идеологий, «успокаивающей идентичности» (Э.Левинас). Именно оно породило буржуазные революции, первой в ряду которых стала французская, нашедшая свое философское «обоснование» в системе Гегеля. Гогартен пишет, что современная эпоха — эпоха кризиса и проблема состоит в том, как действовать в ситуации поразительного вторжения так называемого «онтологического различия», предсказанного поздним Шеллингом (периода работы над *Философией Откровения*) и тревожной философией Ницше.

В 1922 г. Карл Барт напишет свой знаменитый *Комментарий на Послание к Римлянам*, центральной темой которого станет «пришествие совершенно Иного (ganz Anderes)» — продолжение старой, восходящей к Лютеру, богословской темы «чистого Объекта во всей мощи Его инаковости и трансценденности по отношению к миру человека».

Реакция Барта на положение в богословии была излишне резкой и односторонней. Для восстановления равновесия понадобится «антропологический поворот», связанный с именами Рудольфа Бультмана и Дитриха Бонхёффера в лютеранстве и Карла Ранера и Анри де Любака в католичестве.

XX век привнес в философскую и богословскую проблематику Бога позитивную новизну: между чисто трансцендентным Объектом и вопрошающим человеческим субъектом зреет ситуация «герменевтического круга», лежащая в основании многих ярких современных богословских подходов (теологии надежды, теологии практики, теологии освобождения) и многообещающего нового диалога философии с богословием, эмблемой которого стали философии М.Хайдеггера и Г.Гадамера.

ЛЮТЕРАНСКОЕ БОГОСЛОВИЕ

1. ПРИМАТ БОГА: БОГ КАК ТРАНСЦЕНДЕНТНАЯ ТАЙНА ЧЕЛОВЕКА (К.БАРТ)

1.1. Ф.Шлейермахер и А.Гарнак — отвергнутые учителя

Швейцарский богослов реформатского исповедания Карл Барт — провозвестник произошедшего в теологии XX века «великого поворота» к утверждению абсолютного примата Бога — сформировался в атмосфере либерального протестантизма, где доминировала фигура Фридриха Шлейермахера.

Лютеранский пастор и профессор теологии берлинского университета, Ф.Шлейермахер мыслил религию как некую «провинцию духа» (*Provinz des Geistes*), существующую наряду с другими его областями⁶. Она состоит в том чувстве бесконечной зависимости (*Abhängigkeitsgefühl*), что с необходимостью и стихийно (*notwendig und von selbst*) возникает в лучших душах при осознании собственной ограниченности⁷. В религии человек чувствует свой предел и желает бесконечного: это не опыт Иного, но «чистое и простое выражение человеческой субъективности в форме потребности в бесконечном и связи со всеобъемлющей целостностью»⁸. Либеральные теологи, ученики Шлейермахера, не видели в христианском Откровении поразительного и непостижимого прихода Бога как Иного по отношению ко всему человеческому. С их точки зрения, Откровение подтверждает, что человек может достичь божественного, опираясь на свои собственные силы, что божественное присутствует в нем самом.

⁶ Ср. E.D.Schleiermacher, *Reden über die Religion*, Berlin 1799.

⁷ Op.cit., S. 342.

⁸ E.F.Reati, *La religione nel crogiuolo della filosofia del Novecento*, Milano 1994, p. 231.

Приведем также слова А. Гарнака из его *Учебника истории догматов*: «Иисус не дал миру никакого нового учения, но Своей личностью Он нес весть о святой жизни с Богом и перед Богом и потому отдал Себя ради блага Своих ближних». Откровение — это «наивысшая манифестация человеческого духа» (А. Гарнак), это «вершина истории человеческого духа» (К. Барт). Понимаемое так Откровение может по праву служить основанием оптимистической идеи прогресса, характерной для либеральной культуры XIX века. Но подобное «христианское» видение скрывало в себе некую иллюзию, ставшую очевидной с началом Первой мировой войны. Карл Барт назовет впоследствии 4 августа 1914 г. «dies ater» («черным днем»): в этот день Гарнак вместе с девятью тремя представителями немецкой интеллектуальной элиты подписал *Manifest der Intellektuellen* («Манифест интеллектуалов»), призывавший к безусловной поддержке милитаристской политики кайзера.

Барт предупреждал, что либеральная культура движется к своему закату: идея бесконечного «гражданского прогресса» и его основа — либеральный протестантизм продемонстрировали свою несостоятельность. «Человеческий субъект обнаруживает свою слабость, свое существование под игом греха, и воля к власти, определявшая процесс эмансипации в Новое время и породившая несбыточную мечту понять все при помощи разума, проявляет в войне всю свою реальную разрушительную силу»⁹.

В 1911–1921 гг. Барт служил пастором в городке Зафенвиль в Немецкой Швейцарии. Здесь он отмечает «слабость христианской вести перед неслыханными противоречиями жизни». В классовой борьбе владельцев фабрик с рабочими он решительно принимает сторону последних. Он отдает себе отчет в том, что «если христианская весть имеет утешительный характер, то есть, если она утверждает несправедливость буржуазного общества, то это — предательство Евангелия». Тогда Евангелие не изменит историю и не достигнет своей цели. Но именно ради этого оно было провозглашено во времени.

Библия — это не человеческий разговор о Боге, это то, что Бог говорит нам, опрокидывая наши личные ожидания и тот

⁹ K. Bart, *Der Christ in der Gemeinde*, Berlin 1923, S. 34.

общественный порядок, при котором мы живем. «При всем уважении к гениальности сделанного им, считаю, что Шлейермахер не был хорошим учителем богословия..., ибо говорить о Боге значит нечто иное, чем говорить о человеке самым возвышенным тоном»¹⁰.

1.2. Комментарий К.Барта на *Послание к Римлянам*

Свидетельством «поворота» стало второе издание *Комментария на Послание к Римлянам*, опубликованное К.Бартом в 1922 г. В первом издании, вышедшем в 1919 г., еще ощущалось влияние либеральной протестантской теологии: «Божественное (das Gottliche) органически (organisch) вырастает в человеке... В настоящем спит будущее Бога»¹¹.

Мысль о том, что божественное постепенно и неуклонно растет в человеке, восходит к идее непрерывного прогресса эпохи Просвещения. В варианте 1922 г. от текста первого издания не осталось и «камня на камне». Здесь Барт пришел к совершенно новой идее Бога. Он определяет Его как «абсолютное начало» (Gott wie absoluter Anfang): Бог не только неожиданный ответ на вопросы человека, Он подвергает пересмотру сами эти вопросы. Бог есть Начало и Конец, Он не только дает неожиданный ответ исканиям человека, но переформулирует эти вопросы в его сердце — средоточии его суверенной свободы. Поиск Бога от начала до конца не принадлежит человеку и не происходит по его инициативе, но вызывается в человеческом сердце Богом. Бог не только прекращение, но и абсолютная предпосылка всего того, что человек может сказать и подумать, чем он может быть. Бог — это всегда непостижимая Тайна для человека.

«Бог — это Неизвестный Бог. Как таковой Он дает всем жизнь, дыхание и всякую вещь. Поэтому Его мощь — это не природная сила, не сила души, не какая-либо из высших духовных сил, которые известны или могут быть известны людям, но кризис всех человеческих сил. Это совершенно Иной, перед Которым все они — почти ничто. Он — порождает

¹⁰ К.Барт, *Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie*, München 1924, S. 164.

¹¹ К.Барт, *Der Römerbrief*, Bern 1919, S. 342.

ющее все Начало и оправдывающий все Конец, неизвестные Начало и Конец. Абсолютная и великая сила Божия существует не *наряду* со всеми силами человека, но *над* ними: это непостижимая и абсолютная предпосылка всего»¹².

Комментарий на Послание к Римлянам является, несомненно, наиболее репрезентативным текстом диалектической теологии. Царство Божие теперь уже не духовная вершина, кульминация медленного, но неуклонного гражданского прогресса человечества, и не полный расцвет человеческой нравственности в нравственности Иисуса, в Его Нагорной проповеди. Оно нисходит с высоты и судит все, даже самые благородные завоевания человека. Царство Божие — это кризис всех человеческих царств. Поэтому Бог — это «Совершенно Иной» (*Ganz Anderes*), это не реальность истории, но совершенно трансцендентная ей таинственная Реальность, вновь и вновь судящая бытие людей и все их дела.

Бог Карла Барта — это «*Deus absconditus*» («Неведомый Бог»), «Совершенно Иной» — концепция, восходящая к известному философу религии Рудольфу Отто (*R. Otto*), автору знаменитого труда *Священное*. Никакая дорога не ведет от человека к Богу: ни человеческий опыт (Шлейермахер), ни история (Трёльч), ни метафизика. Единственно возможен путь от Бога к человеку — и это Иисус Христос. Он — путь веры, безвозмездный дар Божий, ниспосланный свыше и судящий человеческое разумение.

История спасения существует не *наряду* с историей и не *внутри* ее — это непрерывный *кризис* всякой человеческой истории. История людей — история греха и смерти — подлежит Божиему суду, она зависит от Его *нет*. Однако, это — диалектическое *нет*, оно преодолевается тем *да*, что Бог производит в Иисусе Христе, Спасителе мира.

Воскресение Христа — это вторжение нового мира в ветхий мир плоти, но вторжение как бы по касательной: «В воскресении новый мир Духа Святого соприкасается с ветхим миром плоти. Но касается его именно как новый мир, подобно касательной к окружности, затрагивая лишь границу»¹³.

¹² К. Bart, op.cit., S. 254.

¹³ К. Bart, op.cit., S. 254.

Евангелие, которое Павел хочет провозгласить в великом духовном и религиозном центре — Риме, не религиозное послание, говорящее о божестве и обожении человека, но радостная и благая весть о Боге, принимаемом верой. А вера не имеет ничего общего с тиной религиозного опыта — это чудо, прыжок, по благодати Божией, в пустоту, в пустое пространство. И здесь вера означает, скорее, верность Бога человеку, чем верность человека Богу: вера — пространство верности Бога Своим обещаниям. Весь комментарий к *Посланию к Римлянам* развивается под знаком «бесконечного качественного отличия Бога от человека» (Кьеркегор), предлагая строго богословскую концепцию веры и благодати.

Мы назвали эту работу Барта наиболее репрезентативным текстом диалектической теологии. Необходимо пояснить значение термина «диалектическая теология». Вообще говоря, он подразумевает сильный акцент на трансцендентности Бога миру и человеку и на суверенности Божия Откровения. Более конкретно, определение «диалектическая» указывает на то, что Откровение имеет диалектическую структуру, поскольку соединяет взаимоисключающие элементы: Бога и человека, вечность и время, откровение и историю. И потому богословские утверждения также формулируются в диалектических терминах: они утверждают и отрицают, выражаются в форме *да* и *нет*, корректируют *да* посредством *нет* и *нет* посредством *да*.

Диалектическая теология не была примиряющей противоречия «*Vermittlungstheologie*» («теологией опосредования»), какой служила старая либеральная «*Erlebnistheologie*» («теология переживания»): она имела дело с диалектическими противоположностями. Она была также «теологией кризиса», не потому, что возникла во время кризиса, но в силу того, что понимала Бога как суд, как кризис всего человеческого. Ее называли также «теологией Слова Божия» (вспомним известную статью К.Барта 1922 г. *Слово Божие как задача теологии*) из-за стремления сделать Слово Божие источником и предметом богословия.

1.3. Неизбежная проблема человека

Представители диалектической теологии были, однако, убеждены, что Откровение Божие является «ответом» на вопрос о человеческом существовании. Они считали (несмотря на

некоторые уже цитировавшие высказывания Барта), что нисходящее на людей и историю Откровение не может упразднить роль человека в принятии Слова, а потому с необходимостью должна встать проблема богословской, а следовательно, и философской антропологии.

Первым из последователей диалектической теологии эту проблему обозначил Ф.Гогартен, автор знаменитой программной статьи *Проблема богословской антропологии* (1929)¹⁴. В ней он утверждал, что «без сомнения, тема богословия — Слово Божие, но оно адресовано человеку, и отсюда перед современной теологией стоит задача разработки богословской антропологии».

Еще один представитель диалектической теологии — Эмиль Бруннер, занимавшийся проблемами диалога с неверующими и с атеистической философской антропологией, в статье *Новая задача теологии* писал, что «богословие должно искать в человеке «точку привязки» (Anknüpfungspunkt) к слову Божию». В последующих статьях Бруннер ставит в сфере лютеранства проблему естественной теологии: мы опять приходим к пересмотру вполне законного требования либеральной теологии. «Откровение — это не только кризис человека и его возможностей. Оно принимает их как положительную данность, ибо порядок спасения предполагает порядок творения». Тем самым Бруннер поправляет себя и заменяет неудачное выражение естественная теология более точным *Откровение в творении* (Schöpfungsoffenbarung).

Другой оригинальный подход, связанный с необходимостью возвращения философской антропологии, был разработан Р.Бультманом. В 1927 г. он пишет свою известную работу *Иисус*, в которой использует категории, заимствованные в экзистенциальной философии М.Хайдеггера, автора революционной книги *Бытие и время*, опубликованной в том же году. Бультман последовательно вводит в свое богословие экзистенциальную аналитику, а тем самым и новую хайдеггеровскую концепцию человека.

Барт тоже осознавал философское и герменевтическое значение своей «революционной диалектической теологии». В отличие от либерального богословия, которое он называл «дерзким

¹⁴ F.Gogarten, *Das Problem einer antropologischen Theologie*, München 1929.

богословием тождества», он был убежден, что мысль, не выходящая за пределы горизонта тождества, обречена на повторение самой себя. Плодотворна лишь мысль, открытая удивлению, вызванному различием, мысль, способная воспринять изумление от инаковости. Кризис разума не означает необходимости его отмены: разум следует использовать до конца, чтобы вывести его на почву, где он со страхом и трепетом может открыться новизне пришествия Бога.

Идея существования неизвестной разуму радикальной божественной предпосылки (*Voraussetzung*), познаваемой лишь Духом, была отказом от гегелевской концепции, подчинившей божественное безраздельному господству абсолютного духа. *Deus dixit* («Бог сказал»), то есть исторически определенное событие Откровения, рассматривается Бартом как разрыв непрерывности, постулированной триумфом идеи, как кризис всех потенций, как манифестация абсолютной несводимости к чему-либо Предпосланного всему и вся.

1.4. К.Барт: «нет» идеологиям

К.Барт говорит свое решительное «нет» «тотальным идеологиям» (великим идеологизированным образам мира и общества, тотальным в смысле своей претензии на всеобщность) и их жестоким тоталитарным следствиям в политической и военной областях. Еще Гегель повторял, что «все действительное разумно, а все разумное действительно». Великое «нет» было впервые произнесено в знаменитом *Барменском богословском заявлении* — работе Барта, вдохновившей христианское сопротивление нацизму:

«Иисус Христос, как о Нем свидетельствует Священное Писание, есть единственное Слово Божие, которое нам следует слушать и которому мы должны верить и подчиняться как в жизни, так и в смерти. Мы отвергаем ложное учение, согласно которому Церковь может и должна признавать источником своего провозвестия, помимо и наряду с этим единственным Словом Божиим, другие события, силы, личности и истины в качестве откровения Божия»¹⁵.

¹⁵ *Theologische Erklärung von Barmen* (31 мая 1943 г.) — манифест части немецкой лютеранской Церкви, выступившей против гитлеровской диктатуры (так называемой *Bekennende Kirche*).

Откровение требует послушания, основанного на одной только вере, и потому человек никогда не сможет познать божественное силой своего разума. Сопротивление нацизму (являющему собой пример всякой философско-политической идеологии), ставшее причиной изгнания Барта из Германии, было мотивировано для него пришествием Иного (Бога как Совершенно Иного), проявившегося во Христе единственным и неповторимым образом.

Несомненно, Барт разрабатывал эти идеи в тревожной атмосфере послевоенного времени. Война разбила все существовавшие прежде идеологии. «Выступившие на историческую сцену силы — большевизм и фашизм, представляли собой идеологии кризиса» (К.Барт). Однако он хотел не заменить одну идеологию на другую, но противопоставить потерпевшей крах идеологии абсолютную мощь инаковости Другого.

Замысел Барта проясняет посвященная Гегелю глава из его работы *Протестантская теология XIX века*. Барт признает в Гегеле «философа абсолютного идеализма, основоположника современной субъективности, поставившего разум на высочайший пьедестал, ибо у него разум способен быть всеобщим мышлением жизни и всех ее противоречий»¹⁶.

Гегель мыслил разум человека (человечества) как разум Бога, он со всей возможной силой мысли отождествлял Бога с абсолютным духом человека (человечества). Бог и абсолютный дух были для него эквивалентными понятиями. Но это значило лишить Бога силы Его суверенной инаковости по отношению к миру и превратить последний в необходимую феноменологию божественного духа. У Бога не остается никакой свободы и зло мира становится ничем иным, как необходимым и неизбежным моментом блага: «Бог Гегеля есть по меньшей мере невольник Самого Себя. В сознании человека Он охватывает все, и потому человек понимает все, что Бог мыслит и делает, как собственную человеческую необходимость. Откровение не является тогда свободным актом Бога, но Он действует так, как мы, люди, хотим, чтобы Он действо-

¹⁶ К.Барт, *Die protestantische Theologie des XIX Jahrhunderts*, Heidelberg 1934, Vol. I, S. 460.

вал. Для Бога Откровение становится необходимостью, логика которой уже заранее известна человеку»¹⁷.

Барт говорит «нет» всякому отождествлению божественного и человеческого, всякой идеологии, понимаемой как мышление «абсолютного тождества». Он хочет восстановить примат Того, Кто имеет на это право: Бог есть Бог, а человек не Бог. Бог — это Иной и только как таковой Он искупает, спасает, освобождает от удушающего заключения в тождестве. Бог освобождает человека от его самодостаточности, разрывает смертный круг тождества и входит туда как единственный Спаситель. Таков, по существу, смысл бартовского «нет», сказанного Гегелю и связанному с ним трагической смертной судьбой либеральному богословию.

Приговор Барта либеральному богословию и его философской предпосылке, гегелевскому монизму духа, смел и решителен. Там, где Объект (божественное) подчинен субъекту (человеческому) и правилам, установленным этим последним, различие исчезает в тождестве. Смело открыть заново чистый Объект и засвидетельствовать Его Инаковость, услышать Слово среди слов, так чтобы Слово не растворилось в словах — такова задача богословия, понимаемого как мысль об Откровении и как послушание революционному явлению Бога в Его Слове.

Soli Deo gloria («Слава одному только Богу») — такова глубочайшая цель богословия Барта. Бог есть невыразимая Тайна для человеческого субъекта, Он — абсолютно Другой, согласно формулировке, предложенной Р.Отто на основе изучения феноменологии религии. «Он дает познать Себя в Своем высшем откровении и почитается с религиозным страхом и трепетом. Бог в Своей тайне есть Жизнь, а все конечное, созданное человеческим духом, — смерть» (К.Барт).

Бог никогда не позволяет человеческой мысли бесцеремонно захватить Себя. Он является для нее постоянным вызовом, побуждающим ее выйти за свои границы с тем, чтобы достигнувший собственного предела разум открыл себя в вере для принятия Того, Кто один только может перейти эту границу — Самого грядущего Бога.

¹⁷ К.Барт, *op.cit.*, S. 464.

Барт в своем *Комментарии на Послание к Римлянам* утверждает: «Если у меня и есть некая система, то она состоит в том, что я постоянно удерживаю со всей возможной силой то, что Кьеркегор называл «бесконечным качественным отличием» времени и вечности, в его положительном и отрицательном смысле. Бог на небе, а ты на земле(...) Отношение этого Бога к этому человеку и этого человека к этому Богу и является, с моей точки зрения, темой Библии и вместе с тем вершиной философии. Философы называют этот кризис человеческого познания «началом». Библия видит в этом ключевом пункте Иисуса Христа»¹⁸.

Таким образом, богословский дискурс Барта о Боге приходит к радикальной христологии — только там, где говорил Бог, соприкасаются миры и встреча с Ним становится возможной:

«Иисус Христос, наш Господь: вот Благая Весть, вот смысл истории. В этом имени соприкасаются и разграничиваются два мира, разделяются два плана: неизвестный и известный. Известный — это мир «плоти», сотворенный Богом, но отпавший от своего первоначального единства с Ним и потому нуждающийся в спасении — это мир человека, наш мир. Этот известный план отделен от другого, неизвестного, мира Отца, мира первоначального творения и конечного искупления. Но связь между нами и Богом, между этим миром и миром Бога должна быть познана. Линия пересечения двух миров не видна сама по себе. Точка этой линии, которую можно увидеть — это Иисус Христос, Иисус из Назарета, исторический Иисус»¹⁹.

Оказавшись перед подобным «христологическим затруднением», уместно спросить, как был воспринят «бартианский поворот» в лютеранских и философских кругах? Непосредственная реакция была отрицательной. Дитрих Бонхёффер, видный лютеранский богослов и общественный деятель, известный своим мужественным противостоянием нацизму, определил богословие Барта как «позитивизм Откровения», так как оно подчеркивало только инициативу Бога и не учитывало активную роль, подобающую человеческому субъекту²⁰.

¹⁸ K.Bart, *Der Römerbrief*, Bern 1919, S. 345.

¹⁹ K.Bart, *Der Römerbrief*, op.cit., S.17.

²⁰ D.Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*. Письма и заметки из тюрьмы. Под ред. E.Bethge, Berlin 1948.

С важными оговорками эпистемологического характера выступил немецкий философ Карл Ясперс. Он назвал «философской верой» осознание того, что человеческое существование определено трансцендентностью, своей способностью выходить за собственные пределы: «оно не перестает ощущать собственные границы и все же хочет их преодолеть, покидая измерение катастрофы (крушения) через акт свободы, воспринимаемый как дар. Призыв в свободном решении выйти за собственные пределы осуществляется в царстве шифров: эти шифры (загадки жизни, смерть, кажущаяся бессмысленность страдания, голос совести, зов любви) зовут к потустороннему, побуждают человека прейти свои границы и высвечивают трансцендентное бытие, оставляя, однако, его сокрытым. Философская вера явно и определенно отличается от богословской веры Барта: «Обе говорят о Боге. Философская вера ничего не знает о Боге, но слушает язык зашифрованной реальности. Даже Бог для нее шифр. Вера Откровения верит в то, что познает в Откровении действия Бога ради спасения человека. Бог проявляется в мире через особые события, связанные с определенным местом и временем. Философская вера серьезно относится к библейскому запрету «Не сотвори себе кумира и всякого подобия» и знает, что делает, когда, подчиняясь ему, слушает и истолковывает язык зашифрованной реальности»²¹.

Ясперс ставит Барта перед альтернативой: или Откровение сохраняет трансцендентность как таковую и тогда это уже не Откровение, но некий шифр; или же оно является манифестацией трансцендентности без всякого покрова, разрешающей ее в меру имманентности. А Ясперс уверен, что «высшее благочестие» по Барту, то есть безусловное послушание тому, что сказано Богом («Deus dixit»), есть в действительности нечестие, ограничение Бога пространственно-временными координатами и упразднение трансцендентности. Для него подход Барта есть не что иное, как новое и более изощренное утверждение главной роли субъекта, стремящегося свести Иного к своему собственному привычному горизонту»²².

²¹ K. Jaspers, *Der philosophische Glaube*, Berlin 1935, S. 98.

²² K. Jaspers, *Der philosophische Glaube gegenüber der Offenbarung*, Berlin 1962, S. 215.

Согласно Ясперсу, философская вера всегда ищет и находит ту временную человеческую истину, которую она способна воспринять. Она чувствует, что трансцендентность ускользает от нее, скрываясь в своем убежище. Последовательному философу ничего не остается, как отказаться от Откровения и довериться неоднозначной динамике зашифрованной реальности. В приведенных выше словах Ясперса легко усмотреть непонимание бартианского поворота: как уже говорилось, он — философ конституциональной ограниченности человека, обреченного на постоянные поиски истины, всегда ускользающей в ее таинственную «мирскую» трансцендентность. Понять его мысль помогают слова Гете: «если бы некое божество даровало мне правой рукой всю истину, а левой неустанный поиск ее, я не колеблясь предпочел бы последнее». Подобная альтернатива часто будет возникать в последующей истории взаимоотношений богословия и философии, проявившись, в частности, в мучительном характере отношения Хайдеггера к своей прежней христианской вере.

Ясперс не понял глубокого смысла поворота, совершенного Бартом. Но, вероятно, чтобы понять, нужно верить не мирской верой Ясперса, а христианской верой Барта. Барт в сущности воодушевлен тем же духом, что и Ясперс. В негативном плане он отрицает «идеологическую тотальность», наследие либерально-буржуазного XIX века, а в положительном утверждает примат абсолютного различия над тождеством, то есть Бога Живого над попытками человека упразднить Его неизреченную тайну. «Всякий взгляд, претендующий на адекватное познание Бога, то есть на совпадение человеческого субъекта и его бесконечного Объекта, является дурной, идеологической тотальностью: в человеческой истории на подобном нечестивом отождествлении основаны насилие, диктатура и идеология» (К.Барт).

Несомненно, Барт утверждает это, исходя из своей религиозной веры. Но для него эта вера не чистая субъективность. Она определена Богом, есть результат божественного действия в человеке: «Иной приходит к нам и Своей Истиной приводит нас к вере» (К.Барт).

С точки зрения Барта, критические замечания Ясперса обращаются против него же. Если нет веры Откровения (Открове-

ния в полном смысле этого слова, то есть приходящего к нам Иного), то нельзя говорить о подлинной трансцендентности, и шифры (или экзистенциальные тайны человека) выражают лишь человеческую субъективность: «Без трансцендентности в строго религиозном смысле этого слова человек замыкается в самом себе: расшифровка тайны, которой он является сам для себя, есть способ поиска себя, но таким путем он никогда себя не обретет» (К.Барт).

«Знаки трансцендентности», «мирские тайны» человеческого бытия, «философские загадки» ведут к ложной трансцендентности. Только вера Откровения есть самая надежная гарантия удивления философа, условие возможности мысли, рождающейся от изумления и страха: только так философ открывается отличному от него. Примат, который получает здесь *Deus adveniens* («Грядущий Бог»), вызывает в человеке «не насыщение, но неутолимую жажду Иного: тем самым мысль побуждается выйти за свои пределы, внимая целительному различию, которое одно только способно освободить от дурного тождества» (К.Барт).

1.5. Барт и неизбежное возвращение антропологии

Капитальным трудом Барта стала *Церковная догматика*, создававшаяся в течение тридцати двух лет с 1935 по 1967 гг. Многие называют ее «Суммой теологии XX века». Вера всегда будет критерием богословия: Барт отрицает всякий независимый от веры философский подход к Богу. Всякое познание Бога и божественных истин предполагает Откровение и веру в него. Барт отказывается от *analogia entis*, использовавшейся Фомой Аквинским и решительно выбирает *analogia fidei*. Это единственный логический инструмент для христианского дискурса о Боге и божественном. Догматика — это «верующее» богословие, богословие, основанное на вере.

Кроме того, критерием и предметом *Догматики* является слово Божие. Оно рассматривается в трех своих формах: слово, проповедуемое Церковью, отсылает к слову Священного Писания и к его основе, слову Откровения. Отсюда другая особенность *Догматики* Барта: она представляет собой по преимуще-

ству богословскую догматику с сильным влиянием Библии. А поскольку Откровение дано во Христе, *Догматика* является также и последовательной христологией. Эта христологическая перспектива открыта для возвращения антропологического измерения, неизбежного во всяком целостном богословии.

От эсхатологических акцентов *Комментария на Послания к Римлянам* мы уже далеки. Католический богослов Анри Буйар отмечает: «Если справедливо, что богословие кризиса было последовательной эсхатологией, то столь же верно, что богословие *Догматики* есть последовательная христология: это хороший способ охарактеризовать их различие»²³.

Христологический поворот *Догматики* становится антропологическим поворотом в опубликованном Бартом в 1956 г. эссе *Человечество Бога*²⁴. Если *Комментарий на Послание к Римлянам* после долгого предательства либерального богословия вернул божество Бога, то *Человечество Бога* признает Его «таинственное и чарующее человеческое измерение: человек, человеческие ценности входят в понимание и определение сущности Бога» (К.Барт). «Хорошо, когда для лучшего понимания Бога в богословии и проповеди прибегают к нерелигиозному языку, например, к языку философии» (К.Барт).

В целом, в *Комментарии* утверждается, что «Бог не есть мир и никакая дорога не ведет из мира к Богу. А когда Бог встречает мир, то эта встреча — Кризис, Суд над миром». *Догматика* же говорит, что «Богу угоден мир, Он близок миру и любит его».

В 1956 г. Барт публикует свой знаменитый очерк *Письмо музыканту*²⁵, посвященный музыке любимого им Моцарта. В нем Барт пишет: «Возможно, желая воздать хвалу Богу, ангелы исполняют музыку Баха, но я не уверен в этом. Я убежден, однако, что, будучи одни, они играют Моцарта, и тогда Господь радуется, внимая им: Бог слушает музыку человека и у него учится самовыражению». Тем самым Барт реабилитирует антропологию в сфере богословия.

²³ H.Bouillard, *Karl Barth*, Paris 1968, vol.1, p. 241.

²⁴ K.Barth, *Die Menschlichkeit Gottes*, Zurich 1956.

²⁵ K.Barth, *Wolfgang Amadeus Mozart*, Basel 1956.

2. БОГОСЛОВИЕ И АНТРОПОЛОГИЯ: БОГ КАК ГАРАНТ ДОСТОИНСТВА ЧЕЛОВЕКА (Р.БУЛЬТМАН)

«Gloria Dei vivens homo» («Человек — слава Божия») — знаменитое высказывание Ирины Лионского хорошо выражает побудительный мотив, вдохновлявший богословие XX века, стремившееся после эпохи диалектической теологии с чисто богословских позиций обосновать достоинство человеческого субъекта.

Здесь можно привести имена таких блестящих богословов, как лютеран Рудольфа Бультмана и Дитриха Бонхёффера, католиков Карла Ранера и Анри де Любака.

Р.Бультман пишет в своем автобиографическом очерке, опубликованном в 1957 г.: «Я пытался соединить решающий вклад диалектической теологии с наследием либеральной теологии: но это, очевидно, предполагает, что я занимаю критическую позицию по отношению к обеим»²⁶.

Но как Бультман понимает либеральную теологию, от которой он вовсе не собирается отказываться? Он отвечает на этот вопрос в одном тексте 1924 г.: «Все те из нас, кто вышли из либеральной теологии, не могли бы стать или оставаться богословами, если бы не столкнулись, именно в сфере либеральной теологии, со строгостью радикальной истинности. Односторонняя верность ортодоксальному богословию разорвала бы наш разум. То, что нас всех определяет — атмосфера истинности, единственная, в которой только мы можем дышать»²⁷.

Что означает «радикальная истинность» либеральной теологии? В ней христианское откровение встречается с современным человеком, его зрелой и эмансипированной мыслью: и сегодня Откровение вновь должно встретиться с критическим разумом. С этой точки зрения вызов либеральной теологии остается актуальным. Но, с другой стороны, либеральная теология односторонне делала акцент на величии человека вплоть до превращения «Бога, даже божественного, в предикат человека». В

²⁶ R.Bultmann, *Über meine Theologie*, Berlin 1957, S. 234.

²⁷ R.Bultmann, *Glauben und Verstehen*, Berlin 1965, Vol. 1, S. 10 f.

этом отношении она уже неприемлема. Необходимо, однако, искать «новое богословие», и диалектическая теология помогает идти вперед в этом новом направлении.

В 1924 г. Бультман в своей статье *Какой смысл говорить о Боге сегодня?* пишет: «Бог — это упразднение (Aufhebung) человека. Бог ставит человека под вопрос, Он судит его». Здесь мы еще находимся в атмосфере диалектической теологии. И Бультман хочет сказать, что Бог, и только Бог, освобождает человека от одиночества и спасает его: необходимо отвергнуть либеральное представление о человеческой самодостаточности. И дальше он продолжает: «Первородный грех человека — его самоутверждение. Но человек, замкнутый в себе, не избежит Божия суда. Знать Бога как нашего Судью означает знать Его как наше Спасение, как Того, Кто дарует нам благодать и спасает нас».

Поэтому предметом богословия, если оно хочет быть подлинным богословием, является Бог: «Богословие говорит о Боге даже тогда, когда рассматривает человека, так как всегда видит человека в присутствии Бога. Оно говорит о человеке, движимое верой» (Р.Бультман). С одной стороны, Бультман принимает либеральную теологию в ее основном пункте — невозможности отказаться от современного человека с его зрелым разумом, не расположенного соглашаться с непонятными ему догмами лишь подчиняясь авторитету, пусть даже религиозному. С другой стороны, он принимает и диалектическую теологию, критикуя ограниченность слишком человеческого видения мира и подчеркивая значение веры, которая одна только способна обеспечить спасение человека, а следовательно, и полноту его человечества. Эти два подхода кажутся непримиримыми, но именно в их примирении Бультман находит свой собственный путь.

Первым изложением этой программы стал текст, вошедший в историю под не совсем точным названием *Манифест демифологизации*. В действительности, сообщение, сделанное Бультманом 6 июня 1941 г. в Альпирсбахе (Шварцвальд) на заседании Общества лютеранских богословов, было озаглавлено *Новый Завет и мифология*. Это был, возможно, наиболее памятный богословский диспут XX века²⁸.

²⁸ R. Bultmann, *Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung*, Kaiser Verlag, München 1981.

Бультман утверждает, что предполагаемое вестью Нового Завета видение мира «мифологично» и как таковое не может быть предложено современному человеку: «Мы не можем пользоваться электрическим светом и радио или прибегать в случае болезни к современным достижениям медицины и одновременно верить в мир духов и чудес, предлагаемый нам Новым Заветом»²⁹.

Картина мира (Weltbild) Нового Завета мифологична и потому контрастирует с образом мира современной науки, которую в то время представляли физические теории Эйнштейна и Макса Планка. Мифологический взгляд делит мир на три плана: земля находится в центре и обращена вверх, к верхнему плану, небу, где обитают Бог и ангелы. Земля обращена также к нижнему, подземному плану, Аду, населенному дьяволами. Современная наука объясняет функционирование вселенной причинно-следственными связями и не расположена считать, что мир может быть «пронизан сверхъестественными силами».

Мифологическое мышление рассматривает мир и личную жизнь человека как открытые для вмешательства потусторонних сил, а наука считает, что они закрыты для подобного воздействия и человек как субъект ответствен за свои чувства, мысли и желания.

Новозаветная весть выражена в соответствии с древней картиной мира мифологическим языком, языком «воплощения предвечного существа, искупительной смерти, воскресения, сошествия во Ад, вознесения на небо, пришествия в конце времен, эсхатологии последних дней мира. Поэтому, если новозаветная весть должна сохранить свое значение, нет иного пути, кроме пути демифологизации»³⁰.

Согласно Бультману, демифологизация имеет двойную задачу: негативную, состоящую в критике мифологического образа мира, при помощи которого Библия формулирует свою спасительную весть, и позитивную, заключенную в поиске в книгах Священного Писания подлинной вести о спасении, их «спасительной направленности». Обе задачи переплетаются в сложной герменевтической, то есть интерпретационной процедуре, охва-

²⁹ R.Bultmann, op.cit., S. 234.

³⁰ R.Bultmann, op.cit., S. 275.

тывающей весь текст. Демифологизация не означает только изъятия мифологических частей Нового Завета: мифологическая картина является априорной данностью, включающей в себя все содержание и охватывающей всю новозаветную весть.

Либеральная теология стремилась осуществить демифологизацию путем устранения мифа, рассматриваемого как оболочка некоего постоянного ядра «этических утверждений». Для Бульмана демифологизация означала интерпретацию — антропологическую, даже экзистенциальную интерпретацию провозвестия Нового Завета. Ее задача — отбросив мифологические формы, выявить эсхатологическое Слово, решающее и окончательное Слово, произносимое Богом во Христе, и получить тем самым несравненную возможность подлинного существования, которую это провозвестие дает человеку, в том числе и человеку наших дней.

Критика обвиняла Бульмана в демифологизации того, что не может быть демифологизировано. Католическая критика писала, что в действительности Новый Завет является историей спасения, то есть подлинной историей, которую, однако, во всей ее глубине может постигнуть только вера. Со своей стороны, Барт возражал Бульману, утверждая, что тот затрудняет себе понимание новозаветной вести из-за исходных предпосылок хайдеггеровского толка, которые служат для него своего рода «смирительной рубашкой». Философ Ясперс выступил против абсолютизации картины мира современной науки, считая, что не следует действовать в рамках присущей эпохе Просвещения сомнительной концепции мифа, дискредитирующей его изначально.

Мы уже цитировали немецкого философа М.Хайдеггера, друга и в течение шести лет (с 1923 по 1929 гг.) коллеги Бульмана по университету Марбурга. Какую роль сыграла философия Хайдеггера в богословии Бульмана? Если необходимо осуществить синтез требований диалектической и либеральной теологии и говорить о Боге и вместе с тем о человеке, то как говорить о человеке? Богословие не может не ждать от философии «корректной антропологии и ее специфической концептуальности» (Р.Бульман). Но какую философию он имеет в виду? Либеральная теология использовала идеалистическую, в частности, гегелевскую философию. Бульман же предпочита-

ет экзистенциальную аналитику Хайдеггера, помогающую феноменологически описывать структуры человеческого существования.

Человек рассматривается Хайдеггером как экзистенция, как исторически существующее, как возможность, открытость своему будущему: «Человек единственное существо, выступающее за рамки мира используемых им вещей, поскольку в состоянии проектировать свою жизнь, то есть может выходить за собственные границы. Человек есть возможность себя и как таковой имеет будущее: в конечном итоге, человек — это историчность»³¹.

Со своей стороны, Бультман пишет: «Мы считаем, что для правильного понимания человеческого бытия следует определить его как историчность. Этим мы хотим сказать, что оно есть бытие-возможность. То есть бытие человека каждый раз действительно участвует в конкретных жизненных ситуациях»³².

Как уже говорилось, для Хайдеггера человек — это *экзистенция* (от *ex-sistere* — выступать, становиться), выход за пределы себя, трансцендентность по отношению к самому себе: это предполагает его бытие как возможность и способность решать свою судьбу и, наконец, как понимание самого себя. Но у человека есть два пути: понимать себя и решать, беря за основу мир вещей и существуя тем самым неподлинно, или же, исходя из самого себя и обретая тем самым свое подлинное существование. Неподлинное бытие — это бытие, падшее до уровня вещей, захваченное вещами, это значит жить, теряя себя в повседневных заботах, это существование, погрязшее в суете мира. Подлинное существование означает понимание себя, исходя из своих человеческих возможностей, это принятие себя, своей ограниченности, случайности и смерти как последней и неизбежной возможности. В устремленности человека в будущее, проявляющейся в его решениях от рождения до смерти, состоит его историчность.

Богословы долго спорили о том, насколько правомерно было принятие Бультманом категорий экзистенциальной философии. Сам он утверждал, что использовал эту «нейтральную концепцию», чтобы понять экзистенцию, присущую Новому Завету,

³¹ M. Heidegger, *Ermeneutik der Faktizität*, Frankfurt a/M, 1978, S. 342.

³² R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, Bd. 1, S. 130.

хорошо сознавая разницу между экзистенциальной аналитикой Хайдеггера и новозаветной категорией существования.

То, что для Хайдеггера есть подлинно человеческое существование, еще не является таковым в христианском смысле: несомненно, преодолеть порог, отделяющий подлинное существование (в смысле Хайдеггера) от подлинно христианского существования, не во власти людей. В Новом Завете подлинное существование есть вера, а неподлинное — грех. «Грешник — человек, желающий спастись собственными силами. Грех — это самодостаточность, связанность с прошлым и закрытость по отношению к будущему, это страх того, кто хватается за самого себя и тем самым гибнет. Вера — это желание целиком и полностью отдать себя Богу, это значит принять от Бога дар спасения, который Он дарует нам по благодати. Верить — это ощущать себя всего в руках Божиих, освободиться от своего прошлого и открыться в надежде на будущее Бога. Вера означает всеми силами держаться Бога для обретения спасения»³³.

Начало христианской жизни, вера — это дар Божий. Развитие этой жизни — задача человека. «Вера живет в диалектическом напряжении данного (Gabe) и заданного (Aufgabe). В вере в виде дара дается возможность подлинно христианской жизни и только затем это становится задачей, которую человек может осуществлять в различных жизненных ситуациях».

И потому ясно, что подлинное в христианском смысле существование не во власти человека: оно становится возможным только благодаря Богу и Его слову. В начале христианской жизни находится некое событие — Христос (Christusgeschehen), которое есть событие Спасения (Heilsgeschehen): оно необъяснимо и дается человеку безвозмездно.

«При том, что человек способен предвосхищать различные события, например свою смерть, чтобы придать полный смысл собственному существованию» (М.Хайдеггер), событие Христа представляет собой «благодать, чистую благодать, равно как и спасение есть тоже одна только благодать» (Р.Бульман). Философия, в том числе и философия Хайдеггера, которую Бульман считает лучшей из философий, может только анализировать формальные структуры существования, но не способна

³³ R.Bultmann, *Glauben und Verstehen*, Bd. II, S. 231.

дать спасение. Бультман осознает, что «философия замыкает человека в его человеческом горизонте, она может стать идеологией, обвивающей его своими несущими гибель витками. Только *Керигма* веры приходит к человеку извне, из сферы онтологического различия и приносит ему спасение».

2.1. Бультман: человек, внимающий Слову

Но как осуществляется событие спасения? Где человек встречается Христа? Бультман решительно отвечает: в слове Божием, провозглашенном и услышанном в вере, то есть, в христианской *керигме*. Керигма — греческое слово, некогда обозначавшее провозглашение царской воли глашатаем. В христианской среде — это Слово Божие, которое проповедник возвещает людям, чтобы они обратились к Богу. «Это слово имеет власть, оно действенно. Для него существенно быть произнесенным: будучи произнесено, оно тотчас начинает властно действовать. Поэтому это также и руководство к действию: это приказ, требующий повиновения»³⁴. Это слово есть по своей сущности призыв (*Anruf, Anrede*). Он обращен к совести человека и как только прозвучит, то смолкают человеческие проблемы и Бог полностью открывается человеку. Это призыв в чистом виде, поскольку не имеет никакого рационального оправдания, не излагает никакой теории, не сообщает вневременных истин о Боге и человеке, но лишь призывает человека принять решение. Этот призыв имеет решающее значение: кто услышит его, достигнет истины своего бытия.

Следовательно, *керигма* — событие слова (*das Ereignis des Wortes*), событие спасения: спасение приходит человеку тогда, когда прозвучит и будет принято с верой слово *керигмы*. Священное Писание тоже представляет собой не только нормативный текст, канон веры, «*depositum fidei*»: это событие спасения, когда оно становится конкретным провозглашением: проповедью, призывом к человеку *hic et nunc*, наконец, звучащей в истории *керигмой*. А Церковь — это место, в котором провозглашается Слово. «Слово спасения звучит в Церкви и благодаря Церкви: через Церковь и ее вестников Слово есть провозве-

³⁴ R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, Bd. II, S. 276.

стие, *керигма*. В этом смысле Церковь связана со словом и является частью события спасения».

«Понимая христианство как *керигму*, как слово, как свободное событие слова, звучащего в истории, Бульман открыл тотальность для различия» (Е.Фукс). «Там, где звучащее в истории слово достигает человека и делает его своим слушателем, там реальность как замкнутая в себе целостность открывается Инаковости, отличию — и мир обретает спасение» (Г.Гадамер). Мы можем принять хайдеггеровскую антропологию при условии, что она открывается *керигме*: подлинное существование — благодать, а не возможность, которую человек осознает философским путем.

Но каково содержание *керигмы*? Это Иисус из Назарета, Господь мира и Спаситель людей: *керигма* провозглашает Христа и в ней Христос присутствует как Живущий. Слово не только имеет своим содержанием Христа и отсылает к Нему: оно, будучи провозглашенным, является Самим творящим спасение Христом. Слово не только говорит о Христе как спасительном событии, но и само есть событие спасения. «Поэтому при провозглашении Слова происходит событие спасения» (Р.Бульман).

Принять *керигму* значит верить, верить *во что-то*, в спасительную инициативу Бога во Христе, верить во Христа как эсхатологическое действие Бога, непреклонное, окончательное и решающее: это действие коренным образом меняет ситуацию человека и только оно может открыть ему возможность подлинного существования.

Обращенное к человеку слово *керигмы* есть Слово Христа, но что стоит за Словом провозвестия? Можно ли достигнуть Иисуса истории? И имеет ли значение для события спасения исторический Иисус? Это самое деликатное место богословия Бульмана.

В отличие от либеральной теологии, он уверен, что на основе свидетельств Нового Завета и веры первых христианских общин нельзя написать житие Иисуса. Используя наиболее древний слой синоптической традиции, можно только реконструировать основные линии проповеди Иисуса: результаты этого исследования были опубликованы в 1926 г. в знаменитом труде Бульмана *Иисус*³⁵. Но *керигма* — это проповедь Церкви, это

³⁵ R. Bultmann, *Jesus*, Berlin 1926.

христианская весть, в которой Иисус признается Христом, и она не совпадает со словом человека Иисуса из Назарета, бродячего проповедника в Галилее.

В историографическом плане остается возможность идти дальше *керигмы* и реконструировать не религиозную личность Христа (это значило бы написать Его биографию), а основные линии Его проповеди. Однако, спасает *керигма*, верящая и провозглашающая, что Иисус есть Христос. Человек Иисус возвестил пришествие Царства, но только Христос *керигмы* является исполнением обетованного: именно в вере, принимающей Христа *керигмы*, осуществляется спасение верующего.

Бультман решительно проводит грань между историческим Иисусом и Христом веры, что совершенно неприемлемо ни с историографической, ни с вероучительной точки зрения. Именно в этом пункте произойдет раскол школы Бультмана. Здесь, вероятно, проявился разрыв между верой и историей, богословием и антропологией. Кажется, что человек Иисус, его историческое существование, не играет никакой роли в понимании спасения. Бультману также не удалось постичь Бога через постижение человека. Означает ли это возвращение к Барту?

2.2. Бультман: человек в «эсхатологическом» решении

Если событие спасения осуществляется в акте, в котором *керигма* провозглашена и выслушана с доверием, то на что еще может уповать христианская надежда? Какой смысл имеет эсхатология?

Об этом Бультман написал в своей знаменитой книге *История и эсхатология* (1957). Он считает, что Ветхий Завет не знает эсхатологии — учения о конце истории. В нем, скорее, присутствует телеологическая концепция: Бог ведет историю Своего народа к некоему завершению, к конечной цели, к славному будущему Израиля. Эсхатология появляется в поздней иудаистской апокалиптической литературе: Бог вмешивается, чтобы прервать историю и определить ее конец.

В этой эсхатологической атмосфере живет раннее христианство: Иисус из Назарета и первые христианские общины ждут грядущего конца света. Впоследствии апостол Павел и еванге-

лист Иоанн историфицировали эсхатологию: эсхатологическое событие, Христос как окончательное событие спасения, присутствует в истории, а не наступает только в ее конце.

«Специфика христианской вести состоит в том, что для Павла и Иоанна эсхатологическое событие было не великой космической катастрофой, но событием истории, начинающимся с появления Иисуса Христа и повторяющимся бесчисленное число раз в истории. Это событие повторяется в провозвестии и в вере. Иисус Христос — эсхатологическое событие не как единичный факт из прошлого, но как постоянно присутствующее событие, обращенное в провозвестии к каждому *hic et nunc*»³⁶.

Эсхатологично то, что имеет решающее значение для человека. И все, что имеет для него решающее значение, уже наступило. Спасение уже произошло в событии Христа и происходит каждый раз в событии слова, обновляющего человеческое существование. Поэтому каждый момент может быть эсхатологическим. Эсхатология связана не с концом истории, но с историчностью существования: мир не меняется, но может меняться отношение человека к миру, и отношение к миру действительно меняется в вере. «Быть христианином и верить — значит уже сегодня предвкушать последние времена, значит уже находиться в конце этого мира»³⁷.

В конце своей книги Бультман заключает: «Человек, жалующийся: «Я не вижу смысла в истории, а значит, жизнь лишена смысла». Посмотри на твое настоящее — в нем ты найдешь смысл твоей жизни! Но смотри на жизнь не как посторонний наблюдатель, а в перспективе твоих решений. В каждом моменте дремлет возможность стать эсхатологическим моментом. Ты должен разбудить эту возможность»³⁸.

У Бультмана эсхатология как учение о последних временах становится учением о том, как Бог во Христе полагает конец ветхому миру и открывает новую онтическую возможность прощения, благодати и подлинного существования. Необходимо демифологизировать «образную новозаветную эсхатологию»:

³⁶ R. Bultmann, *Historie und Eschatologie*, Berlin 1957, S. 285.

³⁷ R. Bultmann, *op.cit.*, S. 195.

³⁸ R. Bultmann, *op.cit.*, S. 396.

«Желая представить себе будущее, мы можем рисовать себе лишь образы наших желаний и мечтаний. Но именно от этих образов мы должны избавиться. Быть готовым к будущему Бога значит с верою и решимостью вступить на неясный путь, будучи готовым ко всему, что уготовано Богом для нас в будущем»³⁹.

В таком понимании истории несомненно присутствует хайдеггеровская концепция присущей человеческому существованию историчности (*Geschichtlichkeit*): но история человека как «*Historie*» при этом исчезает. История как арена человеческих судеб также полностью поглощается решением, принятым отдельным человеком в данный момент.

Что можно сказать о богословии Бульмана? Согласно некоторым комментариям — это адекватное экзистенциальное истолкование основных провозвестий Нового Завета: оно получило название «экзистенциальной теологии» (*Existenztheologie*), так как антропология (экзистенциальная антропология хайдеггеровского типа) играет здесь решающую роль для понимания новозаветной вести. Другие определили богословие Бульмана как «теологию слова» (*Theologie des Wortes*), что указывает на влияние, оказанное К.Бартом.

Однако сам Барт ясно обозначил отличие своей теоцентричной теологии от антропоцентричной теологии Бульмана: «Утверждения веры охватывают все человеческое существование, делая возможной богословскую антропологию. Но они имеют другую цель: показать бытие и действие Бога — Бога, отличного от человека и идущего навстречу человеку. Они не должны сводиться к утверждениям о внутренней жизни человека»⁴⁰. Для Барта богословие всегда исключительно теоцентрично, даже когда оно говорит о человеке.

Думаю, что Бульман имеет строгую антропологически-экзистенциальную концепцию Откровения: оно становится понятным, благодаря экзистенциальной интерпретации человека (*Existenzerhellung*). Знаменитый марбургский философ Г.Гадамер писал в своих мемуарах: «Бульман был ревностным лютеранином: он признавал одно только таинство — таинство Сло-

³⁹ R.Bultmann, op.cit., S. 354.

⁴⁰ K.Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, III, 2, 1948, S. 534.

ва. И он хотел, чтобы это убеждение было подтверждено и после его смерти, указав в завещании, чтобы в похоронной церемонии, помимо классической музыки, звучало пение членов его общины и слово Священного Писания. Словами Ветхого и Нового Завета была тихо и спокойно почтена память этой долгой и плодотворной жизни. Но для Бульмана Слово и должно было служить пониманию человека»⁴¹.

2.3. Бульман: разрешение теологии в антропологии?

«Нет спасения без слушания Слова и принятия человеком самостоятельного решения» (Бульман). Следовательно, спасение в руках человека? По-видимому, это совсем не так. Ключевым элементом антропологии Бульмана является, несомненно, *решение* (Entscheidung). Если принять во внимание смысл немецкого глагола scheiden (отделять), то это слово означает акт отделения, ухода от самого себя, чтобы обратиться к событию, исторически и во времени определяющему того, кто им живет: «Иисус рассматривает человека как находящегося hic et nunc и имеющего возможность свободно сказать «да» или «нет». Только то, что человек делает в данный момент, дарует ему его значение. И эта ситуация решения определена тем, что на человека внезапно «сваливается» будущее Царство. Такой богословский взгляд, по-видимому, близок хайдеггеровскому видению сущности человека как отмеченной предназначением к судьбе и смерти, или свободе и жизни»⁴².

В том, как Иисус понимает человека и призывает его принять решение, Бульман усматривает глубокую аналогию с концепцией Хайдеггера, согласно которой бытие человека характеризуется не «абстрактной и вневременной сущностью», но *бытием-к-смерти*: в своей трагической ситуации, перед лицом неминуемой смерти, человек призван решиться жить подлинной жизнью.

Бульман пишет: «Представляется, что хайдеггеровский экзистенциальный анализ проблемы существования есть лишь

⁴¹ G.Gadamer, *Erinnerungen in der Zeit meiner Tätigkeit in der Marburguniversität*, Berlin 1956, S. 328.

⁴² R.Bultmann, *Jesus*, S. 53.

профанное философское изложение новозаветной концепции человеческого бытия. Человек переживает свое историческое существование, преследуемый заботой о своей судьбе, и он поставлен в такую ситуацию, что, принимая решение, всегда находится между прошлым и будущим: он должен решить, потерять ли себя в мире вещей, или жить подлинной жизнью, без всякой уверенности в будущем, но безусловно готовым принять его. Но не так ли понимается человек и в Новом Завете?»⁴³.

По-видимому, благодаря экзистенциальной философии, Бульману удалось то, что не смог осуществить Барт: «воспринять инаковость как условие возможности подлинной идентичности» (Е. Шаффлер), другими словами, как условие возможности подлинного существования. Вот, что утверждает Бульман в своей книге *Иисус*: «Для Иисуса ценность человека определяется не каким-либо человеческим качеством или психической способностью, но единственно тем, на что он решается *hic et nunc* в своей жизни»⁴⁴.

Бог теологии Бульмана есть, следовательно, Бог, Который уже одним Своим приходом призывает человека к подлинному существованию: «Для Иисуса Бог есть сила, ставящая человека в ситуацию принятия решения, идущая ему навстречу в его жажде добра и определяющая его будущее. Следовательно, Бога нельзя рассматривать в объективных понятиях, как некое «основывающееся на Самом Себе существо». Человек постигает себя в своем существовании только поскольку Бог встречает его во времени, только поскольку Бог становится для него событием спасения в истории»⁴⁵.

По Хайдеггеру, Бог в «объективных понятиях» — это Бог онтоотеологии, классической метафизики, это Бог, «не имеющий будущего», ибо Он слишком человеческий. Бульман намечает темы, которые его коллега-философ будет развивать позднее, в пятидесятые годы. Бог откровения — Живой Бог: открытие Его как Иного призывает человека выйти из своей «самотождественности» (понимаемой как стремление основываться на са-

⁴³ R. Bultmann, *Kerigma und Mythos*, I, Hamburg 1948, S. 33.

⁴⁴ R. Bultmann, *Jesus*, op. cit., S. 165.

⁴⁵ R. Bultmann, *Kerigma und Mythos*, op. cit., S. 185.

мом себе, глядя в свое прошлое), чтобы открыться своему будущему, более подлинному существованию, представшему перед ним: «человек, поскольку он осознает свою последнюю возможность — свою смерть, открывается единственному выбору, придающему смысл жизни» (М.Хайдеггер). Следовательно, инаковость Бога разбивает самотождественность человека и выводит его наружу: только Бог как Иной делает человека человеческим.

Остается открытым вопрос: если Бог побуждает человека принять решение относительно его подлинного существования, то не становится ли Он зависимым от человека? Нет ли риска, что антропология просто поглотит богословие, и не означает ли восстановление достоинства человека шаг назад по отношению к перевороту Барта и возвращение к либеральной теологии? Барт так сформулировал эту опасность: «Не оплакивает ли Бультман лук и чеснок, подобно евреям в пустыне?»⁴⁶.

⁴⁶ K.Barth, *Rudolf Bultmann. Ein Versuch ihn zu verstehen*, Göttingen 1952, S. 133.

3. БОГОСЛОВИЕ И СОВРЕМЕННОСТЬ (Д. БОНХЁФФЕР)

3.1. Предварительные замечания

Известный немецкий богослов Юрген Мольтман охарактеризовал положение в либеральной теологии начала XX века, назвав свое исследование о Бонхёффере *Утрата центра*. Диалектическая теология двадцатых и тридцатых годов реагировала на эту ситуацию возвращением центра, то есть возвращением трансцендентного Слова Божия как темы богословия. Но со временем не мог не встать вопрос о том, как путем критического пересмотра требований либеральной теологии, отправляясь от центра, вновь обрести тему человека, горизонт миссии, понимание мирской действительности в более сложном синтезе, выходящем за рамки противоположностей диалектической теологии,

В уже упоминавшейся книге Мольтман писал: «Нашу ситуацию можно было бы определить сегодня как столь же опасную «утрату горизонта», горизонта мирской, исторической и духовной реальности. То, что провозвестие откровения не связано с мирской действительностью, сегодня стало пугающе очевидным. Путь, ведущий от центра к горизонту, кажется закрытым. И все же, нет центра без горизонта, без периферии, и нет Христа без Его царственного мирского и телесного Господства. Но как достичь этого горизонта полноты реальности Христа?»⁴⁷.

Это проблема, которую предчувствовали уже Барт и Бультман. В связи с этим Барт постепенно перешел от противоположностей диалектики к аналогии веры и к признанию человечества Христа, а Бультман — к экзистенциальной интерпретации, при которой Слово Божие есть объяснение человеческого существования. Согласно реконструкции, осуществленной Мольтманом, именно Бонхёффер поставил перед богословием в качестве задачи «чарующую тему горизонта».

⁴⁷ J. Moltmann, *Die Wirklichkeit der Welt und Gottes konkretes Gebot nach Dietrich Bonhöffer*, in *Die mündige Welt*. Bd. III, Kaiser Verlag, München 1960, S. 42.

Центральный мотив, объединяющий различные темы богословия Д.Бонхёффера, очень точно сформулирован в его письме из тюрьмы от 8 июля 1944 г.: «Вопрос ставится так: Христос и мир, ставший взрослым».

3.2. Дитрих Бонхёффер: богослов, христианин и современник

«Богослов, христианин и современник» — так Эберхард Бетге в обширной *Биографии*⁴⁸, посвященной своему другу, определил основные грани личности Бонхёффера, жизнь и богословие которого как ни у одного другого богослова XX века были неразрывно связаны друг с другом.

Д.Бонхёффер родился в Бреславле (Силезия) 4 февраля 1906 г. В возрасте пяти лет он переехал в Берлин в связи с тем, что его отец получил должность профессора психиатрии в Берлинском университете.

В 1927 г. Бонхёффер получил звание академического богослова, а в 1931 г. стал пастором и начал оказывать влияние на жизнь Церкви. В 1939 г. Бонхёффер, будучи ревностным христианином, разделил трагическую судьбу своей страны.

К изучению богословия Бонхёффер пришел в 21 год, имея вначале преимущественно культурный интерес. В 1933 г. в Берлине, под руководством своего учителя Адольфа фон Гарнака, он пишет богословскую диссертацию на тему *Sanctorum Communio* («Общение святых»), посвященную изучению общинной структуры Церкви. Это было не социологическое, а догматическое исследование, использующее методы наук об обществе для того, чтобы понять церковную действительность в ее видимом социальном измерении. Уже в этой работе проявился синтезирующий подход Бонхёффера к рассмотрению христианства: Церковь — это одновременно и видимая человеческая, и невидимая таинственная реальность. С одной стороны, Бонхёффер хочет преодолеть историзм Е.Трёлча, для которого Церковь сводилась к видимой общественной реальности, а с другой, он стремится выйти за границы богословской постанов-

⁴⁸ E.Bethge, *Dietrich Bonhoeffer. Theologe, Christ und Zeitgenosse. Eine Biographie*. Berlin 1967.

ки Барта, при которой Церковь рассматривалась как незримая община тех, кто с верой принимает Слово Божие: «Церковь, — утверждает Бонхёффер, — это Слово Божие, воспринятое определенной социальной общностью людей».

Церковь представляет собой в одно и то же время незримую тайну и зримую общественную организацию: первая существует лишь во второй. «Церковь желанна Богом и, следовательно, есть духовный феномен, но вместе с тем она пропитана исторической телесностью, а значит является также и видимым социальным феноменом. Церковь — это *freiwillige Kirche*, Церковь исповедующих веру свободных волей, но в то же время и *Volkskirche*, Церковь народных масс. Она не только *sanctorum communio* в чистом виде, но также и видимая Церковь, общность людей во плоти и крови»⁴⁹.

Вольно перефразируя гегелевскую формулировку из *Лекций по философии религии*, Бонхёффер дает определение: «Церковь есть Христос, существующий как община». Он пишет: «Сущность Церкви должна определяться не в социологических терминах, как это случается в католической экклезиологии (Бонхёффер имеет здесь в виду католическое учение о Церкви до II Ватиканского Собора — прим. Э.Р.), но в богословских понятиях общины и общения. Церковь — это общинная структура *sui generis*, общение Духа, общение любви»⁵⁰.

Здесь Бонхёффер уже обнаруживает свою синтезирующую богословскую позицию: христианская тайна требует богословского и антропологического подхода, причем богословие и антропология должны сотрудничать в гармоническом единстве.

В 1933 г. Бонхёффер создает свою знаменитую *Христологию*: он становится христианином по убеждению и в своих работах объясняет собственную христианскую жизнь: «Я стал богословом по церковному призванию». В *Христологии* он ставит вопрос: «Кем является для меня Христос?»⁵¹. Мы видели, что Христос существует как община, как собрание верующих, обладающее видимой социальной плотью. Теперь же Бонхёффер выясняет другие, не менее существенные стороны Цер-

⁴⁹ D.Bonhöffer, *Sanctorum communio*, S. 187.

⁵⁰ D.Bonhöffer, *Sanctorum communio*, S. 172.

⁵¹ D.Bonhöffer, *Christologie*, Kaiser Verlag, München 1960, S. 7.

кви, более связанные с ее таинственным аспектом и придающие ей большую историческую консистенцию.

«Кто такой Христос? Он — Личность, присутствующая в Церкви и истории. Понимание Его присутствия открывает путь к определению Его личности»⁵². Христос — это не только некое определенное историческое событие, как полагали представители диалектической теологии: Он присутствует в истории во всем Своем онтологическом и социологическом значении, и присутствует именно в Церкви. Его бытие есть «бытие-ради-меня», «бытие-ради-нас» — это спасительное присутствие. Христос спасает нас, будучи в центре, а не на периферии реальности: Он — Посредник (Mittler) и находится в середине (in der Mitte): «Тот, Кто присутствует в Слове, Таинстве и общине верующих, пребывает в сердцевине человеческого бытия, истории и природы. Бытие в центре принадлежит структуре Его личности. Христос в центре человеческого существования, поскольку Он между ветхим и новым человеком: Он дарует людям оправдание. Христос в центре истории, поскольку Он между обетованием и исполнением: в Нем осуществляется смысл истории. Христос в центре творения, поскольку поработенная природа находит в Нем свое освобождение. Тем самым Христос — Посредник оправдания для человека, Посредник примирения для истории, Посредник освобождения для творения. И как Посредник Он в самом центре»⁵³.

Итак, Христос находится в центре и, отправляясь от Него, взгляд распространяется на всю действительность: на человеческое существование, на историю и творение. Христос «реабилитирует, принимает и преобразует всю реальность: Он — Господь мира. Господь в том смысле, что Он для мира: Христос для других — человек, Он солидарен с людьми и становится их представителем перед Богом. Для Бонхёффера человек — ключ к пониманию Христа и Его миссии, а антропология — ключ к пониманию богословия»⁵⁴.

Во второй период богословской жизни Бонхёффера появляются его произведения *Последование* (1937) и *Общинная жизнь* (1939).

⁵² D. Bonhöffer, *Christologie*, S. 21.

⁵³ D. Bonhöffer, *Christologie*, S. 42.

⁵⁴ F. Reati, *D. Bonhöffer, testimone di Cristo in mezzo ai suoi fratelli*, Milano 1998, p. 543.

Остановимся на *Последовании*, ибо в этом произведении высочайшей духовности, может быть, наиболее читаемом среди трудов Бонхёффера, он подчеркивает «почти в католических выражениях», как иронически утверждали его лютеранские критики, активную роль человека в оправдании.

В предисловии к своей книге Бонхёффер спрашивает: «Что хочет от нас Иисус сегодня?»⁵⁵. Он проводит различие между «дешевой благодатью» (billige Gnade) и «дорогой благодатью» (teuere Gnade). «Дешевая благодать» — это благодать без последования, а дорогая — та, что ведет к последованию (Nachfolge). «Дорогая, ибо призывает к последованию, и благодать, так как призывает следовать Иисусу Христу»⁵⁶. Дешевая благодать не знает Креста, а дорогая побуждает последователя Христа нести этот Крест. «Дешевая благодать» — это предпосылка, не требующая последования, ибо просто предполагает спасительную волю Божию. А дорогая благодать призывает следовать за Христом. Она одновременно дар и задача.

В выражениях близких Кьеркегору, особенно в его *Обучении христианству*, Бонхёффер подчеркивает что Павел, делающий акцент на благодати, и Яков, говорящий о важности добрых дел, дополняют друг друга: «Благодать и поступки должны быть едины. Нет веры без добрых дел и нет добрых дел без веры». Добрые дела реабилитируют человека, его человеческие мысли и дела: но все это предполагает веру, ибо «все начинается верой, но только послушная вера (т.е. творящая добрые дела — прим. Э.Р.) спасает». Реабилитация человека происходит в божественном акте оправдания, а реабилитации антропологии в христианском понимании человека.

3.3. Этика ответственности

Весной 1939 г. Бонхёффер находился в США в связи со своей экуменической деятельностью. Германия быстрыми шагами шла навстречу войне, и он принимает решение вернуться на родину. Бонхёффер начинает редактировать свою знаменитую *Этику*⁵⁷ и как член Bekennende Kirche, решительно выступав-

⁵⁵ D.Bonhöffer, *Nachfolge*, Kaiser Verlag, München 1937, S. 3.

⁵⁶ D.Bonhöffer, *Nachfolge*, S. 275.

⁵⁷ D.Bonhöffer, *Ethik*, Kaiser Verlag, München 1949.

шей против гитлеризма, становится активным участником немецкого Соппротивления и подпольной антигитлеровской борьбы.

«Богословие — это в сущности этика, и при этом конкретная этика: оно направлено на действие» — так начинается *Этика*. Этика не может быть этикой принципов и норм, абстрактно формулируемых, а затем применяемых к конкретной ситуации. Цель ее — не познание добра и зла (фарисей — человек, знающий что такое добро и зло), но различение воли Божией, имея в виду совершение конкретного поступка.

Этика принципов абстрактна и не связана с реальностью: она раз и навсегда фиксирует то, что хорошо, и то, что плохо. Этика, которой руководствуются христиане, утверждает Бонхёффер, конкретна и спрашивает о конкретной заповеди Божией «здесь» и «теперь», «среди нас» и «для нас». Он отказывается, тем самым, как от этики Канта, так и от основанной на естественном законе этики католического толка. Подобная концепция этики как конкретной заповеди, с которой Христос обращается к нам «здесь» и «теперь», в конкретной ситуации, явно навеянная лютеранством и изначально связанная с «богословием последования Христу», имела почти мистический прикус и была более всего воспринята в секулярной среде.

3.3.1. Этика как сообразование мира со Христом

Отправная точка христианской этики — не принцип и не норма, но историческое событие, событие примирения мира с Богом во Христе. Тогда проблема этики формулируется так: как Христос придает форму (*gestaltet*) миру? Христос не учитель (*Lehrer*) нравственности в смысле либеральной теологии, Он — Образующий (*Gestalter*) и функция этики состоит в образовании (*Gestaltung*), сообразовании или уподоблении (*Gleichgestaltung*): Христос не дает нам этических программ, но *сообразует* с Собой Церковь, а в Церкви и христиан как новое человечество, чтобы через них осуществилось сообразование с Ним мира. Этика не приводит в движение процесс применения принципов, но делает мир и человека сообразными Христу.

3.3.2. Диалектика последнего и предпоследнего

Конкретная этика исходит не из принципов, но из слова оправдания. И слово оправдания — это последнее слово (по Лютеру, только от него зависит спасение и нет необходимости прибегать к другому слову для спасения человека), по крайней мере в двух смыслах: как слово благодати оно не может быть превзойдено; и вместе с тем оно звучит как разрыв с прошлым. «Последняя реальность» (das Letzte) есть, следовательно, слово оправдания, новая жизнь во Христе вечная жизнь. «Предпоследняя реальность», (das Vorletzte) — это реальность мира, это человеческая жизнь с ее ценностями гуманности и добра. Следовательно, конкретная этика ставит проблему связи «последнего» и «предпоследнего» в жизни христианина.

Радикальная этическая точка зрения видит только «последнюю реальность» и жертвует ради нее «предпоследней». (Бонхёффер имеет в виду эсхатологическую этику, характерную для диалектической теологии). Этика компромисса приносит «последнюю реальность» в жертву «предпоследней» (и здесь Бонхёффер говорит, несомненно, об этике либерального толка). Сам Бонхёффер предлагает этику, преодолевающую эти две крайности, то есть, выступающую против недооценки «предпоследней реальности» и утверждающую важность факта воплощения, но в то же время придающую значение «последней реальности» и богословию Креста и воскресения.

На знаменитой берлинской конференции 1932 г. *Да придет Царствие Твое*⁵⁸ Бонхёффер говорил о двух равно неприемлемых этических позициях: быть христианином настолько односторонним, что презирать землю и искать прибежища в потустороннем (Hinterweltertum), а с другой стороны, быть настолько секуляризованным (Säkularismus), что жить безо всякой связи с Богом. «Последнее» не отрицает «предпоследнего», но завершает его, а «предпоследнее» указывает на «последнее» как свое полное осуществление.

«Приготовление пути Господу включает в себя признание «предпоследних реальностей» ради грядущих «последних»⁵⁹. В контексте этой диалектики Бонхёффер возвращает в этику

⁵⁸ D.Bonhöffer, *Dein Reich komme*, Furche Verlag, Hamburg 1957.

⁵⁹ D.Bonhöffer, *Ethik*, S. 118.

своего рода естественную теологию, очень близкую католической: человек со своими положительными человеческими ценностями входит в определение богословской этики, и антропология становится ключом богословского понимания человека.

3.3.3. Теория мандатов

Мы сказали, что конкретная этика спрашивает не о принципах и нормах, но о воле Божией и именно о конкретной заповеди Бога, обращенной к нам здесь и теперь в реальности мира. Этический принцип часто формулируется в виде запрета: заповедь позволяет людям быть взрослыми перед лицом Божиим, поскольку Он «предписывает нам свободу». Согласно Бонхёфферу, необходимо преодолеть тип мышления, «мыслящего в двух пространствах» (*das Denken in zwei Raumen*), разделяющего и противопоставляющего священное и профанное, пространство христианское и мирское, духовное и временное. Отделить мирское пространство от пространства Христа означает свести реальность Христа к некой частичной реальности. Христианская концепция этики удерживает вместе реальности Бога и мира: «Бог во Христе возлюбил мир и примирил его с Собой: таково главное послание Нового Завета»⁶⁰. Между двумя пространствами нет тождества, но нет и разделения. Это единство в различии, единство в реальности Христа, которое Бонхёффер называет «полемическим» (*polemische Einheit*).

Как христианин осуществляет свою этическую задачу в мире? Бонхёффер предлагает знаменитую теорию мандатов. Мандаты — это конкретизации Божиих установлений в реальности мира. «Под словом «мандат» мы понимаем предписанную Богом конкретную задачу»⁶¹. Это не нравственные принципы, которые следует применять на практике, но конкретное выражение воли Бога в различных реальностях мира и истории.

Всего мандатов четыре: труд и культура, созидающие ценности; брак и семья, творящие жизнь; власти, сохраняющие порядок среди тварных реальностей; Церковь, конкретизирующая реальность Христа в проповеди, нормах поведения и в новой жизни. «Этическое событие» происходит там, где Господ-

⁶⁰ D. Bonhöffer, *Ethik*, S. 171.

⁶¹ D. Bonhöffer, *Ethik*, S. 242.

ство Бога встречает человека в реальности мира. Оно определяется встречей этого предписывающего Господства и ответственно подчиняющегося ему человека. Проницательный исследователь Бонхёффера Юрген Мольтман справедливо подчеркивал «непосредственную связь каждого мандата с Господством Христа, откуда тайна многообразия их форм — это многообразие форм Господства Божия. С другой стороны, реальность мира имеет единую христологическую структуру, поэтому она вся принадлежит Христу, она вся извечно Его, она вся сообразна Ему и потому, в сущности, есть только один мандат»⁶².

3.3.4. Этическая жизнь как ответственность

Центральное положение *Этики* звучит так: «В Иисусе Христе реальность Бога вошла в реальность мира»⁶³. Христос — это *да*, сказанное миру, христианская этика — это *да*, сказанное миру: творению, примирению, искуплению. «Это *да* творению, становлению, росту, цветению, плодам, здоровью, счастью, способности и труду, ценности, успеху, величию и чести, одним словом, развитию жизненных сил. И это *нет* отрицанию земной жизни во всех ее аспектах»⁶⁴. «Полемическое единство» *да* и *нет* помогает выйти за пределы ложных альтернатив между компромиссом и радикализмом, между секуляризмом и сектантством, между либеральным протестантизмом и монашеством.

Христианская этика (в противоположность взглядам Ницше) — это не этика витализма, живущего одним только утверждением жизни, и не этика отказа, живущего одним только *нет*, но этика ответственности, живущей напряжением между земными и небесными ценностями. «Жизнь, которую мы получаем от Христа в виде *да* и *нет*, сказанных нашему существованию, требует в ответ жизни, принимающей и объединяющей это *да* и это *нет*. «Ответственная жизнь» — это жизнь, переживаемая как ответ на жизнь Иисуса Христа (на *да* и *нет*, произнесенные о нас самих). Нравственная жизнь, проживаемая

⁶² J. Moltmann, *Herrschaft Christi und soziale Wirklichkeit nach Dietrich Bonhöffer*, Bonn 1956, S. 54.

⁶³ D. Bonhöffer, *Ethik*, S. 164.

⁶⁴ D. Bonhöffer, *Ethik*, S. 185.

ответственно: следовательно, ответственность — это всеобщая задача жизни»⁶⁵.

Бонхёффер так определяет две черты, характеризующие ответственную жизнь: связанность с Богом и человеком и, кроме того, с личной свободой.

Поскольку это связь с Богом и человеком, она принимает форму представительства (*Stellvertretung*) и соответствия реальности. Даже человек, живущий без особой ответственности, человек просто живущий своей человеческой жизнью, имеет в себе представительство человека вообще, всего человечества. Но представительство было прожито во всей своей интенсивности Иисусом Христом, Который как Сын Божий сделался человеком именно для того, чтобы представлять за человечество, быть представителем всех людей. Христианин тоже, подобно Христу, живет своей нравственной жизнью, то есть представляет: ответственность — это представительство.

Кроме того, действовать ответственно означает действовать сообразно реальности. Человек ответственный совершает поступки не во имя некоей идеологии и он не подчиняет реальность себе, но сообразуется с реальностью другого. Нравственный поступок, сообразованный со Христом, принимает во внимание факты. Это «реалистическое» поведение, это ответственное, а значит, соответствующее реальности мира действие. Ответственная жизнь, переживаемая в представительстве и соответствии реальности, означает также «солидарность с человеческим грехом», в смысле «признания вины».

Нравственное христианское сознание не привязано к принципам — это сознание, освобожденное Христом для солидарности с другими. Кроме того, ответственность, очевидно, предполагает свободу и придает содержание этой свободе, выражающейся в риске конкретного решения.

Развитие *Этики* Бонхёффера стремится охватить обширные пространства Господства Христа: «Чем глубже наше признание и исповедание Христа как Господа, тем шире открывается нам Его Господство»⁶⁶.

⁶⁵ D. Bonhöffer, *Ethik*, S. 188.

⁶⁶ D. Bonhöffer, *Ethik*, S. 50.

В этом размышлении о христианской этике Бонхёффер расширяет горизонт традиционного лютеранского богословия до понимания христианской жизни как «существования ради мира», а затем как «существования ради секулярного мира», то есть ради мира во всей его полноте, ибо все принадлежит Христу. Это «für die Welt sein» — представляет собой великое новшество в лютеранстве, так как утверждается, что секулярный мир есть ключ понимания Христа и нравственного значения Его послания. У Бонхёффера мирская антропология является главным элементом актуализирующей герменевтики христианства.

3.4. Нерелигиозное понимание христианства в мире, ставшем взрослым

Бонхёффер был одним из немногих служителей Церкви, активно участвовавших в борьбе против нацизма. В апреле 1943 г. он был арестован и заключен в берлинскую тюрьму Тегель, где пробыл 18 месяцев. Затем его перевели гестаповскую тюрьму строгого режима, а потом отправили в концентрационный лагерь Флоссенбург. Здесь 9 апреля 1945 г., на рассвете, он был повешен по обвинению в государственной измене.

Из тюрьмы Бонхёффер писал родителям и своему другу Эберхарду Бетге, который опубликовал эти письма в 1951 г. под заголовком *Сопроотивление и покорность*⁶⁷. Можно сказать, что они принадлежат жанру *богословских писем*: это, как неоднократно называл их сам Бонхёффер, фрагменты некоего *Итога христианства*.

Главная тема этих предсмертных богословских размышлений Бонхёффера названа уже в первом богословском письме от 30.04.1944: «Вопрос, не оставляющий меня в покое — это знать что такое христианство, или кем является Христос для нас именно сегодня». Более определенно Бонхёффер говорит об этом в письме от 08.06.1944: «Вопрос звучит так: Христос и мир, ставший взрослым». Другая формулировка проблемы приведена в письме от 30.06.1944: «Ты заставляешь в спешке

⁶⁷ D.Bonhöffer, *Widerstand und Ergebung, Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, Hg. von E.Bethge, Chr. Kaiser Verlag, München 1951.

формулировать интересующую меня тему: завоевание Иисусом Христом мира, ставшего взрослым».

Бонхёффер пытается ответить на этот вопрос, предлагая тревожный и смелый тезис: «в сердце современности настало время нерелигиозного понимания христианства: только оно соответствует высоте ставшего уже взрослым человека». Здесь следует подчеркнуть два момента: повзрослевший современный мир и горизонт нерелигиозного понимания христианства. Впервые в истории лютеранского богословия ключом нового богословского понимания христианства стала антропология.

Повзрослевший мир, или *мир, ставший взрослым*, — концепция, восходящая к Канту. Но внимательно изучив этот вопрос, я думаю, что в действительности она была заимствована Бонхёффером от Дильтея. Этот знаменитый философ истории и тонкий исследователь современной культуры определяет исторический процесс, приведший в Новое время человека к «зрелости», к «совершеннолетию» (*Mündigkeit*)⁶⁸.

В письме от 16.07.1944 Бонхёффер пишет, что считает этот процесс правомерным, но тогда возникает проблема «Христос и мир, ставший взрослым», то есть, как сочетать движение мира к самодостаточности с верой во Христа? Бонхёффер ставит богословскую проблему, вытекающую из этого исторического события огромного культурного значения.

Он утверждает, что в отношении этой проблемы возможны две равно неприемлемые позиции: а) можно отказаться от веры, так как процесс автономизации человека освободил его от всякой подчиненности религии (и именно такова точка зрения Дильтея); б) можно отвергнуть правомерность этого процесса и, «совершив сальто-мортале, возвратиться в полное средневековье» — такова позиция старой апологетики, чьи нападки на повзрослевший мир носят «абсурдный, низкий и нехристианский» характер. Тем самым отрицается либо ценность веры, либо законность наступления эпохи Нового времени. Согласно Бонхёфферу, это ложные альтернативы.

Но существует также возможность формулировки этой проблемы в неадекватных терминах, и это обычно происходит

⁶⁸ Подтверждение этого моего тезиса можно найти в недавно появившейся работе E. Feil, *Die Theologie Dietrichs Bonhöffers. Hermeneutik-Christologie-Weltverständnis*, München 1999.

двумя путями: или устанавливается своего рода компромисс между христианской верой и современным миром, что в конечном итоге приводит к фатальному устранению веры — такова позиция культурного протестантизма и либеральной теологии; или же вера противопоставляется повзрослевшему миру, как в диалектической теологии К.Барта, ведущей к пониманию христианской веры как абсолютно внеисторического акта Бога — это взгляд своего рода «веры вне мира», веры без мира.

Бонхёффер хочет идти дальше этих крайних позиций, решительно и ясно трактуя проблему встречи христианской веры с современным миром (миром, ставшим необратимо взрослым). Он отвечает на этот вызов своим тезисом о нерелигиозном христианстве, (*nicht-religioses Christentum*). Каков смысл этого вызывающего беспокойство сочетания?

Согласно Бонхёфферу, оно имеет два аспекта: отрицательный и положительный. В отрицательном смысле нерелигиозное христианство означает конец религии и потому расстается с ней навсегда. Но что такое религия? Бонхёффер пишет в письме от 30.04.1944: «Время религии прошло... Мы идем навстречу совершенно нерелигиозной эпохе. Люди, такие, какие они есть, не могут быть больше религиозными». Религия имеет три фундаментальные черты: а) метафизичность: для религии как метафизики Бог — по ту сторону мира; б) обращенность к внутреннему миру человека: религия рассматривает человека как живущего внутренней жизнью без реальных связей с окружающим миром и историей и занятого лишь своим личным спасением; в) частичность: религия как частный феномен завоевывает себе пространство, некий сектор наряду с другими видами жизненного опыта и деятельности в реальности мире. В связи с этим вспомним о концепции Шлейермахера, рассматривавшего религию как «провинцию» (область) человеческого духа. Используя удачное выражение Ницше, можно сказать, что религия живет сама по себе как бы в некоем мире на заднем плане (*Hinterwelt*), а не в полноте реальности и истории. Кроме того, она индивидуальна и не имеет своей задачей одухотворение общественных и политических явлений. Это частное явление, не охватывающее всей целостности жизни и мира.

Очевидно, что Бонхёффер использует здесь критику религии К.Барта, разработанную им во время работы над его знаме-

нитым *Комментарием*. Но необходимо четко различать концепции религии у Барта и Бонхёффера. Понятие религии у Барта теоретико-систематическое, в силу чего уже по своей природе оно противостоит Откровению. Бонхёффер трактует религию с точки зрения исторических эпох, *geistesgeschichtlich* (духа времени). При таком подходе религия является «исторически обусловленной и преходящей формой выражения человека», «христианской одеждой», которая может быть отброшена взрослым миром. Подводя итог, можно сказать, что нерелигиозное христианство — это постметафизическое, постиндивидуалистическое, постбуржуазное и постзападное христианство.

А что такое нерелигиозное христианство в позитивном смысле? Какой облик оно примет во взрослом мире? Сам этот термин является, прежде всего, новым герменевтическим критерием, который Бонхёффер определяет также как «нерелигиозная», или «секулярная», интерпретация библейских или богословских понятий, а кроме того, это единственный герменевтический инструмент, соответствующий миру взрослого человечества⁶⁹.

Бонхёффер — Worttheologe, богослов слова, подлинно лютеранский теолог. И все же он упрекает Барта в «позитивизме откровения». Согласно Бонхёфферу, Барт не пытался понять Слово Божие в герменевтическом горизонте мира и истории. С другой стороны, считает Бонхёффер, Бультман с его программой демифологизации Нового Завета недостаточно радикален, так как истолковывает в демифологизирующем смысле только понятия, связанные с Weltbild (картиной мира) самого Нового Завета.

Для Бонхёффера проблематичны не только мифологические, но и религиозные понятия, то есть те, что составляют понятийную ткань христианской религии в ее исторически обусловленной формулировке. Если богословие Откровения Барта не учитывает герменевтическую проблему, если демифологизация Бультмана — это усеченная герменевтика, то нерелигиозная, или секулярная, интерпретация стремится быть более глобальной и вместе с тем менее редуccionной герменевтикой.

⁶⁹ Для понимания этой концепции следует обратиться к знаменитому эссе немецкого богослова Г.Эбелинга (G.Ebeling) *L'interpretazione non religiosa dei concetti biblici* in F.E.Reati (ed), *Dossier Bonhöffer*, Milano 1994.

Именно поэтому Бонхёффер воспринял распространенную в ранней Церкви концепцию «соблюдения тайного» (Arkansdisciplin), которая, по его убеждению, включает и понятие нерелигиозной интерпретации. По выражению известного ученого и друга Бонхёффера Бетге, эта концепция служит «необходимым контрапунктом».

В ранней Церкви требование «соблюдать тайное» запрещало посторонним присутствовать на главной части богослужения. Это не вводило новой границы между «религиозным» и секулярным пространством, но служило для защиты верующих во время отправления богослужения с тем, чтобы они могли черпать силы жить в мире подлинно христианской жизнью. «Соблюдение тайного» служит миру, питая «духовно богатую и интенсивную» мирскую жизнь. Следовательно, нерелигиозное христианство остается христианством, обладающим Словом, культом, таинствами и молитвой.

В сущности, нерелигиозное христианство представляет собой обновленную концепцию Бога, Христа, Церкви и христианской жизни.

В некоторых своих письмах Бонхёффер намечает в общих чертах этот новый облик христианства: «Оно означает конец религии и ее «Бога», которого религия мыслит в виде Deus ex machina, извлеченного in extremis, чтобы дать решение кажущихся неразрешимыми проблем (письмо от 30.04.1944). Бога рассматривают также «как затычку для дыр в нашем знании» (письмо от 29.05.1944), как рабочую гипотезу в вопросах, которые человек в состоянии решить при помощи одного своего разума или как «защитника» реальности мира, ответственность за которую человек может уже полностью взять на себя.

Парадоксальные выражения из письма от 16.07.1944 призывают христианина жить жизнью взрослого человека, не прибегая к Богу религии или Богу как «рабочей гипотезе»: «Необходимо жить в мире *etsi Deus non daretur*, не прибегая к Богу религии», иначе говоря, «необходимо жить в мире перед Богом и с Богом, как если бы Бога не было». Очевидно, Бонхёффер не предлагает вообще отказаться от Бога, но призывает жить с Богом, уважающим ставшего совершеннолетним человека, и отказывается от Бога, держащего человека в состоянии несовершеннолетия.

Бог религии всемогущ, Он подавляет человека и тем самым вступает в конфликт с достигнутой людьми автономией, тогда как Бог Иисуса Христа бессилён на кресте, но в этом бессилии дарует человеку новую жизнь. Религия подчеркивает слабость и немощь человека, прославляя всемогущество Бога: Бог застигает человека в границах его возможностей. Бог откровения в Иисусе Христе обнаруживает Свою слабость и немощь в мире, но находится в центре истории, сокрытом на Кресте. Рождается иная концепция трансцендентности: Бог не просто по ту сторону, или выше мира, но «в центре жизни, сокрытом в страдании мира» (письмо от 30.04.1944). Таким образом, Бонхёффер устанавливает в распятом Христе положительное отношение к миру. Религия и ее потусторонний Бог заставляют спасаться от мира и ведут нас, по выражению Ницше, к своего рода миру заднего плана (Hinterwelt). А Иисус Христос «призывает к жизни» и «соучастию в страдании Бога в реальности истории» (письмо от 18.07.1944). На вызов Нового времени, времени совершеннолетия человека, Бонхёффер отвечает богословием Креста (theologia crucis) явно лютеранского происхождения: немощь Распятого Бога рассматривается в pendant к автономии человека. Бог не возвышается над слабостью человека, но открывает Себя в немощи Креста, в самой гуще мирской реальности, призывая к жизни и одновременно к соучастию в страданиях Бога в истории.

Очевидно, что Бонхёффер придал христианству необычайной силы импульс движения навстречу секулярному миру, который воспринимается не только с уважением и симпатией, но рассматривается как герменевтический ключ для осовремененного понимания христианской вести: секулярный мир и совершеннолетний человек суть герменевтические критерии, благодаря которым христианство может обрести способность говорить с современным человеком. Труд Бонхёффера представляет собой опыт актуализирующей интерпретации, а не сведения христианской вести к понятиям неверующего, полностью секуляризованного мира.

Христианство и современный человек (включая сюда мир его жизни, его Lebenswelt) — полюса так называемого *герменевтического круга*, о котором в строго философских терминах говорит Г.Гадамер: в сущности, антропология — это герменев-

тический ключ осовремененного понимания богословия. Но к этой теме мы вернемся позже, в главе, специально посвященной герменевтическому богословию.

В заключение упомянем *Набросок эссе по христологии*, содержащийся в сборнике писем Бонхёффера *Соппротивление и покорность*⁷⁰. Бонхёффер в 1933 г. написал уже цитировавшееся эссе по христологии. В нем Христос истолковывается в рамках структуры *бытия-в-центре*, а теперь в новой работе по христологии Бонхёффер использует понятие здесь-бытия-для-других (*für-Andere-Dasein*). Иисус — человек для других. «Это именование, — комментирует Е.Бетге, — содержит некий этический импульс, предохраняет от клерикализма и религиозного бегства от мира, а, кроме того, прославляет земную жизнь Иисуса, прожитую в солидарности с людьми. Оно является одновременно исповеданием веры, гимном, молитвой и истолкованием»⁷¹. Также и Церковь — «это Церковь, только поскольку она существует для других, и христианская жизнь — это жизнь ради других».

В начальный период своего формирования как богослова Бонхёффер был учеником А.Гарнака, а затем стал ревностным приверженцем диалектической теологии К.Барта. Все же его можно определить как богослова постдиалектического периода: он исходит из убеждения, что темой богословия является Слово Божие (тезис диалектической теологии Барта), но в то же время с пониманием и симпатией углубляется в сердце современной культуры (отношение, характерное для либеральной теологии) и ставит христианскую веру перед лицом проблем современности. Он сам утверждает это в одном из своих последних писем: «Церковь должна выйти из своего застойного состояния. Мы должны вернуться на открытый воздух духовной и культурной встречи с миром. Мы должны также идти на риск говорить спорные вещи, если это позволяет рассматривать вопросы жизненной важности. Как «новый» богослов, который все же несет в себе либеральное наследство, я стою за то, чтобы ставить подобные вопросы. Среди молодых немногие могут соединять в себе эти две вещи» (Письмо от 03.08.1944).

⁷⁰ D.Bonhöffer, *Entwurf für ein Essay der Christologie*, Kaiser Verlag, München 1956.

⁷¹ E.Bethge, *Dietrich Bonhöffer, Eine Biographie*, op. cit.

Предложенное Бонхёффером христианство, определяемое им самим как «нерелигиозное христианство в совершеннолетнем мире», было неверно понято радикальной теологией. Однако наиболее внимательные историографы всегда считали Бонхёффера подлинно христианским теологом. Его богословие, пусть фрагментарное и разбросанное в письмах, не полностью развитое и формулируемое порой в «спорных» выражениях (Е.Фейль), движется в направлении христианства, истолкованного для современного человека. Оно не бежит от мира, но остается верным ему. Это христианство ответственной жизни в участии и солидарности, вселенское христианство, освобожденное от своей западной культурной формы и идущее к другим народам, а значит способное на новые слова и новые действия.

КАТОЛИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ

4. ОТ МОДЕРНИЗМА К АНТРОПОЛОГИЧЕСКОМУ ПОВОРОТУ

4.1 Морис Блондель и метод имманентности

«Имеет ли жизнь смысл, а человек предназначение? Я действую, но не знаю, что значит мое действие, не знаю кто я, и даже существую ли я. Эта видимость бытия, действующая во мне, эти мимолетные и незначительные поступки, я чувствую это, несут в себе ответственность перед вечностью. Я приговорен к жизни, действию, выбору и вечности. Как и по какому праву, если я не знал и не желал этого?»⁷².

Этими вопросами начинается объемистая диссертация, которую молодой французский философ, католик М.Блондель, ученик знаменитого мыслителя Оле Лапрюна, защитил в Сорбонне по философии. Она была опубликована в 1893 г. под названием *Действие: Этюд критики жизни и практической науки*. Здесь не может не прийти в голову аналогия с кантовской *Критикой практического разума*. Блондель, как и Кант, исследовал взаимоотношения между бытием, познанием и действием.

Философ считает, что проблема действия — это подлинная проблема (против эстетизма), имеющая положительное решение (против пессимизма). Затем он анализирует динамику действия и приходит к следующим заключениям: а) природный порядок, понимаемый как сфера самостоятельной деятельности человека, недостаточен; б) необходим сверхприродный порядок — порядок божественного и трансцендентного, единственно способный исполнить человеческое действие; в) единственный путь, ведущий к сверхприродному, это путь христианской веры, являющейся, впрочем, даром Божиим.

⁷² M.Blondel, *L'action*, Paris 1893, I, 5.

Эти смелые и полные новизны утверждения посеяли некоторое замешательство в среде католических богословов и философов традиционного направления.

Приведем слова самого Блонделя: «В результате всех этих попыток можно прийти лишь к следующим двум неизбежным выводам: невозможно не признавать недостаточности природного порядка вещей и не испытывать потребности в чем-то высшем; невозможно найти в себе то, чем можно утолить эту религиозную потребность. И хотя этот высший порядок необходим, мы не располагаем никаким практическим способом его достижения. Вот, грубо говоря, каковы следствия детерминизма человеческого поведения»⁷³.

И еще: «Абсолютно невозможное и абсолютно необходимое — вот понятие сверхприродного: действие человека превосходит его самого: все усилия разума показывают лишь, что невозможно и не должно ограничиваться только им. Живущее глубоко в сердце ожидание неизвестного мессии, желание креститься — это то, что не может быть вызвано человеческим знанием, ибо подобные потребности (это дар; Наука может доказать их необходимость, но не может заставить их появиться»⁷⁴.

Философский анализ человеческого действия обнаруживает внутренне присущую ему дисгармонию между устремлением воли (воля желающая) и действительным осуществлением (воля пожелавшая), указывающую на потребность в божественном. И на фоне этой потребности выступает христианство: «Правоммерно рассматривать эти (христианские) догматы не только как раскрытые в Откровении, но прежде всего как раскрывающие, то есть сопоставить их с глубокими потребностями воли и открыть в них, если это там есть, образ наших реальных потребностей и ожидаемый нами ответ»⁷⁵.

Реакция на этот труд Блонделя была очень живой со стороны как богословов, так и философов. Богословы считали, что Блондель утверждает совпадение природного и сверхприродного порядка, а философы обвиняли его в том, что он обманным путем вводит богословский элемент в сугубо философскую

⁷³ M.Blondel, *L'Action*, op.cit., II 155.

⁷⁴ M.Blondel, *L'Action*, op.cit., II, 239-240.

⁷⁵ M.Blondel, *L'Action*, op.cit., II, 244.

сферу. Блондель ответил на эту критику *Письмом об апологетике* (1896). Он писал, что для подлинной защиты христианства не нужна традиционная апологетика: «доктринальная» апологетика подчеркивает предмет веры, оставляя без внимания ее субъект, а историческая апологетика озабочена исторической достоверностью фактов, но ничего не говорит о «необходимости признать сверхприродную реальность». Блондель противопоставляет этому свою апологетику, использующую «метод имманентности»: она ищет в человеческом субъекте следы сверхъестественного, живущий в нас отголосок слова Откровения, тайное свидетельство божественного, выраженное в динамике нашего действия, точку пересечения человеческого субъекта с божественным миром.

Следует пояснить, почему Блондель использует метод имманентности: он принимает законное требование современного мышления, которое видит истину в ее связи с человеческим субъектом, и потому стремится понять христианские истины в их отношении к человеческому сознанию, не сводя их, однако, к простым антропологическим утверждениям, как это случалось с либеральной теологией. Метод имманентности пытается утверждать лишь возможное, а не фактическое присутствие сверхприродного: последнее остается трансцендентным, но новый метод выделяет следы его возможного присутствия в человеке.

Завершая свой длительный анализ и непосредственно обращаясь к историческому откровению христианства, Блондель утверждает, что «потребность в сверхприродном осознается как потребность в конкретной реальности Слова». Апология метода имманентности выступает как «апология философии», так как этот метод, выросший на философской почве, требует разработки «целостной философии», способной оказывать сопротивление «миру неверия» на его собственной территории.

Так как в это время католическая Церковь переживала кризис модернизма, метод имманентности вызвал подозрения в отношении Блонделя. Он сам говорит об этом так: «Речь идет о кризисе, драматичнее которого в моей жизни не будет. Я уже высказался против Луази достаточно ясно для того, чтобы правильно ориентировать тех, кого он смутил»⁷⁶.

⁷⁶ R.Saint-Jean, *L'apologétique philosophique: Blondel 1893-1913*, Paris 1966, p. 105.

Блондель создает знаменитый труд *История и догма* (1904): в нем он ставит великие вопросы модернистского кризиса: как перейти от истории, реконструированной историками, к истории священной, и от истории — к догматам Церкви? Для Луази и других модернистов никакого перехода не существовало. Следовало просто выбрать между двумя альтернативами. Блондель же считал, что обе альтернативы неверны. Согласно упоминавшейся уже «внеисторической» точке зрения, чудеса принадлежат только Священной истории, они оправдывают существование Церкви, а Церковь формулирует догматы как истинное истолкование веры. При этом, однако, чудо остается внешним критерием обоснования веры. Но вера должна сама обосновывать себя. С другой стороны, «историзм» восстанавливает факты с помощью исторического метода, часто приходя к скептическим выводам, а потому ему не удается обосновать Священную историю и преодолеть дистанцию между историей и догматами Церкви.

Другими словами, внеисторический подход односторонне утверждает догматы, но теряет связь с историей, тогда как историзм односторонне держится истории, но утрачивает связь с догматами. Внеисторическая точка зрения рассматривает догмат как метаисторическое понятие и не замечает его «однородного», как выразился бы кардинал Ньюмен, становления в истории, а историзм акцентирует внимание на историческом развитии догмата, полностью растворяя его в истории.

Блондель нашел гениальное решение этой проблемы: он понимает однородное развитие догматов как развитие внутри церковного Предания. Предание, берущее свое начало в Откровении, определяет в своем лоне историческое и в то же время однородное по своей сущности развитие догматов. Поэтому изучение церковного Предания позволяет прийти от догматов к историческим событиям. Блондель утверждает: «принцип синтеза не только в исторических фактах, и не только в идеях, но в Предании, которое включает в себя и исторические факты, и опыт, обретенный в делах веры»⁷⁷. В сущности, Блондель рассматривает Предание как непрекращающееся в веках действие Христа в Церкви. Тем самым он дает адекватный ответ на критику Луази, главы модернистского течения.

⁷⁷ M. Blondel, *Histoire et Dogme*, Paris 1904, p. 231.

4.2. «Новая теология»

В том же году, когда появилась направленная против модернизма энциклика *Pascendi* (1907) в Турнэ (Бельгия) родилась знаменитая богословская школа Лё Сольшуар: она станет впоследствии одним из центров обновления католического богословия первой половины XX века. Ею руководили доминиканцы, стремившиеся возродить традицию томизма.

Руководил этой школой доминиканец Мари-Доминик Шеню. Впоследствии, в очерке *Лё Сольшуар: школа богословия* (1973), он изложит историю и программу этого богословского направления. Оно приняло вызов времени, осуществив «мелиорацию богословского поля» — ту реформу богословия, которую неотложно требовал спор с модернизмом. Шеню характеризует модернистский кризис как позитивный факт: благодаря ему «вера, а в связи с ней и богословская наука, были побуждены использовать новые инструменты разума»⁷⁸.

От отца Шеню руководство школой перешло к доминиканцу Амбруазу Гардею, автору книги *Откровение и богословие* (1910)⁷⁹. Он утверждал необходимость темной связи богословия с Откровением. Следовало противостоять как модернистскому историзму, растворявшему Откровение в истории, так и господствовавшему в духовных учебных заведениях схоластическому богословию — «доктринальной и абстрактной схоластике», пришедшей уже в состояние упадка и угрожавшей полностью рационализировать догматы веры.

А.Гардей не был модернистом, но стремился принимать во внимание законные требования модернизма. Он называл себя и сотрудничавших с ним библеистов — иезуита Л. Де Гранмезона и доминиканца М.-Ж.Лагранжа — «теологами-прогрессистами». Реформа богословия в Лё Сольшуар имела четыре основных направления: а) утверждение абсолютного примата Откровения (что было очень близко диалектической теологии лютеранства), б) применение историко-критического метода к изучению Библии (как в лютеранской теологии Р.Бультмана), в) неотложное преобразование находящегося в упадке томизма, г) движение в сторону большей открытости к проблемам современности.

⁷⁸ M.Chenu, *Le Saulchoir: une école de théologie*, Cerf, Paris 1985, p. 19.

⁷⁹ A.Gardeil, *La donnée révélée et la théologie*, Cerf, Paris 1987.

а) А.Гардей утверждал примат Откровения. Если богословие — это «вера in statu scientiae», оно должно быть тесно связано с библейским Откровением. Согласно Гардею, следовало восстановить равновесие между позитивной и спекулятивной функцией богословия: чрезмерное спекулятивное развитие грозило сделать теологию чисто рациональной, чем и стал «tomisme dégénéré» его времени. «Самая совершенная систематизация богословия ни на йоту не приближает к истине и свету Евангелия» (А.Гардей).

б) В качестве позитивного знания, основанного на Откровении, то есть, на Священном Писании, богословие не может не использовать историко-критический метод: «таким образом оно способно принять подлинное содержание Откровения, которое доверено ходу истории, согласно раскрывающемуся во времени домостроительству Откровения, а не логическим дедукциям из некоего вневременного Логоса» (А.Гардей).

Если модернистский историзм растворял веру в истории, то застылость позиций односторонне антимодернистской неосхоластической теологии приводила к «недооценке истории» и, как следствие этого, к «плохому пониманию веры». Теология, для которой история имеет смысл, не может не признавать факт развития догматов с течением времени, не может не быть историей догматов, несмотря на то, что «вера, существуя во времени, остается неизменной в веках». Тем самым Гардей нашел положительное решение одной из главных проблем, поставленных модернистским кризисом.

в) Богословие носит также спекулятивный характер. Теологи школы Лё Сольшуар были томистами, но их томизм был открыт для нового и, по существу, «проникнут постоянной жаждой поиска». Шеню так отзывался о томизме, господствовавшем в его время: «Он стал своего рода священной метафизикой без связи с евангельской вестью, без проникновения в дух Отцов Церкви, вне пастырского богословия и религиозного опыта верующих. Возвратиться к св. Фоме — это значит вновь обрести дух поиска, благодаря которому разум возвращается как к вечно животворному источнику к постановке проблем вне рамок раз и навсегда сделанных выводов»⁸⁰.

⁸⁰ B.Chenu, *L'Evangile dans le temps*, Casterman, 1936, p. 371.

г) В 1936 г. Шеню писал: «Богословие — это «вера, солидарная со своим временем». Поэтому необходимо быть в своем времени. Для богословия это означает, что следует понимать Откровение в свете сегодняшней жизни Церкви и современного опыта христианства»⁸¹.

Знаменитые строки его монографии *Евангелие во времени* говорят о «теологии знаков времени (то есть событий, в которых действие Бога проявляется явственнее всего), истолковывая которые можно лучше понять актуальные проблемы мира и христианства: миссию Церкви в постколониальную эпоху, разнообразие существующих человеческих сообществ, возвращение к подавленным латинским Западом духовным богатствам христианского Востока, воссоединение Церквей, социальные последствия участия широких народных масс в общественной жизни, привлечение мирян к участию в жизни Церкви»⁸².

Небольшая книжка, опубликованная католическим издательством Кастерманн в Бельгии, не ускользнула от внимания ватиканских цензоров, внесших его в «Индекс запрещенных книг». Кардинал Парижа Сюар, узнав об этом непонятном и достойном сожаления решении Ватикана, следствием которого было лишение Шеню кафедры богословия, сказал ему: «Не расстраивайтесь, дорогой отец, через двадцать лет все будут думать так же, как Вы».

Через тридцать лет отец Шеню был приглашен Папой Павлом VI на II Ватиканский Собор в качестве эксперта и «la nouvelle théologie» («новая теология») получила права гражданства в Церкви. Этим словосочетанием ватиканский цензор кардинал Паренте в 1936 г. определил казавшееся тогда опасным учение Шеню. Кардинал хорошо понимал, что речь идет о «манифесте новой концепции теологии» (Л.Буайе) и обвинял ее в том, что она полу-модернистская и отмечена философским и богословским релятивизмом. Здесь столкнулись два понимания богословия, две богословские школы.

Но спор не был закончен. «Приговор книге Шеню затронул и другой центр богословских исследований — знаменитый Лион-Фурвьер, руководимый иезуитами. Тем самым ватиканский

⁸¹ B.Chenu, op.cit., p. 385.

⁸² B.Chenu, op.cit., p. 393.

цензор отвергнул всю новую современную теологию» (Е.Фулу). Имеются в виду Даниелу, де Любак, Буйар, Фессар и фон Бальтазар — впоследствии главные действующие лица на II Ватиканском Соборе.

Основные принципы программы богословского обновления, предложенной отцами-иезуитами из Лион-Фурвьер, были изложены в знаменитой статье Жана Даниелу *Направления современной религиозной мысли*, появившейся в апреле 1949 г. в официальном издании французских иезуитов⁸³. В ней молодой теолог-иезуит признал, что модернизм затронул реальную проблему, указав на опасность отрыва богословия от жизни. К сожалению, «новая теология», выступившая как ответ на вызов времени, вызвала подозрения, страх и необоснованные обвинения, парализовавшие дальнейшую работу этих богословов. «Многие из тех, кто составляет славу Церкви от начала века до наших дней, оказались в той или иной степени под подозрением и достойное сожаления непонимание между элитой мыслящих христиан и церковной иерархией до сих пор отнюдь не преодолено. Неотомизм и Библейская комиссия являются временными бастионами веры — как таковые они необходимы, но они не способны дать ответ на вызов времени»⁸⁴.

Жан Даниелу указал затем направления, по которым «la nouvelle théologie» стремилась обновить христианскую мысль. Это: а) возврат к истокам христианской мысли (к Библии, Отцам Церкви, литургии); б) контакт с современными течениями философской мысли («Дело богослова двигаться, подобно ангелам на лестнице Иакова, между вечностью и временем, устанавливая все новые и новые связи между ними»⁸⁵); в) связь с жизнью: («Обновленное в глубоких источниках религиозной жизни, оживотворенное контактом с современной философией, богословие, чтобы оставаться живым, должно, наконец, отвечать и третьей потребности: ему необходимо учитывать потребности души»⁸⁶).

⁸³ J.Daniélou, *Les orientations présentées de la pensée religieuse*, in *Etudes*, t. 249, avril 1949.

⁸⁴ J.Daniélou, *op.cit.*, p. 6-7.

⁸⁵ J.Daniélou, *op. cit.*, p. 13.

⁸⁶ J.Daniélou, *op. cit.*, p. 17.

Даниелу часто критикует неотомизм и схоластическую теологию за то, что они лишены *историчности* и не принимают во внимание человека как *субъекта*, пренебрегая, тем самым, центральными категориями современной мысли (например, историзмом и экзистенциализмом), имеющими значение для библейского богословия и патристики.

В качестве иллюстрации новой ориентации богословия приведем две цитаты. «Прежде всего, следует обратить внимание на понятие истории. Усилиями философов от Гегеля через Бергсона до Хайдеггера оно было помещено в центр современной мысли. Но оно чуждо томизму и, напротив, является стержнем великих систем Отцов Церкви»⁸⁷. И еще: «Историчность и субъективность побуждают богословскую мысль к развитию. И совершенно ясно, что эти категории чужды схоластической теологии»⁸⁸.

Представители «новой теологии» создали ряд важных трудов, ставших классикой богословия XX века: *Обращение в христианство и благодать у св. Фомы Аквинского* А.Буйара (1944); *Corpus mysticum* (1944) и *Сверхприродное* (1946) А. де Любака; *Авторитет и общее благо* Ж.Фессара (1945).

П.Буйар в своей книге утверждает, что «томистская философия принадлежит ушедшей исторической эпохе и необходимо провозглашать евангельскую весть с помощью новой философии, способной быть посредницей между вечной христианской истиной и современным человеком. Теология непонятная сегодняшнему человеку — ложная теология»⁸⁹. В *Corpus mysticum* А.де Любак говорит, что «богословие — это всегда выражение вечной христианской истины на языке своего времени: благодаря ему Евангелие становится понятнее человеку, живущему во времени. Богословие неизбежно и провиденциально связано с историей, а значит всегда находится в развитии и в согласии с непрекращающейся эволюцией человеческого духа»⁹⁰.

«Новая теология» выдвинула две проблемы, уже поставленные модернизмом: а) неизбежность связи всякого богословия с

⁸⁷ J.Daniélou, op. cit., p. 27.

⁸⁸ J.Daniélou, op. cit., p. 10.

⁸⁹ H.Bouillard, *Conversion et grâce chez S.Thomas d'Aquin*, Paris 1944, p. 211–224.

⁹⁰ H. de Lubac, *Corpus mysticum*, Cerf, Paris, p. 241.

историей, а следовательно, важность герменевтики для его понимания с исторической точки зрения: любая теология не неизменна и не верна абсолютно; б) роль человека и его горизонта смысла (то есть антропологии) в актуализирующем истолковании евангельской вести.

С критикой этого направления выступили доминиканцы Гарригу-Лагранж и Лябурдетт, связанные с богословскими кругами Рима.

Реакцией Гарригу-Лагранжа было полное неприятие: он обвинил богословов «новой теологии» в модернизме. Более умеренная позиция была представлена статьей *За честь богословия* (1947) другого известного доминиканца, Бруно де Солажа, директора Католического института в Тулузе⁹¹. Путем скрупулезного анализа вызвавших подозрения текстов он показал полную ортодоксальность «новой теологии» и, в частности, с полным основанием защитил от обвинений в модернизме Буйара и де Любака. Он писал, что в схоластическую эпоху уже было нечто подобное: с одной стороны, консерваторы августинианцы, отказывавшиеся рассматривать вопросы, поднятые аристотелизмом, а с другой, св. Фома во главе богословов, имевших мужество ответить на вызов стоявших перед ними проблем, в частности, возможности использования аристотелизма и новой философии для разработки теологии, находящейся на высоте своего времени. Б. де Солаж закончил свою статью словами: «Отец Гарригу-Лагранж принял сторону тех, кто обвинил бы и самого св. Фому».

12 августа 1950 г. Папа Пий XII опубликовал энциклику *Humani generis*, в которой критиковались «новые тенденции, действующие в священных науках». Приведем высказывание богослова из Лувена Роже Обера, большого знатока этой энциклики, «новой теологии» и их взаимоотношений: «Если попытаться дать окончательную оценку богословского движения, появившегося в несколько экзальтированной форме около 1950 г., когда опубликование энциклики *Humani generis* ознаменовало собой начало нисходящей линии понтификата Папы Пия XII, то можно сказать, что это движение, вдохновляемое желанием

⁹¹ B. de Solages, *Pour l'honneur de la Théologie*, Bulletin de littérature ecclésiastique 48, 1947, 2, p. 84.

возвратиться к истокам и открыть себя современному миру, находилось на магистральном направлении, где всегда должна быть хорошая теология и Церковь, соответствующая своему времени»⁹².

4.3. Богословы и их труды. Первые признаки обновления теологии во Франции: в ожидании II Вселенского Ватиканского Собора

Энциклика *Humani generis* выступила против обновления, за которое ратовали богословские школы Лё Сольшуар и Лион-Фурвьер. Рассказывает М.-Д.Шеню: «Отец Бруно де Солаж, ректор Католического института в Тулузе, пригласил меня на рабочую встречу, посвященную вопросам обновления богословия. На ней присутствовали де Любак, Тейяр де Шарден, Конгар. В своем сообщении я говорил о зримых признаках обновления не у великих теологов, но у простых христиан: об открытии эсхатологического смысла христианства, новом христианском понимании истории, динамике христианской надежды, о Церкви и христианском народе, идущих в ногу с остальным миром. Мы все смотрели на это с большой надеждой и радостью. Но именно в этот момент появилась энциклика *Humani generis*. Нашей маленькой рабочей группе не оставалось ничего другого, как сложить крылья. Атмосфера становилась все более удушливой»⁹³.

Понтификат Папы Иоанна XXIII (1958–1963) быстро изменил эту ситуацию. Доминиканец Ж.Конгар в предисловии к своей книге *Истинная и ложная реформа Церкви* пишет: «Иоанн XXIII за несколько недель, а затем Собор создали новый климат в Церкви. Открытость пришла в основном сверху. И сразу же силы обновления, которые прежде не могли выступать открыто, получили возможность быстрого развития»⁹⁴.

В период с 1950 по 1959 г. (между энцикликой *Humani generis* и провозглашением II Ватиканского Собора) теологи

⁹² R.Aubert, *Bilancio della teologia del sec. XX*, II (1970), Città Nuova, Roma 1972.

⁹³ Jacques Duquesne *interroge le p.Chenu*, Paris 1967, p. 130-131.

⁹⁴ J.Y.Congar, *Vraie et fausse réforme de l'Eglise*, Jaka Book, Milano 1972, p. 57.

обновления плодотворно работали: была опубликована книга Ж.Конгара *Истинная и ложная реформа Церкви* (1950), посвященная новой экклезиологии, его же *Основы нового богословия мирян* (1953) о роли мирян в Церкви, *Разрушить бастионы* (1952) Х.Урса фон Бальтазара, *Размышления о Церкви* (1953) де Любака. О богословии истории и земных реальностей писал Ж.Даниелу в *Очерке тайны истории* (1953). В 1955 г. вышла в свет книга Шеню *О новом богословии труда*, а в 1954-1975 гг. были опубликованы *Богословские очерки* великого теолога Карла Ранера, ставшие началом так называемого антропологического поворота в богословии и вышла книга Ханса Кунга *Оправдание*, ознаменовавшее собой начало экуменического движения католической Церкви.

4.3.1. Богословская школа иезуитов Лион-Фурвьер (Франция): Анри де Любак

Среди иезуитов, мужественных поборников «новой теологии», следует назвать де Любака (1896–1991), в течение 20 лет (1929–1950) занимавшего должность профессора католического богословского факультета в Лионе. Он был вдохновителем и участником двух издательских инициатив: серийного издания трудов Отцов Церкви *Sources Chrétiennes* и богословской серии *Théologie*. Энциклика *Humani generis* прервала его блестящую академическую карьеру. Швейцарский католический богослов Ханс Урс фон Бальтазар так писал о нем: «После опубликования *Humani generis* грянул гром над лионской школой. Главным козлом отпущения стал де Любак. Для него, отстраненного от преподавания, последующие десять лет были настоящей Голгофой. Его опороченные и изъятые из библиотек Ордена иезуитов книги были запрещены к продаже. Впоследствии, когда Папа Иоанн XXIII назначил его членом богословской комиссии, готовившей II Ватиканский Собор, справедливость была восстановлена»⁹⁵.

Ученик де Любака Шантрэн так писал о нем в кратком биографическом очерке: «Его усилия были направлены на то, чтобы люди понимали и ценили сокровища великой католичес-

⁹⁵ H.U.von Balthasar, *Pater H. de Lubac*, Basel 1963, S. 254.

кой традиции, Отцов Церкви и средневекового монастырского богословия, несправедливо забытого из-за засилья схоластического томизма»⁹⁶.

В своем первом большом произведении *Католичество* (1938)⁹⁷ де Любак пишет: «Что такое католичество? Нас упрекают в индивидуализме: якобы мы, католики, занимаемся только спасением собственной души. В действительности, католичество по самому своему существу социально в самом глубоком смысле этого слова. И не только в сфере применения социальной доктрины Церкви, но социально в самом сердце своего учения»⁹⁸. Католичность — это социальность и солидарность. Церковь католична не столько в аспекте своей географической всеобщности, сколько в более глубоком смысле: она обращается ко всем людям и ко всему человеку в целом, во всех его, в том числе и социальных, измерениях. Христианская надежда — это надежда на социальное спасение, видимое как Земной Град: это упование на новое человечество в этом мире. Х.У. фон Бальтазар так писал об этом труде: «В этой «новой» книге де Любак выступает против всякого янсенистского ограничения искупления кругом «избранных», а также против любой индивидуалистической концепции спасения. Евангелие выходит на открытое пространство и вступает на великую арену современного мира: мы присутствуем при революционном перевороте»⁹⁹.

«Христианство — это не духовность, бегущая от греховного мира, это не гностицизм: оно изменяет понятие времени и порождает богословие истории. Бог Библии есть Бог совести и, более того, Бог истории»¹⁰⁰. Библия — это история одного народа, евреев, происходящая в рамках всемирной истории, это история мира: поэтому ее можно понять, развивая «дискурс о всемирной истории».

Христианство есть также признание человека в качестве абсолютной ценности: «Веками вера насаждалась как не подлежащая обсуждению истина, и нередко принудительно. Ныне

⁹⁶ G. Chantaine, *Introduzione alla presentazione delle Opere di H. de Lubac in lingua italiana*, Jaka Book, Milano 1967.

⁹⁷ H. de Lubac, *Le catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, Paris 1938.

⁹⁸ H. de Lubac, *op. cit.*, p. 22.

⁹⁹ H. U. von Balthasar, *Pater H. de Lubac*, *op. cit.*, p. 40.

¹⁰⁰ H. de Lubac, *op. cit.*, p. 110.

настало время свободы совести. Совесть является непреодолимым порогом для всякой Церкви: только совесть может в полной свободе выбрать, присоединяться ли к Христовой вести, или нет. Христианами становятся путем свободного выбора, а не в силу принадлежности к христианскому обществу»¹⁰¹. Это только некоторые идеи книги *Католичество*, которую фон Бальтазар с полным основанием назвал программной.

Другой инициативой де Любака была реабилитация «символической теологии», о которой он говорит в своей книге *Corpus Mysticum* (1944)¹⁰². Он ищет подлинную «католическую теологию» как синтез господствовавшей в его время схоластической теологии и древнего богословия Отцов Церкви, именуемого также «символическим». В этой книге де Любак воссоздает историю взаимоотношений понятий евхаристии и Церкви в Средние века: к сожалению, господство схоластики вызвало их постепенное расхождение. Для одних, принципиальных неотомистов, схоластическое богословие обладает статусом подлинно научной христианской мысли, для других, напротив, настоящим богословием является символическая теология, ибо она близка Священному Писанию и проникнута духом Отцов Церкви: она связана с тайной христианства, воспринятой в вере и несводимой ни к какой научной системе. Оба вида богословия дополняют друг друга, так как предназначены для того, чтобы войти в более широкий горизонт католической теологии, или теологии синтеза: вера и разум не могут не поддерживать друг друга. Но создается впечатление, что де Любак предпочитает все же символическую теологию, которая «склоняется с верой перед непостижимой и высшей Тайной Бога, ставшего человеком: поэтому богослов — это молящийся, а не дискутирующий человек» (Евагрий Понтийский).

Чтобы расширить горизонт католичества, де Любак выходит за рамки традиционной ортодоксальности (часто совпадавшие с преобладавшей тогда схоластической теологией) и реабилитирует некоторые противоречивые фигуры христианской духовной традиции. В связи с этим следует упомянуть книгу де Любака *История и дух* (1950) об Оригене, *Религиозная мысль*

¹⁰¹ H. de Lubac, op. cit., p. 165.

¹⁰² H. de Lubac, *Corpus Mysticum*, Paris 1944.

Тейяра де Шардена (1962) о Тейяре де Шардене и работы, посвященные письмам М.Блонделя.

Подлинное католичество не уклоняется ни от встречи с современным гуманизмом, в том числе, и атеистическим (этой теме посвящена книга де Любака *Драма атеистического гуманизма* (1944)), ни от диалога с великими нехристианскими религиями, в частности, с буддизмом — высшим выражением религиозного духа Востока (укажем здесь две пионерские работы де Любака: *Некоторые аспекты буддизма* (1956) и *Буддизм и Запад* (1952)).

Де Любак написал также знаменитую книгу *Сверхприродное* (1946)¹⁰³. О ней фон Бальтазар отозвался так: «Книга *Сверхприродное* стала выступлением молодого Давида против Голиафа схоластической рационализации христианской тайны». Де Любак хотел выйти за пределы опасного дуализма между природным и сверхприродным порядком: в этой дуалистической перспективе сверхприродный порядок существовал наряду с природным, или хуже того, в оппозиции к нему. За этим дуализмом стояло законное стремление сохранить безвозмездный характер сверхприродного порядка. Де Любаку было вменено в вину как раз то, что он якобы подвергнул риску эту безвозмездность. Но он хотел выработать единый взгляд на историю спасения, найти корреляцию человеческого поиска смысла жизни и откровения этого смысла Богом, взаимозависимость человеческой потребности в осмысленности бытия и ответа на эту потребность, даваемого божественным Откровением. Бог и человек ищут друг друга в единой религиозной истории.

Главный тезис этой книги — очень простая традиционная и вместе с тем новаторская идея. Бог влечет к Себе человека: это стремление видеть Бога есть естественное желание сверхприродного. Это не просто каприз, но и не потребность: это естественное желание, которое недействительно без некоего дара, «*donum perfectum*». Данная концепция выражает парадокс человека как конечного духа, открытого бесконечности: его желание видеть Бога есть естественное желание, вложенное в динамику его духовной природы, но оно смиренно, оно «знак онтологического смирения человека», стремление, вводящее дух в ситуацию ожидания божественного дара.

¹⁰³ H. de Lubac, *Le Surnaturel*, Aubier, Paris 1946.

Кроме того, что в соответствии с библейской мыслью человек и Бог вовлечены в единственную и единую историю спасения, тогда как гипотеза о двух порядках связана с абстрактной схоластической теологией, из подхода де Любака следует еще одно заключение: понимание человека есть ключ к пониманию Бога, антропология — ключ к герменевтическому актуализирующему пониманию богословия. Эта идея, которую можно найти уже у Блонделя и присутствующая как один из моментов в глубине модернистского движения, даст огромный поток новейших достижений богословия, в частности, великую теологию Карла Ранера.

Согласно де Любаку, необходимо вновь обрести смысл христианской тайны, то есть единый смысл истории спасения и парадокса человека, подчеркивая естественность человеческого стремления к Богу и безвозмездность этого дара. Следует вернуться к подлинному св. Фоме Аквинскому, чья антропология в действительности не знает теории двух порядков бытия.

Де Любак своей книгой *Сверхприродное* внес значительный вклад в богословие: в ней разработана теология благодати и христианская антропология, осуществлен возврат к великой теологии христианской тайны, пострадавшей от чрезмерной рационализации.

Дело возвращения к смыслу христианской тайны де Любак продолжил в своих работах по истории богословия. В 50-60-х годах он опубликовал четыре тома *Средневековой экзегетики*. Он показал, как при истолковании Священного Писания Отцы Церкви и великие схоласты, выходя за пределы исторического смысла, стремятся к *духовному постижению* истин веры. Они выражают христианскую тайну через символы, а не в рациональных понятиях. Так символизм Предания служит Тайне.

Другой категорией, способной сохранить христианскую тайну, является парадокс: «Парадокс — поиск и ожидание синтеза. Будучи временным выражением трансцендентной истины, парадокс ищет ее в бесконечном, ибо *Deus semper maior*» (де Любак). Символ и тайна — вот новые категории богословия, новые и в то же время старые, так как ими пользовались отцы Церкви. Их язык весьма далек от языка неосхоластики, душившей тайну в тисках формальной логики: парадокс и

символ вернулись на пути Бога, того Бога, что всегда остается непостижимой Тайной.

Парадокс свойствен и языку антропологии: человек представляет собой парадокс в том смысле, что он, будучи конечным существом, ищет бесконечности. Здесь также парадокс сохраняет характер человека как тайны. Церковь — тоже парадокс: Церковь людей и Церковь Бога, видимая и невидимая, историческая и эсхатологическая. И в этом случае парадоксальная природа Церкви способна сохранить ее таинственное измерение. Через несколько лет именно в этих терминах II Вселенский Ватиканский Собор выразит тайну человека и Церкви.

4.3.2. Доминиканская богословская школа Лё Сольшуар (Франция)

4.3.2.1. Мари-Доминик Шеню

Отец Шеню, доминиканец, был профессором истории христианских учений в доминиканской школе Лё Сольшуар с 1920 по 1942 г. и ее руководителем с 1932 по 1942 г.

Как уже упоминалось, в 1937 г. он опубликовал книгу *Лё Сольшуар: школа богословия*. В ней он предложил реформу богословия, целью которой было утверждение примата Откровения, признание библейской и исторической критики, придание томизму открытого, недогматического характера, необходимость отклика богословия на насущные проблемы эпохи. К сожалению, в феврале 1942 г. этот труд был включен в «Индекс запрещенных книг».

Он представлял собой наиболее яркое проявление так называемой «молодой поросли тридцатых годов», живого французского католицизма, начавшего приносить свои плоды в эти годы: знаменитый журнал французских католиков *Esprit*, созданный Э.Мунье, такие произведения как *Целостный гуманизм* Ж.Маритена, *Разъединенные христиане* Ж.Конгара, уже упоминавшееся *Католичество* де Любака. Только через 23 года он был приглашен Папой Иоанном XXIII в качестве консультанта к работе по подготовке II Ватиканского Собора.

Отстраненный от преподавания, Шеню погрузился в богословские исследования. Он публикует свои знаменитые труды:

*Богословие как наука в XIII веке*¹⁰⁴, *Введение в изучение Фомы Аквинского*¹⁰⁵ и свой шедевр *Богословие в XII веке*¹⁰⁶ — произведения, ставящие Шеню в один ряд с выдающимися историками средневекового богословия.

Шеню был приверженцем исторического прочтения томизма и противником его доктринального понимания. Как историк культуры, он обладал живым восприятием социо-культурного значения продуктов культуры: «он вопрошает тексты, чтобы дойти до их основы, восстановить ментальную и культурную ткань, выражением которой они являются» (Э.Жильсон). Шеню осуществлял герменевтику не только текстов, но и менталитета. Он придавал большое значение урокам истории, используя их для лучшего понимания актуальных задач богословия.

«Сегодня перед нами стоит очень трудная задача введения гуманитарных наук в богословие. Св. Фома ввел в теологию гуманитарные науки своего времени. Было бы замечательно сделать то же самое с современными дисциплинами: психологией, психоанализом, историей, социологией, этнологией, лингвистикой».

Гуманитарные науки важны для актуализирующего понимания Слова Божия: антропология является ключом для перевода евангельской вести на язык современного человека.

О.Шеню внимательно наблюдал за мирской реальностью своего времени: чтобы Евангелие было понятно сегодняшним людям, «чтобы оно вошло в наше время, стало современным для нынешних людей, необходимо знать дух времени, нужно читать далекое от наших дней Евангелие глазами сегодняшних людей и возвещать его понятными им словами». Это уже герменевтика в том смысле, в котором ее впоследствии будет понимать Г.Гадамер.

Э.Жильсон определил о.Шеню как «человека, посвятившего себя участию», то есть внимательно наблюдающего свое время и участвующего в его проблемах. За двадцать лет, в течение которых Шеню не имел возможности преподавать, он стал истолкователем «расцвета множества течений», появившихся в

¹⁰⁴ M.-D. Chenu, *La Théologie comme science dans le XIII siècle*, Paris 1927.

¹⁰⁵ M.-D. Chenu, *Introduction à l'étude de S.Thomas d'Aquin*, Paris 1950.

¹⁰⁶ M.-D. Chenu, *La théologie dans le XII siècle*, Paris 1957.

Католической Церкви Франции. Он пишет большое число умных статей о «Франции, земле миссии». Католическая Франция становится для него землей, нуждающейся в миссионерстве. Но как проповедовать Евангелие в уже католической, но сегодня неверующей стране? Шеню считает необходимым найти новый язык для того, чтобы Евангелие могло притягивать к себе неверующих. Надо сделать Церковь современной современному человеку, «ввести Евангелие во время». В связи с этим большую известность приобрела его книга *Евангелие во времени* (1964).

М.Д.Шеню становится идеологом движения священников-рабочих во Франции: он понял и одобрил их проект: осуществлять священническое служение среди рабочего класса. Участники этого движения хотели преодолеть «клерикальный барьер» между Церковью и неверующими рабочими. Получила широкую известность статья Шеню *Священничество священников-рабочих*, опубликованная журналом *La vie spirituelle* в феврале 1954 г. В ней он излагает смелую теологию, в которой считает необходимым для Церкви осуществление миссионерской деятельности среди рабочих и защита их законных требований. Эта статья была подвергнута цензуре Ватикана. Шеню был вынужден покинуть доминиканский монастырь в Париже и переехать в Руан. Он вернется в Париж только в 1959 г., когда Папа Иоанн XXIII объявит созыв II Ватиканского Собора.

В 1955 г. Шеню опубликовал свою известную работу *К теологии труда*¹⁰⁷, в которой разработал богословие земных реальностей и в этом контексте богословие человеческого труда. В зависимости от характера общественной организации трудовой деятельности человек становится более или менее человеческим. Труд и его организация не безразличны для Церкви, напротив, они представляют собой среду, в которой Бог желает осуществить спасение людей. Церковь не может замкнуться в мире одних только духовных ценностей, ибо Бог спасает и через земные реальности. Эта книга также попала под цензуру Ватикана, но позднее Папа Павел VI будет цитировать ее в своей энциклике 1968 г. *Populorum progressio*.

¹⁰⁷ М.-D. Chenu, *Pour une théologie du travail*, Paris 1955.

Во время II Ватиканского Собора Шеню публикует сборник своих основных богословских произведений, получивших впоследствии широкую известность. Он озаглавлен *Слово Божие* (1964) и включает в себя два тома: *Вера в разум* и уже несколько раз упоминавшееся нами *Евангелие во времени*. Уже названия этих томов говорят о воплощении Слова как в человеческом духе, так и в историческом развитии. Если «вера — подлинное воплощение божественного света в человеческом духе, а человеческий дух принадлежит времени, то очевидно, что вера всегда связана со временем»¹⁰⁸: такова основная идея книги *Вера в разум*. В *Евангелии во времени* автор предлагает некоторые принципы богословия истории. Он хочет показать взаимосвязь «исторических событий и веры, профанной истории земной деятельности человека и священной истории освобождения, осуществленного Христом. Материя, технический прогресс, общество, история — во всем этом присутствует Евангелие во времени: таково домостроительство воплощения»¹⁰⁹.

Упомянем одну статью из этого тома под названием *Конец эры Константина*, которая впоследствии была названа пророческой. Она предвосхитила то, что затем широко обсуждалось в ходе заседаний Собора: Церковь переходит из «состояния конституированного христианства» в «состояние миссии». Она теряет свою политическую власть над обществом и отодвигается на его край. Она, как и в своем начале, вновь становится миссионерской: «воплощение продолжается и богослов ищет знаки времени нового пути Церкви». Для содержания обоих томов справедлив принцип «верности воплощению, умеющей различать в потоке повседневности действие Евангелия во времени».

Выражение «знаки времени» появляется первый раз в уже цитировавшейся книге *Лё Сольшвар: школа богословия*. Шеню указывает здесь на новые проблемы, актуальные для учения о благодати, воплощении и искуплении: это новый мир после распада колониальных империй, множественность человеческих цивилизаций, проблема возвращения к духовным богатствам Востока, блокированным западным латинством, экуменическое

¹⁰⁸ *La parole de Dieu*, Paris 1964, p. 323.

¹⁰⁹ M.-D. Chenu, op.cit., p. 368.

движение, выход народных масс на мировую арену и их борьба за справедливость, вовлечение мирян в церковную деятельность.

В 1975 г. в одном из интервью, говоря об этих страницах, отец Шеню сказал: «тогда я еще не употреблял выражение «знаки времени», которое появилось во время Собора, но само понятие, очевидно, уже присутствовало». Позднее термин «знаки времени» (*signa temporum*) будет использован Папой Иоанном XXIII в энциклике *Race in terris* (1963), а затем войдет в Пастырскую конституцию II Ватиканского Собора *Gaudium et spes* (1965).

Шеню прокомментировал это так: «Время делает Церкви знаки с тем, чтобы Евангелие провозглашалось в соответствии с надеждами людей: актуальность Евангелия проходит через человеческие проблемы».

Богослову «знаков времени» история мира помогает понять спасительный план Бога. Для него исторические события — это знаки действенного присутствия Евангелия, а новые человеческие ценности представляют собой материю, которую Евангелие воспринимает и преображает. История — место созревания Слова Божия.

4.3.2.2 Жан-Ив Конгар

Отец Жан-Ив Конгар (1904–1995), французский доминиканец, ученик о. Шеню в Лё Сольшуар, с 1931 по 1954 г. преподававший там экклезиологию. Он разделял вместе с Шеню программу реформы богословия, направленную на преодоление господствовавшей теологии, которую они называли «антиреформистской» или «пост-тридентинской»: «она стремилась рационализировать христианское учение до такой степени, что богословские истины можно было рассматривать, абстрагируясь от веры» (А.Молер).

В 1931 году в знаменитой богословской серии *Unam sanctam* парижского издательства Du Serf была опубликована книга о. Конгара *Разъединенные христиане*. В ней он много говорит о своей идее «широкой, богатой, живой, исполненной духа Писания и Предания, несхоластической, неавторитарной Церкви».

Затем в той же серии он издает книгу Адама Молера *Единство Церкви в трудах Отцов Церкви* первых трех веков. Немецкий богослов предлагает в этой работе образ живой и общинной Церкви, более соответствующей Преданию, чем юридическому и авторитарному взгляду на Церковь, распространенному в то время.

О. Конгар несомненно является богословом, который лучше всего истолковал «великий реформаторский порыв 1946–47 гг. в лоне французского католичества — один из самых прекрасных и живых моментов жизни Церкви в XX веке». В это время появляется библейское движение, возникает литургическое в пастырском смысле движение, на заводах осуществляется акция священников-рабочих, богословие ищет связь с реальностью секулярного мира: «этот здоровый реформизм» находит свое отражение в известной книге Конгара *Истинная и ложная реформа Церкви*¹¹⁰.

К сожалению, и эта «смелая и необходимая книга» (фон Бальтазар) подверглась цензуре Рима. Семь лет спустя о. Конгар написал во введении к своей работе *Таинство храма*: «Мою книгу рассматривали семь цензоров. Меня упрекали в том, что я недостаточно говорю о иерархии. Я не отрицаю значения церковной иерархии, но не могу сказать, что она составляет всю Церковь. В этой книге я собираюсь говорить о тайне Бога, обитающей среди Его народа, то есть о Церкви народа, внутри которой только и имеет смысл иерархия»¹¹¹.

О. Конгар был принужден отправиться в изгнание в Иерусалим. В 1955 г., вызванный епископом Страсбурга, он возвратился туда в качестве университетского профессора. Только в 1968 г., будучи уже пожилым и больным, Конгар смог вернуться в любимую им школу Лё Сольшуар. Созыв Собора ознаменовал его реабилитацию.

В следующем переработанном издании своей книги *Истинная и ложная реформа церкви* (1968) Ж.-И. Конгар развивает две темы: экклезиологию народа Божия и экуменизм: именно они окажут большое влияние на будущий Собор. В богословии Конгара экклезиология открыта для экуменизма.

¹¹⁰ J.-Y. Congar, *Vraie et fausse réforme dans l'Eglise*, Du Serf, Paris 1947.

¹¹¹ J.-Y. Congar, *Le mystère du temple*, Paris 1954, p. 37.

Ученик Конгара Ж.-П. Жосюа так писал об экклезиологии своего учителя: «он охотно определил бы себя как «научного слугу народа Божия». Действительно, центральной категорией его экклезиологии является народ Божий». Сам Конгар неоднократно утверждал, что идея народа Божия — центральная идея определения Церкви. Конгар связывает эту идею с понятием «общение» (греч. *koinonía*, лат. *communione*): «Церковь есть тайна общения между людьми во Христе» — пишет он, цитируя известного богослова-мирянина Ф.Пильграма, автора книги *Мистическая физиология Церкви* (1860). «Но мы, конечно, не можем определить Церковь в соответствии с идеей совершенного общества, мы не разделяем господствующую сегодня в Церкви «политическую» концепцию, ставящую ее в положение соревнования с человеческим обществом: Церковь как народ Божий есть верующий народ, над которым царствует Господь. Церковь как общение представляет собой мистическую общину, члены которой живут под воздействием Духа Святого. Церковь — это тайна, проявляющаяся в видимых формах. Понятие «общества» никогда не может выразить всей таинственной сущности Церкви»¹¹². Эта мистическая концепция Церкви выйдет на первый план в соборных документах.

Ж.-И.Конгар опубликовал в богословском журнале *Concilium* вызвавшую широкий резонанс статью под названием *Церковь как народ Божий*¹¹³. В ней французский богослов развил идею Церкви как народа Божия. Эта идея привлекла внимание Папы Павла VI и, благодаря ему, II Ватиканский Собор введет впоследствии в гл. 2 Соборной конституции *Lumen gentium* библейскую категорию народа Божия. Это понятие имеет длительную историю: о нем говорится в книгах М.Д.Костера (M.D.Koster) *Становление экклезиологии* (1940) и Л.Серфо (L.Serfaux) *Богословие церкви у св. Павла* (1942).

Конгар показывает многозначность этой богословской категории. Во-первых, она обозначает Церковь как историческую реальность, ведущую свою родословную от народа Израиля. Это общность людей, находящихся в пути к некоей цели. Во-вторых, она указывает на антропологическое значение Церкви:

¹¹² J.-Y.Congar, op. cit., p. 234.

¹¹³ J.-Y.Congar, *L'Eglise, peuple de Dieu*, in *Concilium*, janvier 1965.

Церковь — это не некая властная структура, она образована грешными людьми, находящимися в состоянии вечного обращения и, следовательно, требует постоянного реформирования. В-третьих, этот термин обозначает также экуменическое предназначение Католической Церкви: он позволяет вести диалог с реформированными Церквями, не рассматривающими Церковь ни как видимую, ни как мистическую реальность. Наконец, категория «народа Божия» позволяет вести диалог с современной философией истории: «Народ Божий вновь осознает свое мессианство и то, что он есть носитель надежды исполнения мира в Иисусе Христе»¹¹⁴.

Кроме того, Конгар очень любит называть Церковь «мессианским народом»: это выражение встречается два раза в гл.2 Соборной конституции *Lumen gentium*. Эту идею он разовьет позднее в книге *Мессианский народ* (1974). Церковь как мессианский народ есть зародыш единства и надежды для всего человеческого рода и потому действенна и в мирской истории. Говоря о «воинствующих» теологиях, появившихся в послесоборный период, Конгар пишет во введении к этому очерку экклесиологии: «Я завидую тем, кто, как Густаво Гутьеррес и Джозеф Комблин (известные богословы латиноамериканской теологии освобождения), пытается найти синтез, аналогичный моему, исходя из благородной исторической задачи, которой является освобождение угнетенных. Я живу в моей Церкви, но хотел бы, чтобы она была знаком освобождающей любви Бога на часто столь драматичном человеческом пути»¹¹⁵.

В той же книге Конгар отмечает, что в процессе истории христианство претерпело иерархическую структуризацию, хорошо описанную одним средневековым текстом XII века: «Церковь являет собой облик пирамиды, ибо внизу она широка и там находятся люди, живущие телесно и в браке, тогда как вверху она сходится к вершине и предлагает узкий монашеский и священнический путь»¹¹⁶. Церковь пирамидальна, это иерархическое общество, это как бы общество неравенства, в котором Бог определил одним приказывать, а другим подчиняться: пер-

¹¹⁴ J.-Y. Congar, *La Chiesa come popolo di Dio*, Milano 1955, p. 19.

¹¹⁵ J.-Y. Congar, *L'Eglise, un peuple messianique*, Paris 1974, p. 45.

¹¹⁶ J.-Y. Congar, *op.cit.*, p. 58.

вые — это клирики, вторые — миряне. Но это, замечает Конгар, — распространенный язык Учительства Церкви до II Ватиканского Собора.

Поэтому был необходим пересмотр концепции Церкви и ее внутренней структуры, дающий возможность истолковать прогрессивную тенденцию присутствия мирян в различных организациях апостолата. Богословское обоснование подобного пересмотра было разработано Конгаром в его книге *Основы богословия апостольства мирян* (1953). Мирянин рассматривается теперь не негативно, как неклирик или немонашествующий, но положительно: он призван к подлинной и полной святости в Церкви, благодаря «своей деятельности в мирских делах и временном порядке». Эта идея войдет в соборный декрет *Apostolicam actuositatem* (Об апостольстве мирян): миряне — члены Тела Христова; отличаясь от клириков и монашествующих, они призваны освящать мирские аспекты жизни и одухотворять общественную реальность. В этой перспективе мирянин призван к «одухотворению секулярной реальности».

Позиция Конгара, признанная прогрессивной, подверглась критике некоторых богословов. Богослов-мирянин Е.Борн отмечал: «Клир у о. Конгара слишком платоновский, ибо занимается только небесным, тогда как мир (верующие-миряне) слишком аристотелев, так как погружен в земное». Конгар был вынужден пересмотреть свои позиции. Он отмечал, что его видение Церкви еще слишком вертикально: от Христа оно опускается к священству, а затем, ниже, к народу Божию. Необходимо, считает он, принять круговую схему: Христос со Своим Святым Духом одухотворяет общину, то есть народ Божий, на службе которого состоят миряне и священнослужители.

Именно этот вариант примет II Вселенский Ватиканский Собор в гл. 32 Декларации *Lumen gentium*: «Есть один избранный Народ Божий..., общее достоинство членов в силу их возрождения во Христе, общее призвание к совершенству... Поэтому во Христе и в Церкви нет никакого неравенства, с точки зрения расы или национальности, социального положения или пола...ибо все вы «одно» во Христе... Хотя некоторые по воле Христа становятся для других учителями, домоправителями тайн и пастырями, между всеми царит истинное равенство

в отношении достоинства и общего всем верующим делания по созиданию Тела Христова».

Другая область, где Конгар был первым — это экуменизм. Еще в 1937 г. он опубликовал свою книгу *Разъединенные христиане*, имевшую подзаголовок *Основы католического «экуменизма»*. Слово «экуменизм» здесь стоит в кавычках, так как в то время оно было запрещено. Но всеми признан решающий вклад Ж.-И. Конгара в обращении Католической Церкви к экуменизму. Многие епископы, участвовавшие в Соборе, публично признавались в том, что обязаны этой книге своим принятием экуменизма.

Отец Конгар осуществил дальнейшую разработку своего богословия экуменизма в работе: *Разнообразие и общение* (1982). Он ставит вопрос: экуменизм до какой степени? Он признает прогрессивные перемены, но видит также, что движение Церквей к единству остановилось. Проблема состоит в том, как действовать дальше. И все большим препятствием при этом кажется экклезиология, то есть различное устройство, которое приобрели Церкви за длительную историю их разделения. Для Конгара остаются, однако, закрытыми два пути: возвращение христиан-некатоликов в лоно Римско-католической Церкви и отнесение срока единения христиан до последних времен, как чуда, которое Бог совершит в эсхатологической перспективе. Итак, ни воссоединение под сенью Рима, ни отсрочка объединения до времени *sine die*. *Unitatis redintegratio* («Восстановление единства» — выражение из *Постановления об экуменизме* II Ватиканского Собора) есть историческая задача христианских Церквей. Остается вопрос, до какого момента общность способна выдержать различие: экуменическая модель, которой следует придерживаться в теории и практике, должна выступать как «единство веры при различии ее формулировок». Конгар убежден, что необходимо соединять «кафоличность» с «разнообразием» и «плюрализмом» как внутри самой Католической Церкви, так и в отношениях с другими христианскими Церквями. «Во всяком случае, я рекомендую ориентироваться на наш общий ствол, на наши общие корни»: то есть, путь к единству — возвращение к древней неразделенной Церкви.

4.4. Карл Ранер: антропологический поворот в богословии

В 1964 г. на знаменитую кафедру философии религии Немецкого университета в Баварском Монако взошел иезуит Карл Ранер. Его первым университетским курсом лекций стал опубликованный впоследствии Основной курс веры¹¹⁷ — одна из наиболее значительных книг в католическом богословии XX в.

Карл Ранер, немец из Шварцвальда, учившийся у Хайдеггера во Фрайбурге, начал свою академическую карьеру в 1937 г. на богословском факультете Инсбрука в Австрии, где оставался до своего перехода на философский факультет в Баварском Монако.

В 1939 г. он публикует Дух в мире, метафизика конечного познания у св. Фомы Аквинского — свою докторскую диссертацию по философии¹¹⁸. Первоначально эта работа была отклонена, как «слишком связанная с учением Хайдеггера» (Э.Хонекер). В ней К.Ранер изложил гносеологические предпосылки своей будущей теологии. Сам он спустя 20 лет так писал об этой работе: «Главным образом я стремился как можно дальше уйти от того, что именуется «неосхоластикой», чтобы вернуться к подлинному св. Фоме и вместе с тем принять вызов философии моего времени: благодаря ей, возможно современное истолкование подлинного томизма». В этой первой работе уже используется герменевтический подход: принимать все подлинное и актуальное, что есть в томизме, оставаясь в горизонте современной мысли.

В 1941 г., во время войны, вышла книга Ранера Слушатели Слова¹¹⁹ с подзаголовком Основы философии религии. В ней немецкий богослов разработал философию религии в богословской перспективе: тем самым он завершил труд, начатый в книге Дух в мире.

Человек как дух, ограниченный в мире в смысле хайдеггеровского *Dasein*, способен, тем не менее, быть слушателем

¹¹⁷ K.Rahner, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Herder, Freiburg in B., 1976.

¹¹⁸ K.Rahner, *Geist in der Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, F.Rauch, Innsbruck 1939.

¹¹⁹ K.Rahner, *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung Religionsphilosophie*. Kosel, München 1949.

Откровения как свободного события Слова. К.Ранер во введении к следующему изданию поясняет: «Библейское понятие «слушатели Слова», обозначающее позицию человека по отношению к Слову Божию в истории, продолжает жить в подлинной Мысли Фомы Аквинского и в современной философской мысли, в частности, у Хайдеггера. Здесь человек мыслится как сущее, реализующее себя в истории, тогда как история, в свою очередь, осуществляется только через человека. Поэтому в ходе истории человек должен постоянно слушать, чтобы встретить то Слово, которое освещает и обосновывает существование и по отношению к которому человеческий разум, стремящийся к бытию как своему объекту, по своей природе открыт»¹²⁰.

4.4.1. Трансцендентально-антропологический метод

При анализе современной ситуации в богословии К.Ранер выделяет три существенных элемента: а) Мы живем в секулярном и плюралистическом обществе. В секулярном обществе истины веры утратили свою очевидность, а в ситуации плюрализма, в которой сталкиваются различные, часто противоположные, картины мира, трудно осуществлять передачу самих этих истин. б) В обществе произошло впечатляющее увеличение знаний во всех областях и потому трудно осуществить их надежный и ясный синтез. Задачей богослова является разработка богословского синтеза в отношении фундаментальных проблем бытия. в) Другая трудность, связанная с христианской вестью в сегодняшнем мире — это то, что богословские концепции застыли в непонятных для современного человека формулах. Из всего этого рождается нынешний кризис веры. Необходимо разработать новый метод в богословии: истина веры не может быть просто перенесена в своих традиционных доктринальных формулах, но должна быть сопоставлена с опытом самого себя, который каждый человек имеет сегодня. «Важно не только знать веру, но и понимать жизнь». Ранер убежден в недостаточности практиковавшегося в традиционной школьной теологии схоластического метода, согласно которому богословские понятия должны только мыслиться и уточняться для того,

¹²⁰ K.Rahner, *Hörer des Wortes. Einleitung in die neue Ausgabe*. Kosel, München 1963, S. 34.

чтобы преподаваться и изучаться. От этой «доктринализации» необходимо перейти к антропологическому методу, идущему от конкретного человека для того, чтобы найти соответствие между жизнью и истиной, опытом и понятием.

К.Ранер предлагает использовать в теологии антропологический подход, идущий от человеческого опыта самого себя и спрашивающий, как христианская истина может ему соответствовать. Это не означает сведения христианской веры к человеческому опыту: напротив, необходимо преодолеть расхождение между этим опытом и христианским откровением.

К.Ранер использует в богословии трансцендентально-антропологический метод. Необходимо уточнить, что это значит. При акте познания мира человеком следует различать аспекты, связанные с содержанием и предметом познания: содержание познания апостериорно, то есть приобретается и затем становится категориальным, то есть мыслится, тематизируется и классифицируется.

В субъекте познания есть нечто *a priori*, не приобретенное им, но принадлежащее его структуре, нечто трансцендентальное, неосознаваемое, нетематизируемое и неклассифицируемое — нетематическое и докатегориальное. Трансцендентальное составляет «условие возможности» познания, действия и иного человеческого опыта, одним словом, категориального. Следовательно, содержание человеческого опыта апостериорно и категориально. А условие возможности опыта априорно и трансцендентально: оно образует саму структуру конечного человеческого духа.

Человек, переживая в опыте разнообразное содержание, приобретает также опыт самого себя в трансцендентном измерении: узнавая себя в качестве конечного духа, осознавая свою ограниченность, он чувствует себя как бы отнесенным к бесконечному горизонту; переживая истину и нравственную ответственность как абсолютные ценности, он чувствует себя связанным с некоей Абсолютной Ценностью; испытывая любовь и верность как безусловные потребности, ощущает себя связанным с Безусловным. Трансцендентальное измерение человеческого опыта есть открытость конечного духа к бесконечному измерению.

Но следует учитывать, что трансцендентальная структура человека не есть сама Трансцендентность. Человек, в силу потенциально неограниченной открытости к бытию (его трансцендентного измерения), открыт великой Тайне Бытия (Трансцендентности). «Человек — это особое сущее, которое по структуре своего конечного духа открыто Бесконечной Тайне. Человек есть коренная открытость тайне, он динамически открыт бесконечному, обладает горизонтом понимания, в который вписан весь его разнообразный опыт: такова априорная структура человеческого духа, его трансцендентальное измерение» (К.Ранер).

«Человек, переживая свой многообразный повседневный опыт, в процессе труда, в столкновениях с окружающим миром и ежедневных заботах, именно в глубине своей обыденной жизни обретает часто не осознаваемый глубочайший опыт: человек, занятый песчинками на пляже, живет на берегу тайны» (К.Ранер). Повседневный опыт подобен занятию песчинками (категориальное). Но будучи опытом истины, свободы, любви и другого глубокого человеческого опыта, он всегда означает также жизнь «на берегу бесконечного моря тайны (трансцендентного)» (К.Ранер).

Слово «трансцендентальный» заимствовано Ранером из кантовской *Критики чистого разума*, но для него оно имеет совершенно другой смысл. Кант понимает трансцендентное лишь в горизонтальном смысле: оно обозначает ограниченный горизонт, присущий человеческому уму, не позволяя пройти метафизический путь к Богу. Ранер же, в согласии с трансцендентальной философией, разработанной Марешалем в работе *Отправная точка метафизики*, понимает трансцендентное в вертикальном смысле: оно открыто по отношению к бесконечности тайны и вместе с тем открывает человеческий ум к реальностям мира. В этом оригинальность К.Ранера: он вводит в богословие трансцендентально-антропологический метод: «Трансцендентальной можно было бы назвать такую теологию, которая использует в качестве метода трансцендентную философию и в то же время анализирует априорно существующие в верующем субъекте условия познания фундаментальных истин веры»¹²¹.

¹²¹ K.Rahner, *Über die zukünftige Wege der Theologie*, in *Schriften* X, 1970, S. 73.

К. Ранер считает, что теология — это не только «рассказ об истории Спасения (как думает Барт) и не только совокупность сколь угодно точных и адекватных понятий (против неосхоластики). Она должна стать трансцендентальной — не только сообщать истины веры, но и учитывать экзистенциальную субъективность слушателя слова». Трансцендентальная теология Ранера имеет два плана: категориальной объективности и трансцендентальной субъективности.

«Трансцендентальная теология является богословским методом — она должна, с одной стороны, провозглашать историческое событие спасения, не сводимое к мыслящему субъекту, а с другой, позволять видеть, как это событие может действительно интересоваться человека в его существовании и его субъективности»¹²².

Для Ранера человек — это «бытие трансцендентности»:

«Этот термин указывает на глубочайшую и неизбежную структуру человека: благодаря ей, он живет на берегу бескрайнего моря тайны. Осознаваемый им повседневный опыт (его категориальный опыт) есть лишь островок, затерянный в необъятном море безымянной тайны»¹²³.

4.4.2. Сверхприродный экзистенциал

Большой новизной, привнесенной Ранером, было введение в богословие трансцендентально-антропологического метода. Он писал о нем так: «Моя теология характерна трансцендентальной антропологией, антропологическим подходом к богословским проблемам, то есть антропологией, открытой бесконечной тайне бытия: человек создан так, что он всегда открыт божественному. Мой метод — сопоставление исторического откровения в его объективности с человеческой субъективностью»¹²⁴.

Одним из приложений этого метода является понятие сверхприродного экзистенциала. Термин «экзистенциал» был введен Хайдеггером в его книге *Бытие и время* (1927). Там он озна-

¹²² K. Rahner, *Reden über die theologische Methode*, in *Schriften IX*, 1972, S. 140.

¹²³ K. Rahner, *Erlebnis des Geistes*, 1977, S. 32–37.

¹²⁴ K. Rahner, *Die Gnade als Herz der menschlichen Existenz*, Berlin 1967, S. 65.

чает онтическую характеристику человеческого существования: «Это экзистенциальная модальность здесь-бытия».

Ранер принял хайдеггеровский термин только в его формальном значении определения человеческого бытия (*Seinsbestimmung des Menschen*) и может потому говорить о благодати как «сверхприродном экзистенциале».

Приведем его слова: «Благодать не принадлежит только христианину или религиозному человеку, как если бы она обитала в маленькой провинции Церкви или большей провинции человеческой религиозности (очевидная ссылка на Шлейермахера — Э.Р.) и отсутствовала в жизни нехристианина или нерелигиозного человека. Я убежден, что благодать — это «экзистенциал», всегда принадлежащий этому особому существу — человеку. Она дается безвозмездно и в то же время принадлежит глубочайшему средоточию человеческого существования: она всегда присутствует в человеке, независимо от того, принята она или нет. В этом основа того, что я называю «анонимным христианством»: не знаю ни одной религии, в которой не было бы благодати Божией, и даже в человеке, считающем себя атеистом, но нравственным, действует благодать»¹²⁵.

Человеческий дух по своей трансцендентальной структуре открыт трансцендентному или бесконечному Бытию, но это далекое и безмолвное Бытие сделалось *de facto* близким в историческом христианском Откровении: человек — это дух, по своей природе открытый трансцендентному, а с другой стороны, Бог открывает ему Себя в Откровении и сообщает ему Свою истину и жизнь. Человек и Бог — встреча двух существ, открытых друг другу. И человеку это возможно, так как ему дана благодать, называемая Ранером «сверхъестественным экзистенциалом».

Благодать всегда дана человеку, по крайней мере как некое предложение: она принимается «серьезным отношением к жизни, сознательным ее проживанием, жизнью по совести, неустанными и разнообразными поисками ее смысла» (письмо Ранера фон Бальтазару от 12.08.94).

Определим точнее понятие благодати как сверхприродного экзистенциала: а) Благодать — это сверхприродный дар, дарованный безвозмездно как сообщение Богом Себя Своей твари;

¹²⁵ K.Rahner, *op. cit.*, S. 47.

б) Благодать всегда выступает по отношению к человеческому существованию как априорное и трансцендентное: она сопровождает историческое существование человека и совместно с ним определяет жизненные решения. Идея благодати как сверхприродного экзистенциала состоит в том, что человек как таковой, всякий человек находится в таинственной связи с Богом и принадлежит истории Спасения: и это верно как для атеиста, так и для буддиста и мусульманина.

Тогда становится понятен знаменитый термин К.Ранера «анонимный христианин». Конкретный человек, именно потому что он всегда в контакте с Богом и Его всеобщей спасительной волей, действующей, по крайней мере, в виде предложения, «может быть анонимным христианином, и не будучи христианином явным». Но как можно сохранить необходимость веры для спасения того, кто не знает или не принимает христианское Откровение? Ранер так решает эту проблему: он различает Откровение явное (называемое на упоминавшемся уже нами языке также категориальным или тематическим: это христианское Откровение, выражающее себя исторически в церковном провозвестии) и неявное (трансцендентальное и атематическое) Откровение, всегда присутствующее в человеке как открытость духа тайне Абсолютного Бытия.

На божественное откровение человек отвечает актом веры. Но что такое акт веры? Мы хотим говорить здесь не об акте веры в христианском смысле, то есть, ответе верующего на провозвестие спасения как исторического события: это была бы категориальная, или тематическая, вера. Вопрос касается акта человеческой веры, соответствующего постоянному присутствию тайны Бытия, атематического акта веры. Для Ранера это то «да», сказанное человеком в глубине души своему существованию и тайне Бытия. «Это «да», сказанное позитивному смыслу существования, становится атематическим и неявным принятием близости Бога человеку и, следовательно атематическим и неявным принятием тайны спасения, которая во Христе находит свое историческое, категориальное, атематическое откровение. «Да», сказанное человеком в глубине его существа позитивному смыслу существования, становится актом экзистенциальной веры, осуществлением анонимного христианства»¹²⁶.

¹²⁶ К. Rahner, *op.cit.*, p. 49.

С помощью этих сложных понятий Ранер стремится достичь две цели. «Как мы можем сделать так, — спрашивает он, — чтобы реальная возможность спасения, выраженная в христианских понятиях, имела бы ценность и для нехристиан?». В действительности, тезис об «анонимном христианстве» не означает недолжного присоединения к христианству других вер (в чем многие богословы упрекали Ранера), но с христианской точки зрения подчеркивает скрытое присутствие Христа и во всем неверующем в Него мире. Вторая цель — тесно соединить «анонимное» христианство с историческим, чтобы утвердить единое домостроительство спасения и не считать историческое христианство бесполезным: первое не самодостаточно, но отсылает к своему дополнению — историческому христианству: миссия Церкви всегда необходима.

Мы говорили об «анонимном» и историческом христианстве. Соответственно этому, К.Ранер различает категориальное и трансцендентальное Откровение. Но оба они связаны друг с другом: поэтому, утверждает Ранер, «история человечества есть единая история спасения и единая история Откровения. Откровение, передаваемое в христианской проповеди, является историческим, категориальным, а ему служит фоном Откровение, достигающее каждого человека в его собственном трансцендентальном опыте. Первое — это как бы свет, рождающийся в сознании человека, второе — свет Христов, но и то, и другое — один и тот же свет.

Перспектива, открытая Ранером, способствует более позитивному видению нехристианских религий: они предстают как пути категориального Откровения, лишенные, однако, той «официальной», как выразился бы Ранер, авторитетности, которой, обладает христианское Откровение. Это лишенные полноты посредники того некатегориального, или трансцендентального, Откровения, что сокрыто в тайниках сознания.

4.4.3. Трансцендентальная христология

Значительную часть своих богословских исследований Ранер связал с христологической проблемой, ибо «речь идет о самом главном и таинственном утверждении христианства».

Он посвятил христологии сборник своих напряженных размышлений *Верую в Иисуса Христа* (1968)¹²⁷, очерк междисциплинарной теологии *Христология* (1972)¹²⁸ и, наконец, обширный и хорошо продуманный итоговый обзор в VI разделе *Основного курса веры*¹²⁹.

Христологическая мысль исходит из христианского опыта, являющегося предпосылкой всякой христологии. Указав на это, Ранер предлагает различать *онтическую* и *онтологическую* христологию. Первая (которую можно назвать также категориальной, или тематической) связана с объективным содержанием Откровения, данного нам в событии Христа — человека из Назарета и Сына Божия. Вторая помогает понять значение, которое имеет для нас приход на землю Христа — человека и Бога: она исследует, как верующий усваивает в своей жизни событие Христа. Но между обеими находится *трансцендентальная* христология, которую «интересуют априорные возможности понимания человеком христологического догмата». Ее задача — помочь верующему перейти от онтической христологии к онтологической. Она ищет ответ на вопрос: в силу каких трансцендентальных возможностей субъект приходит к принятию той истины веры, которая есть Господь Христос?

«Мы пытаемся с максимальной объективностью смотреть на духовную ситуацию нашего времени. Когда человек, воспитанный в нехристианской среде, слышит «Христос — это Бог, ставший человеком», у него возникает реакция отторжения: как можно верить в подобный абсурд! Тогда встает вопрос: что в человеке делает подобное утверждение для него приемлемым, достоверным и не абсурдным? Вот в чем цель трансцендентальной христологии»¹³⁰.

Конститутивными элементами трансцендентальной христологии являются трансцендентальная антропология и идея абсолютного Спасителя. Трансцендентальная антропология рассмат-

¹²⁷ K.Rahner, *Ich glaube an Jesus Christus*, München 1968.

¹²⁸ K.Rahner und W.Thusing, *Christologie. Systematische und exegetische Perspektive*, München 1972.

¹²⁹ K.Rahner, *Grundkursus des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Herder 1976, S. 453.

¹³⁰ K.Rahner, *Theologie und Anthropologie*, Schriften VIII, Kosel Verlag, München, S. 65.

ривает человеческий дух как радикальную открытость по отношению к трансцендентности: она обращена к «вопросу о бесконечности, мучающему человека», вопросу, «затрагивающему само его существо». С другой стороны, в каждом человеке есть потребность в окончательном спасении и спасителе, способном исполнить это чаяние. Отсюда возникает идея абсолютного Спасителя. Ранер резюмирует: «Благодаря человеку, открытому для тайны, трансцендентальная христология по своей природе стремится к абсолютному Спасителю».

Но это только трансцендентальность, структура человеческого духа, открытость человека тайне, его глубочайшая потребность. Третий момент — это то, что гипотезе *абсолютного* Спасителя соответствует реальность Спасителя *исторического*, Которого провозглашает христианское Откровение. Априорная трансцендентальная христология и апостериорная христология Откровения взаимосвязаны: то, что человек всегда ищет, он находит у Иисуса из Назарета. Трансцендентальная христология ведет человека к поиску спасения, и как только тот встречает Иисуса Христа, то обнаруживает, что всегда искал именно Его.

Трансцендентальная христология предрасполагает к вере в Господа Иисуса Христа, исходя из человеческого духа, уже по своей структуре открытого Бытию, Последней Тайне мира. Она выявляет связь между антропологией и христологией. Ранер утверждает, что «антропология есть несовершенная христология, а христология — это антропология, трансцендентная самой себе». Кроме того, трансцендентальная христология постигает связь между экзистенциалами и христологией: бескорыстно любящий человек, с доверием принимающий смерть, с надеждой встречающий будущее и говорящий жизни «да», уже на деле осуществляет «ищущую христологию» (*suchende Christologie*) и практикует «анонимную христологию» (*anonyme Christologie*).

4.4.4. Антропологический поворот в богословии

Ранер в своей знаменитой лекции *Богословие и антропология*, прочитанной им в Чикагском университете в 1966 году, утверждает, что в силу чуждости христианских доктрин нашему секулярному и плюралистическому миру, необходимо тракто-

вать их антропологически-трансцендентальным методом: «Для каждой христианской догмы следует определить соответствующий антропологический аспект, чтобы она заслуживала доверия с антропологической точки зрения. Богословие не может ограничиться чисто догматическими утверждениями, но должно содействовать пониманию их с позиции человека»¹³¹.

Данный подход стал наиболее значительным вкладом католического богословия в то, что получило название «антропологического поворота» в теологии. В лютеранстве важные результаты для понимания христианских догматов в антропологическом ключе были получены в работах Р.Бультмана и П.Тиллиха.

Не было недостатка в критике Ранера со стороны католических богословов, и прежде всего, фон Бальтазара, сказавшего: «Я вижу в трансцендентальной антропологии Ранера, приложенной к истинам христианской веры, опасность антропологизации христианства». С другой стороны, видный лютеранский богослов В.Панненберг увидел в теологии Ранера попытку «открыть для замкнутой в секулярном мире рациональности горизонт разума, признающего тайну Бога: Ранер учит нас видеть во всякой богословской теме универсально человеческое. Он идет путем самого подлинного христианского богословия: союз с разумом изначально принадлежит миссионерской динамике Евангелия»¹³².

4.5. Ханс Урс фон Бальтазар

Богословское творчество Ханса Урса фон Бальтазара предстает «мозаикой из разнообразнейших элементов, лабиринтом, сложные изгибы которого уходят вглубь теологии, литературы и искусства: чтобы двигаться по ним, необходима нить Ариадны» (Э.Геррьеро). Сам он, осознавая это, периодически публиковал так называемые *Отчеты*, помогавшие читателям разобраться в сложностях его богословской мысли.

Учителями фон Бальтазара были де Любак в Лионе и Гуардини в Берлине. Он с энтузиазмом воспринял идеи обновления богословия, развивавшиеся богословской школой иезуи-

¹³¹ K.Rahner, *Theologie und Anthropologie*, Kosel Verlag 1969, S.68

¹³² W.Pannenberg, *Christentum in einer säkularisierten Welt*, Herder, Freiburg in B. 1988, S. 75-76.

тов в Лион-Фурвьере, где с 1934 по 1938 год изучал теологию. В своем *Отчете* за 1965 г. он пишет: «С самого начала было ясно одно — следовало сломать искусственные стены, которые Церковь возвела вокруг себя, закрываясь от мира, а также освободить ее внутри нее самой, чтобы она заново открыла и приняла свою миссию в целостном и нераздельном мире».

Фон Бальтазар излагает свою программу обновления богословия в предисловии к написанной им книге *Присутствие и Мысль* (1942), посвященной религиозной философии Григория Нисского. Он говорит о том воодушевлении, которое сопровождало его во время работы над серией исследований богословия греческих Отцов Церкви, включавшей, в частности, Оригена и Максима Исповедника. Фон Бальтазар предлагает вернуться от неосхоластики к патристике: речь идет не об археологических разысканиях, но об обращении к «животворному источнику духа святых Отцов» и открытии их «глубочайшей сокровенной интуиции» с целью восстановления их творческой мощи. Верность традиции — это не повторение и буквальная передача вести, но глубокое размышление и смелое творчество — прелюдия истинной духовной верности».

«Чтобы оставаться верной себе и своей миссии, Церковь должна постоянно делать творческие усилия. Перед лицом язычников, желавших войти в Церковь, наследницу Синагоги, Павел должен был творить новое. То же самое делали греческие Отцы по отношению к эллинистической культуре и св. Фома в связи с философией и арабской наукой. Перед лицом сегодняшних проблем у нас тоже нет другого пути»¹³³. Фон Бальтазар, убежденный в неадекватности теологии неосхоластического толка и побуждаемый стремлением обновить богословие в духе греческих Отцов, составил вместе с К. Ранером первый набросок плана нового взгляда на догматику, который затем подвергся цензуре Ватикана. Этот план был опубликован Ранером под заголовком *Очерк плана догматики* в первом томе его знаменитых *Богословских сочинений*¹³⁴.

¹³³ H.U.von Balthasar, *Présence et Pensée, Essais sur la Philosophie de Grégoire de Nysse*, Beauchesne, Paris 1942, Avant-Propos, VII–XII.

¹³⁴ K.Rahner, *Schriften zur Theologie*, I Vol., München 1945.

4.5.1. Самодостаточность христианского откровения

Фон Бальтазар пишет в своем Отчете за 1965 г.: «Реальность Христа — это *id quo magis cogitari nequit* (то, более чего невозможно помыслить): это человеческое слово Бога, сказанное миру, это превосходящее всякую человеческую меру бесконечно смиренное служение Его миру, это величайшая любовь Бога в славе Его смерти, ради того, чтобы через Него все жили». Никакая философия не может продемонстрировать тайну Христа: Откровение есть абсолютное начало, оно начинается само по себе — таков принцип, открытый строгим богословским исследованием фон Бальтазара.

Эта основная интуиция присутствует в двух его эссе: *Разрушить бастионы* (1952) и *Достойна веры лишь любовь* (1963), получив свое дальнейшее богословское развитие в знаменитой трилогии: *Слава, Теодрамматика и ТеоЛогика*.

В работе *Разрушить бастионы* фон Балтазар решительно утверждает насущную необходимость для Церкви новой пастырской стратегии. Его слова по своему духу очень близки высказываниям де Любака в его знаменитой книге *Католичество*.

В Средние века Церковь существовала как *civitas fortificata* (укрепленный град), христианин жил и думал, находясь в замкнутом пространстве: вне этого пространства был только языческий мир и ислам. Но мир изменился, и Церковь должна это учитывать. Теперь он похож не на конус, с вершины которого видна вся поверхность, но скорее на сферу: нет точки, с которой его можно было бы обозреть целиком. Мирские науки разветвляются на глазах, философии Гегеля и Гуссерля свидетельствуют о сложности современной реальности и стремящегося постичь ее знания. Церковь не может отгораживаться от мира, но должна погрузиться в него, если хочет быть его закваской.

«Нужно двигаться — пространство истины может быть исследовано только при изменении точки наблюдения...» и «только отказавшись от своей блестящей изоляции и проникая в сумятицу времени, Церковь может приобрести новую способность ощущать стремления и надежды современного человечества и активно в них участвовать»¹³⁵.

¹³⁵ H.U.von Balthasar, *Schleifung der Bastionen*, Wien 1952, S. 231.

В книге *Только любовь достоверна* фон Бальтазар утверждает, что Божия любовь во Христе к человеку есть специфическая особенность христианства. Согласно его исторической реконструкции, святоотеческое, средневековое и возрожденческое богословие предлагает космологическую интерпретацию христианства как исполнения античного истолкования мира: «Христианство заслуживает доверия, поскольку является объединяющим принципом всех фрагментов античного знания».

Богословие Нового времени (Паскаль, Кант, Шлейермахер, Кьеркегор и др.) предлагает антропологическую интерпретацию: христианство — это самое высокое и глубокое истолкование человека. Но оба этих подхода односторонни: ни космос, ни человек не являются достаточным критерием понимания христианства. Оно имеет основание в самом себе: «Не существует другого текста, ключевого для понимания божественного текста и делающего его читаемым и постижимым. Оно может читаться и пониматься исходя из него самого. Одно несомненно: в христианстве нет ничего, что можно постичь другим путем, путем космоса или человека. Это абсолютное начало, постигаемое само через себя».

Фон Бальтазар предлагает третий путь — путь любви: «только любовь достойна веры». «Во Христе Бог идет навстречу человеку из любви. Страсти и смерть Христа — откровение абсолютной любви Бога. А любовь может восприниматься только в любви. Когда мать днями и неделями улыбается младенцу, наступает момент, когда он отвечает ей улыбкой. Так и Бог открывается человеку как Любовь в знаке креста»¹³⁶.

4.5.2. Слава: богословская эстетика

Семитомный труд *Слава*, опубликованный в период с 1961 по 1969 г., был признан богословами оригинальным произведением и одним из шедевров XX века.

Во введении фон Бальтазар пишет: «Эта работа представляет собой попытку развить христианское богословие в свете трансцендентального третьего. Богословие прошлого размышляло над христианской тайной с точки зрения *verum* [истины] и *bonum* [блага]. Теперь необходимо развивать его с позиции *pulchrum* [красоты]».

¹³⁶ H.U.von Balthasar, *Glaubhaft ist nur die Liebe*, Einsiedeln 1963, S. 143.

Эти латинские термины на языке богословской схоластики обозначают трансцендентные, то есть, универсальные, атрибуты бытия, а потому и всякого сущего. В этом состоит новизна богословия фон Бальтазара: логический (*verum*) и этический аспекты (*bonum*), использовавшиеся, соответственно, в схоластическом богословии и богословии Нового времени соединяются воедино в эстетической перспективе (*pulchrum*).

«Богословская эстетика» — это не «эстетическое богословие», предлагающее эстетическое, или скорее эстетизирующее христианство в духе Гердера и Шатобриана, которые показали насколько христианство благоприятствует и содействует развитию чувств и силы воображения, эстетической восприимчивости и искусств: в подобном контексте христианство предстает как культурный факт.

«Богословская эстетика» рассматривает Откровение как Красоту: «...истина, данная в Откровении, по своей сущности есть Красота, она показывает форму красоты и излучает ее. Красота в ней увлекает и может быть воспринята: критерий здесь, очевидно, строго богословский».

Протестантизм (Лютер, Кьеркегор, Барт и Бультман) делал акцент на оправдании и видел в религии глубоко внутренний, парадоксальный и трагический опыт. Католичество, со своей стороны, обращало особое внимание на логическое соответствие богословских дедукций. Фон Бальтазар стремится высветить христианскую истину в ее красоте, великолепии и свете.

Ключевым понятием для него является *форма*: богословская эстетика — это восприятие истины как *формы*. До истолкования совершается акт восприятия. Восприятие (нем. *Wahrnehmung*, букв. *восприятие истины*) — это способность постичь истину в ее целостности и потому в ее красоте. «Восприятие стремится к целостности, к форме как структуре, структурирующей целостность: а из формы исходит красота, великолепие и свет. Христианская вера в ее субъективном аспекте есть восприятие (*Wahrnehmung*) и видение формы (*Gestaltschauen*): в Слове Божиим, ставшем человеком, в Иисусе из Назарета, она созерцает Славу, Красоту и Великолепие Отца».

Формой по преимуществу является историческая фигура Христа: «Гармония между человеческим и божественным во Христе делает Его не только архетипом всякого нравственного

и созерцательного поведения, но и архетипом прекрасного. Его красота — это откровение. Это красота Бога, являющего Себя в человеке и красота человека, преображенного высшей красотой Бога. Воплощение изначально осияно воскресением: Слава Божия окутывает сиянием Иисуса еще с вифлеемской колыбели. Вся земная жизнь Иисуса — это тайна красоты». Христос — самое высокое и прекрасное Божие «произведение искусства».

Человек испытывает изумление перед этой красотой и входит в *экстаз* (отметим, что слово экстаз происходит от греческого глагола *eksistemi*, *выйти за пределы себя*). Он выходит из своей ограниченности, «чувствует, что похищен любовью, позволяет красоте захватить себя и входит в свет и сияние славы Отца. Это призвание и окончательная судьба человека»¹³⁷.

В Своем Откровении Бог раскрывает прежде всего не тайны или истины, трансцендентные разуму человека, но Самого Себя в Своей Славе: «Откровение есть в первую очередь не истина, относящаяся к сфере разума, но Бог, Который в Своей Славе дан человеческой способности ощущать красоту». Еврейское слово *kabod* [слава, сияние] и греческое *doxa* [слава] — центральная библейская категория, пронизывающая все Священное Писание: «[Слово] обитало с нами, полное благодати [в некоторых переводах стоит “полное красоты”] и истины; и мы видели славу Его, славу, как Единородного от Отца» (Ин 1,14).

В *Славе 1* фон Бальтазар излагает пролегомены своей богословской эстетики, или основное богословие в контексте богословской эстетики, а в *Славе 2–7* в том же контексте развивает основные направления догматического богословия. В *Славе 1* он разрабатывает «учение о видении» (*Erblickungslehre*), анализируя способность человека ощущать форму (или формы) в ее красоте. В *Славе 2–7* содержится учение об экстазе (*Verzückungslehre*): здесь рассматриваются формы, которые божественная Красота принимала в истории христианства. Проявления Красоты в истории определяют различные формы экстаза (в этой части фон Бальтазар предлагает очерк истории христианской мистики), а также молитвы и литургии. В *Славе 2* интересна история развития понятия красоты в философии от Фалеса до Хайдеггера.

¹³⁷ H.U.von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Aestetik: I, Schau der Gestalt*, S. 236.

История явления Божией Красоты достигает своей кульминации во Христе, совершенном образе Отца и образце всякого участия твари в Славе Божией. Христова «*forma gloriae*», Его красота, невыразима: этот уникальный человек окутан сиянием и красотой Отца и как никто другой Он указывает на тринитарную Сверхформу (*Übergestalt*) — Троицу как Абсолютную Красоту. Парадоксальность христианства заключена в непостижимых словах: «*Et Verbum caro factum est*» [И Слово стало плотью]. Как может неизреченная красота Троиединого Бога просвечивать сквозь убожество человека и его трагической истории? Как может Слово зазвучать в молчании мира, а красота светиться сквозь искаженную плоть страдающего человека?

Ответом является *кенозис*, опустошение «*formae Dei*», оставление Христом божественной формы, тайна Воплощения и Креста. Об этом фон Бальтазар пишет в своем знаменитом трактате *Богословие трех пасхальных дней*, рассказывая о земном пути страдающего Христа рядом с людьми, идущими своими путями страдания. Страдание Икупителя рядом с искупленными придает смысл человеческому страданию: Великая пятница — это «путь ко кресту», Великая суббота — «путь к мертвым и с мертвыми», Пасха «путь к Отцу со всеми воскресенными».

«Сошествие во Ад» — не триумфальное нисхождение Христа в Шеол ради освобождения всех, ожидающих спасения (это значило бы предвкушение пасхальной победы). Оно понимается и не в мифологическом смысле (частая интерпретация у Отцов Церкви), как битва, выдержанная Христом, чтобы вырвать у Ада его добычу. Сошествие во Ад понимается в кенотическом смысле: это «путь к мертвым», «пребывание с мертвыми» в «единении с ними». «Единение означает быть таким же одиноким». «Но в этом единении с грешниками Иисус исполняет спасительную волю Отца».

Но не затемняется ли слава Отца и Его Сына Иисуса Христа этой тайной Креста? При нисхождении Иисуса в Ад Слава продолжает сиять: именно в полном послушании Христа Отцу, вплоть до Креста и сошествия во Ад, проявляется Слава Отца и Его красота. «Слава сияет из самой темной бездны любви Иисуса к погибшим: существует таинственная связь между Славой и Крестом. Иначе нет спасения для человека»¹³⁸.

¹³⁸ H.U.von Balthasar, *Mysterium Paschale*, in *Mysterion salutis* III–2, S. 354.

В Воскресении Отец прославляет Своего Сына и Слава продолжает сверкать в истории действием Духа Святого в плодотворности Церкви и христиан: «Тем прославится Отец Мой, если вы принесете много плода» (Ин 15,8). Тем самым Красота Бога становится видимой в Церкви и христианской жизни: верующий и любящий человек живет славой благодати (Ср. Еф 1,6).

Прославление, осуществляемое в христианской жизни, мыслится как «усвоение» верующим благодати и «возвращение» Отцу ее плода: «эта слава, сияющая в верующих, его единственная надежда в ночи мира» (Фон Бальтазар).

4.5.3. *ТеоДрамматика*: богословская этика

«Откровение Бога — это не только предмет созерцания, но и действие Бога в мире. И только в действии человек может Его постичь». Богословская эстетика — учение о видении Бога как Красоты по преимуществу. В «Божественной драме» Бог рассматривается как Благо по преимуществу: верующий переходит от восприятия прекрасного к благу, требующему осуществления, от видения — к поступку, «от эстетики формы-света к драме свободы человека».

«Откровение не только эстетично, но и всецело драматично. Это история встречи Бога и человека, принятия Бога и отказа от Него. Эстетика остается в плане света, сияния и красоты, но это только одно из измерений богословия. Драматическое измерение — это поступок, решение «за» или «против», это драма»¹³⁹.

ТеоДрамматика фон Бальтазара разворачивается в пяти томах (1973–1983) и делится на три части: Действующие лица (тт. 2–3), *Драматическое действие* (т.4), *Последний акт* (т.5).

Основной сценарий *ТеоДрамматики* — чреватое напряжением отношение конечной свободы человека к бесконечной свободе Бога. В греческой философии человек — это часть Космоса, и его закон совпадает с космическим законом (вспомним максиму стоиков: *Номо vivit natura duce* [человек живет по законам природы]). В постхристианской культуре Нового времени человек в силу своего прометеево-фаустианского начала

¹³⁹ H.U.von Balthasar, *TheoDrammatik* I, 117–118.

стал законом самому себе (как говорил Вольтер: homo dix sui ipsius[человек глава самого себя]). В христианской культуре история рассматривается как божественная драма, действующими лицами которой являются Бог как бесконечная свобода и человек как свобода конечная. Христос — главное действующее лицо этой всемирной драмы.

В тт. 2–3 *ТеоДрамматики* развита драматическая христология, то есть «христология миссии». Центральным тезисом здесь является совпадение в лице Христа Его существования и миссии. Христос — это посланник в мир по преимуществу. Для Него миссия — не выбор из многих возможностей, она не была Им задумана, а затем выполнена: Его существование и есть Его миссия.

Кто-то уже извечно предназначил Ему Его миссию. И именно совпадение личности и миссии делает Христа участником драмы, придает Ему драматическую форму: Он появляется в великом театре мира как главный герой, даже как «прототип исполнителя для всех других исполнителей».

Если в Ветхом Завете Бог находится над драмой, не подвергая Себя риску, и если в мифах классической Греции «боги соучаствуют в драме, лишь по видимости преображаясь в ней, но в конце концов становясь жертвами судьбы» (Р.Отто), то Бог христиан, в Своей трансцендентности пребывая над драмой, вместе с тем входит в драматическое действие истории. Но Он входит в нее не в гегелевском смысле, «становясь в ходе своего беспокойного диалектического пути Абсолютным, или Божественным духом, в котором исчезает все человеческое» (Гегель), и не в смысле известного немецкого философа-марксиста Э.Блоха, согласно которому «божественное воплощается в человеческое, полностью исчезая в нем». Бог в Иисусе Христе, Своем возлюбленном Сыне, полном Духа Святого, может войти в мир, оставаясь непричастным его заблуждениям. Бог свободно вступает в контакт с драмой мира в Своем Распятом Сыне, но «эта драма — не процесс в Боге, не Его смерть, и, тем более, не Его исчезновение» (Гегель).

Будучи только зрителем драмы истории, Бог не может принести спасение людям. Бог, распятый во Христе и страдающий соучастник исторической драмы, несет спасение миру. Следует принимать во внимание одновременно «ангажированность» Бога

в истории и Его трансцендентность по отношению к ней. Бог всегда Господь, как в творческом акте, так и в смерти на кресте. Только так не умирает надежда на спасение.

Без Христа «*pathos* (греч. *страдание, страсть*) мира лишен искупления». Божественная драма реалистически трактует «патетическую историю мира» — *pathos* конечности, временности, смерти, свободы как светлой и зла как темной стороны человека. Таковы действующие лица истории. На этом темном фоне богословие вопрошает: *sig Deus homo?* [почему Бог стал человеком?] Оно читает историю не горизонтально, но вертикально, возвышая «*pathos* истории мира» до вертикали «*pathos*'а Бога».

«Христология миссии» *ТеоДрамматики 3* поэтому находит свое продолжение в «драматической сотериологии» *ТеоДрамматики 4*, в которой, как мы указывали, рассматривается драматическое *действие* (*Handlung*) Бога. В великом театре мира в одной и той же драме разворачивается бытие людей и бытие Христа вплоть до Его крестной смерти, и Крест — разгадка тайны этой драмы.

Но остается последний страшный вопрос: если человек отвергнет дар спасения, то что тогда? Последует ли отсюда Ад для осужденных и неудача божественного плана спасения? Это, по мысли фон Бальтазара, «трагедия эсхатологии», а не божественной драмы.

В последнем, пятом томе *ТеоДрамматики* эсхатологическая тема рассмотрена как последний акт драмы мира. Фон Бальтазар движется между тезисом об Аде как вечном проклятии человека и *апокатастасисом* как всеобщем примирении. В Ветхом Завете суд Божий провозглашает окончательный приговор, осуждая грешника и награждая праведника. Новый Завет содержит две группы не согласующихся между собой текстов: одни, обещающие грешникам вечную погибель, говорят о предпасхальном Иисусе, другие же (свв. Павел и Иоанн) позволяют надеяться на всеобщее спасение.

Тезис об Аде подчиняет тексты, обещающие всем конечное спасение, текстам, окончательно осуждающим грешников; а тезис об *апокатастасе*, напротив, в противовес ужасной адской перспективе ставит на первый план тексты, говорящие о всеобщем примирении (другими словами, окончательном спасении для всех). Фон Бальтазар, учитывая достижения богословия

XX века от Карла Барта до Карла Ранера, сохраняет напряжение между этими группами текстов и утверждает, что «всем нужно иметь надежду».

Последователи тезиса об Аде настаивают на божественной справедливости и знают лишь два исхода суда. А сторонники *апокатастасиса* подчеркивают милосердие Божие и говорят о спасении для всех в «последнем акте». Необходимо удержать вместе справедливость и милосердие: этот трудный синтез открывает путь ко «всеобщей надежде».

Это «расширение» надежды основывается на Божием объятии грешного мира снизу (*Unterfassung*): объятии мира Христом, распятым на кресте. Любовь Бога «обнимает» (*fassen*) грех мира «снизу» (*von unten*), когда Христос, покорный Отцу вплоть до крестной смерти, принимает на Себя грех мира как представитель всех грешников перед Богом (*Stellvertretung*): чем дальше Христос сходит в бездну страданий и греха мира, тем больше Его объятие распространяется на всех грешников, чтобы всем даровать милосердие. «Объятие Христа, объемлющее всех людей во имя бесконечной Божией любви, подтверждает то, что грех и зло ограничены и конечны: любовь сильнее греха, последнее слово будет за ней».

4.5.4. *ТеоЛогика*: логика Откровения

Как уже было сказано, в целом, богословие фон Бальтзара является попыткой понять христианское Откровение в свете трансцендентальных составляющих бытия: прекрасного, блага и истины.

Подводя итог, можно сказать, что в *Славе* дается богословское понимание Откровения с точки зрения прекрасного: это богословская эстетика. Она позволяет видеть Христа в Его форме, Его красоте, способной похитить согласие веры. *ТеоДраматика* — это понимание Откровения в аспекте блага: это богословская этика. Она позволяет видеть в послании Сына Божия Христа явление на сцену мира Бога как Благодати и Любви. Это действие Бога в мире вступает в драматическое напряжение с конечной свободой человека.

Теологика, к которой мы сейчас перейдем, — это Откровения с точки зрения истины: это логика Откровения. Отец

открывает Логос, ставший человеком, к пониманию Которого ведет через века Святой Дух.

ТеоЛогика (1985–1987) представляет собой размышление гносеологического характера о том, «как бесконечная истина Бога и Логоса может быть выражена в конечных терминах человеческой логики».

Если ведущим мотивом *Славы* является *Пролог* св. Иоанна «...и мы видели Славу Его» (Ин 1,14), а *ТеоДрамматики* — трагическое столкновение сил добра и зла в Апокалипсисе, то в *ТеоЛогике* это слова Христа, приведенные у св. Иоанна «Я есмь Истина» (Ин 14,6).

Иисус не только свидетель истины, Он и есть Истина, Слово Отца, воплотившееся в истории в одном человеке. Как свидетель истины, Он есть и ее истолкователь (*Ausleger*), а будучи Сам Истиной, Он также и истолковываемый (*Ausgelegte*) Святым Духом. Дух Святой вводит в познание тайны распятого и воскресшего Христа путем продолжающегося в веках «бесконечного истолкования».

«Сын дает узнать Отца, а Святой Дух, в свою очередь, позволяет узнать Сына: так истина Троицы открывается людям. Христос истолкователь Отца, а Дух Святой истолкователь Сына»: так миру демонстрируется Слава Отца, благодать Сына и истина Духа. Евангельский текст, которым вдохновлена трилогия фон Бальтазара, — это Ин 1,14: «...мы видели славу Его, славу как едиnorodного от Отца» (первая часть трилогии), «полное благодати» (вторая часть), «и истины» (третья часть). Такова герменевтика откровения, предложенная фон Бальтазаром в семи томах его труда, являющегося подлинным шедевром богословия XX века.

4.5.5. Заключительные замечания

Очевидно различие подходов Х.У.фон Бальтазара и К.Ранера: теология первого теоцентрична, а второго антропоцентрична. У Ранера теология трансцендентальна, а фон Бальтазар предлагает теологию трансценденталий. Ранер понимает трансцендентальное в кантианском смысле как категорию субъективности, а фон Бальтазар придерживается классической концепции трансценденталий как определений бытия в его объективно-

сти. Ранер размышляет о сложности слушания слова, а фон Бальтазар исходит из видения формы, которая захватывает и восхищает.

Для Ранера богословие в его керигматической функции не может не исходить из трансцендентальной антропологии как открытости человека, конечного духа, по отношению к Тайне Бога. При этом он не замечает, что подобный подход компрометирует объективность самой христианской тайны. А для фон Бальтазара принципом католичества, в противоположность лютеранской субъективности, является объективизм в том смысле, что откровение уже в себе самом имеет свой центр и само его демонстрирует.

Фон Бальтазар критикует Ранера за то, что его метод своей антропологической постановкой «вредит» объекту откровения и «антропологизирует» христианство. Здесь сталкиваются совершенно различные взгляды: Ранер выражает потребность представить христианское откровение, исходя из фундаментальных потребностей человека, а Фон Бальтазар неуклонно, «феноменологически», придерживается присущей откровению формы, той формы, что излучает красоту, благо и истину.

НОВЕЙШЕЕ ЛЮТЕРАНСКОЕ БОГОСЛОВИЕ

5. ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ

В 1954 г. лютеранский богослов из Германии Эрнст Фукс (Ernst Fuchs) опубликовал книгу под названием *Герменевтика*, а в 1959 г. другой немецкий протестантский богослов Герхард Кеземанн (Gerhard Kdsemann) сделал свой знаменитый доклад *Слово Божие и Герменевтика*, очень созвучный мыслям, высказанным в этой книге. Сам Фукс написал также обширную статью *Герменевтика* для широко известной лютеранской богословской энциклопедии *Religion in Geschichte und Gegenwart* (Религия в истории и в современности). Американский евангелический богослов Джеймс Робинсон (James Robinson) в 1964 г. подвел первые итоги развития нового богословского течения в книге *Новая герменевтика*. В начале ее он пишет: «В 1959 г. повсюду вдруг стал употребляться термин герменевтика».

5.1. Герменевтика от Шлейермахера до Гадамера

Слово *герменевтика* (от греческого *hermeneia*, истолкование) обозначает искусство истолкования (*ars interpretandi*) и правила, которыми следует при этом руководствоваться (*regulae interpretandi*).

Если речь идет о классических текстах, то это литературная герменевтика, если имеется в виду истолкование библейских текстов — библейская герменевтика, в случае законов и норм юриспруденции — юридическая герменевтика.

Греческий термин *hermeneutica* появляется только в XVIII в., заменив собой латинское слово *interpretatio*. Но в действительности теория буквального и аллегорического смыслов текста Священного Писания у Отцов Церкви, средневековое учение о четырех смыслах Библии и протестантская формула *Scriptura*

sui ipsius interpretes [Писание истолковывает само себя] уже представляют собой подлинно герменевтические теории.

В сфере изучения Библии начинают различать экзегезу и герменевтику: под экзегезой подразумевают практику истолкования, непосредственную интерпретацию библейского текста, а под герменевтикой — теорию или совокупность правил, предполагаемых его истолкованию: герменевтика это теория экзегезы. Вначале герменевтика была довольно узкой областью богословского знания, а затем с появлением *новой герменевтики* стала главным измерением всего богословия.

Немецкий философ и лютеранский теолог Ф.Шлейермахер (1768–1834) считается основателем современной герменевтики. В своем знаменитом курсе *Богословское учение*¹⁴⁰ на теологическом факультете Берлинского университета Шлейермахер провозгласил: «Пока герменевтика рассматривается как совокупность правил непосредственного истолкования текстов, она не заслуживает имени искусства». Этой темой Шлейермахер будет заниматься почти тридцать лет (с 1805 по 1833 г.), но наиболее важные его произведения — две академические речи 1829 г., критическое издание которых под названием *Герменевтика* опубликовал ученик Георга Гадамера, Хайнц Химмерле¹⁴¹.

В одном из текстов 1819 г. Шлейермахер утверждает: «Не существует еще общей герменевтики как искусства понимания, есть различные частные герменевтики»¹⁴². Для него герменевтика — не вспомогательная дисциплина, обслуживающая другие науки, но искусство понимания вообще (*Kunstlehre des Verstehens*). Нельзя объяснять или истолковать, предварительно не поняв. Кто понимает, а поняв, интерпретирует и объясняет, тот идет от текста, от выраженной в формах языка мысли автора к самой этой мысли. Подобный переход возможен через *вчувствование* (*Einfühlung*) истолкователя в мысль автора на основе конгениальности (*Kongenialität*) обоих, то есть на основе их соучастия во всеобщем разуме.

Философское исследование герменевтики продолжил Вильгельм Дильтей (Wilhelm Dilthey, 1833–1911), биограф Шлей-

¹⁴⁰ F.D.Schleiermacher, *Die Lehre der Theologie*, Berlin 1828, 133, S. 156.

¹⁴¹ F.D.Schleiermacher, *Hermeneutik*, Hrsgb. von H.Himmerle, 79.

¹⁴² Ibid., 83.

ермахера и автор книги *Начала герменевтики* (1900). Дильтей так определяет вклад своего учителя в герменевтическую проблему: «Сильная герменевтика могла выйти только из головы, способной соединить виртуозность филологического истолкования с подлинно философской мыслью: Шлейермахер был таким»¹⁴³. Дильтей продолжил философское размышление о герменевтике, которую он определяет как «искусство понимать письменно зафиксированные проявления жизни»¹⁴⁴.

Дильтей различает науки о природе и науки о духе: первые служат, чтобы объяснять (*erklären*), а вторые — чтобы понимать (*verstehen*). Герменевтика — это общая теория понимания и как таковая она является общим инструментом наук о духе. «Мы объясняем природу, но понимаем духовную жизнь». Науки о природе объясняют тот или иной феномен, включая его в цепь причинно-следственных связей, а науки о духе понимают духовный факт, постигая его смысл внутри некой системы взаимосвязанных значений.

Понимание духовной жизни, выраженной и зафиксированной в письменных документах, возможно лишь тогда, когда тот, кто понимает и истолковывает, восходит от лингвистически-литературной формы выражения (*Ausdruck*) к самому духовному опыту (*Erlebnis*) автора и переживает его вновь в процессе сопереживания (*mitfühlendes Nacherleben*). Духовная жизнь, объективированная в письменных документах, может быть заново пережита в процессе истолковывающего понимания: «постижение, понимание — это жизнь, объясняющая сама себя. Встреча с текстом, который нужно расшифровать и понять — это встреча духа с самим собой»¹⁴⁵.

Другой важный вклад в развитие герменевтической философии был сделан знаменитым немецким философом Мартином Хайдеггером: его экзистенциальную аналитику определяют как герменевтическую онтологию. Марбургский философ посвятил параграфы 31–34 своей книги *Бытие и время* (1927) изучению понимания (*Verstehen*) и его форм. Для Хайдеггера объяснение и понимание (две формы фундаментального знания у Диль-

¹⁴³ W.Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Bd. 13, *Die Ursprung der Hermeneutik*, Stuttgart-Göttingen 1976, S. 45.

¹⁴⁴ W.Dilthey, *op.cit.*, S. 67.

¹⁴⁵ W.Dilthey, *op.cit.*, S. 79

тея) — это вторичные действия, восходящие к изначальному пониманию, присущему человеческому бытию. Понимание — это подлинный способ быть человеком и потому есть корень всякого знания. Здесь-бытие (Dasein), или человек в его бытии в мире, по своей сущности есть понимание, экзистенциальное понимание существования. Человек, в отличие от вещей, существует как тот, кто понимает себя как существование, как способность быть, как возможность, как способность планировать свое будущее; понимание не есть отражение чего-то уже данного, но открытость: открытость человека как проекта. «Здесь-бытие, поскольку оно есть понимание, проектирует свое существование как возможность»¹⁴⁶.

От понимания берет свое начало *истолкование* (Auslegung): это развитие понимания, состоящее в разработке проектируемых им возможностей. Единое начало с пониманием имеет *речь* (Rede), которая, достигнув формы слова, становится *языком* (Sprache).

Хайдеггер написал бессмертные строки о структуре истолкования в §32 своей книги *Бытие и время*: «Истолкование никогда не бывает нейтральным познанием чего-то заранее данного: всякое истолкование принадлежит структуре “пред”: интерпретация, инициатор нового понимания, должна уже предварительно понимать интерпретируемый предмет»¹⁴⁷.

Другими словами, всякое понимание предполагает некое пред-понимание. Истолкование и его предмет образуют круг, из которого нельзя выйти в силу изначальной структуры понимания. «Важно не выйти из этого круга, но правильным образом пребывать в нем. Этот круг не должен деградировать в порочный круг, но его не следует считать и неустранимой помехой»¹⁴⁸.

Р.Бультман (1884–1976) первым из богословов стал использовать философскую герменевтику, разработанную Шлейермахером, Дильтеем и Хайдеггером. Его известная теория демифологизации Нового Завета предполагает экзистенциальную герменевтику: он иллюстрирует ее применение и защищает ее законность в книге *Проблема герменевтики* (1950)¹⁴⁹.

¹⁴⁶ M.Heidegger, *Sein und Zeit*, Pfullingen 1927, par. 32, S. 242.

¹⁴⁷ M.Heidegger, op.cit., par. 32, S. 249.

¹⁴⁸ M.Heidegger, op.cit., par. 32, S. 250.

¹⁴⁹ R.Bultman, *Das Problem der Hermeneutik in Glauben und Verstehen*, Bd. II, 1952.

Как уже говорилось, для Шлейермахера герменевтика представляет собой истолкование текста, подразумевающее понимание того, что этим текстом передается. Но понимание означает способность вчувствования в сам творческий процесс, породивший данное произведение. Мы можем понять некое произведение, если нам удастся проникнуть в творческую мысль автора (и, согласно Дильтею, в самое сердце его исторической эпохи). А это возможно в силу общности между автором и истолкователем, существующей благодаря всеобщему разуму, в котором оба принимают участие (Шлейермахер), благодаря пульсирующей в обоих духовной жизни (Дильтей). Понимание всегда предполагает конгенность, или духовную близость автора и его истолкователя.

Бульман уточняет, что понимание подразумевает «жизненную связь (Lebensbezug) с тем, о чем говорит текст»: отношение между автором и истолкователем есть отношение обоих с тем, о чем идет речь. Например, исторический текст можно понять лишь настолько, насколько историк и читатель имеют жизненную связь с событием, составляющим предмет данного текста. Жизненная связь с чем-то означает его предварительное понимание (Vorverständnis): предпосылкой понимания является *предпонимание*.

Иными словами, предпонимание проявляется в интересе к чему-то, например, к историческому тексту. В свете экзистенциальной герменевтики Хайдеггера, Бульман признает существование, наряду с историографическим и психологическим, третьего типа интереса, называемого экзистенциальным. Он связан с понятием экзистенции, содержащимся в тексте, и с теми возможностями существования, которые этот текст открывает перед читателем. Этот интерес играет важнейшую роль при чтении философских, религиозных, исторических и поэтических текстов.

Предпонимание есть в своей основе понимание самого себя (Selbsverständnis): это понимание своего человеческого существования (Existenzverständnis) и поставленных им вопросов. Мы не можем от этого абстрагироваться, если только хотим, чтобы текст говорил с нами. «Без такого предпонимания бытия и вызываемых им вопросов тексты остаются немые. В сущности, происходит диалог между текстом и читателем. Обремененный

грузом вопросов о существовании, я вопрошаю текст, а текст со всеми неявно содержащимися в нем вопросами о бытии вопрошает меня. Казалось бы, подобное истолкование «субъективно», но в действительности речь идет о совершенно объективном подходе к тексту»¹⁵⁰.

Но как возможно предпонимание библейских текстов, говорящих о божественном откровении, лишенном человеческих предпосылок? На это Бультман отвечает, что человек обладает неявным экзистенциальным предпониманием себя, выражающимся в поисках смысла жизни и смерти и желании жить подлинной жизнью. По его мнению, это и есть предпонимание Нового Завета. Во всяком случае, никакая экзегеза невозможна без предпосылок.

«Экзегеза предполагает некоторое понимание вещей, основанное на жизненной связи с ними, и потому не существует без предварительных допущений»¹⁵¹. Предпонимание не мешает, но, напротив, помогает понять библейский текст. Оно служит экзегету не безразличным к содержанию увеличительным стеклом, но делает так, что он оказывается экзистенциально затронутым истолковываемым текстом.

Экзистенциальная герменевтика Бультмана связана с перспективами, открытыми знаменитой работой Хайдеггера *Бытие и время* (1927)¹⁵², относящейся, согласно преобладающей сегодня периодизации философского пути немецкого мыслителя, к первому периоду его творчества. Последующие работы — *Происхождение художественных произведений* (1935)¹⁵³ и *Письмо о гуманизме* (1947)¹⁵⁴ знаменуют собой поворот (Kehre) в эволюции Хайдеггера: критики говорят о *втором* хайдеггерианском периоде. Эта вторая фаза достигает своей кульминации в его книгах *Неторные тропы* (1950)¹⁵⁵ и *На пути к языку* (1959)¹⁵⁶. Если в первом периоде Хайдеггер исследует проблему

¹⁵⁰ R.Bultmann, op. cit., Bd II, S. 583.

¹⁵¹ R.Bultmann, op. cit., Bd. II, S. 804.

¹⁵² M.Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer Verlag, Halle 1927.

¹⁵³ M.Heidegger, *Die Ursprung des Kunstwerks*, Niemeyer Verlag, Halle 1935.

¹⁵⁴ M.Heidegger, *Über den «Humanismus». Brief an Jean Beaufret*, Francke, Bern 1947.

¹⁵⁵ M.Heidegger, *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt a/Main 1950.

¹⁵⁶ M.Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Neske, Pfullingen 1959.

отношения бытия и времени, то во втором преобладающее место в его мысли занимает связь бытия и языка: язык — это место проявления бытия: «язык — дом бытия». В то время Хайдеггер так сформулировал задачу богословия: «Подлинная задача богословия — найти «слово», способное призвать к вере и сохранить в ней». Новые перспективы, открытые Хайдеггером второго периода с его анализом языка, оказали влияние на развитие герменевтических теорий, в частности, на философскую герменевтику Гадамера и богословскую герменевтику Фукса и Эбеллинга.

Ханс Георг Гадамер (1900–1999) опубликовал в 1960 г. важную работу, озаглавленную *Истина и метод*¹⁵⁷. В ней он разработал основы герменевтической онтологии. Если Дильтей рассматривает герменевтику как общую методологию наук о духе, то Гадамер утверждает, что она принадлежит самой структуре человека как существа, познающего мир, в котором он живет. Жизнь человека есть в сущности постижение им своего мира. Термин *герменевтика* «указывает на фундаментальное движение существования, которое его составляет и в его конечности, и в его историчности, охватывая, таким образом, весь человеческий опыт бытия в мире»¹⁵⁸.

Человек всегда связан со своим прошлым, то есть с исторической традицией. «Понимание следует рассматривать не столько как действие субъекта, сколько как его приобщение к живому процессу исторической преемственности»¹⁵⁹. Человек есть субъект истории и он остается таковым и в своем понимании мира. Историчностью отмечены не только понимающий субъект и понимаемый им объект, но и сам процесс понимания. Таков смысл введенного Гадамером принципа «истории воздействий». «Адекватная герменевтика показывает реальность истории в самом понимании. Исторический процесс, история воздействий влияют на понимание: понимание входит в сам исторический процесс»¹⁶⁰.

¹⁵⁷ H.G.Gadamer, *Wahrheit und Methode, Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Mohr, Tübingen 1960.

¹⁵⁸ H.G.Gadamer, op.cit., S. 8.

¹⁵⁹ H.G.Gadamer, op.cit., S. 340.

¹⁶⁰ H.G.Gadamer, op.cit., S. 350.

Интерпретируемый текст всегда опосредован для истолкователя цепью прошлых интерпретаций, устанавливающих историю воздействий: эта история определяет предпонимание нового истолкователя. В интерпретирующем понимании осуществляется слияние (*Horizontverschmelzung*) двух горизонтов — нынешнего горизонта истолкователя и горизонта истолковываемого автора. Понимать — значит осознанно включиться в процесс исторического предания.

Но предание предстает как язык. «Язык есть всеобщее средство, которым осуществляется понимание и передача понятого»¹⁶¹. Гадамер формулирует свой знаменитый тезис: *Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache* («Бытие, которое может быть понято, есть язык»). Это не растворение бытия в языке, но утверждение, что через язык и понимание осуществляется доступ к бытию и реальности истории. Для Гадамера герменевтика — это измерение всей философии, аналогично для герменевтического богословия — это измерение всего богословия.

5.2. Эрнст Фукс: герменевтика как учение о языке веры

5.2.1. Постановка герменевтической проблемы

Эрнст Фукс (1903–1983) был учеником Р.Бультмана. Будучи профессором богословия в Тюбингене, он в 1954 г. издал свою *Герменевтику*¹⁶², ставшую первой значительной работой по так называемой «новой герменевтике». Выход в свет шесть лет спустя книги Гадамера *Истина и метод* (1960) вызвал важную дискуссию о герменевтике между богословами и философами. В конце своего преподавания в Марбурге Фукс опубликовал *Марбургскую герменевтику* (1968), развившую и завершившую *Герменевтику* тюбингенского периода.

В начале первой книги Фукс пишет: «Герменевтическая проблема появилась в конкретных усилиях по переводу текстов». Этими словами Фукс начал в Тюбингене свой курс герменевтики, написав также эссе по переводу одного текста св. Павла. Тема богословия — Откровение Божие, но оно прихо-

¹⁶¹ H.G.Gadamer, op.cit., S. 447.

¹⁶² E.Fuchs, *Hermeneutik*, Müllerschön, Bad Cannstatt 1954, S. 171.

дит к нам в виде написанного текста, который нужно перевести, истолковать, понять и затем провозгласить. Отсюда рождается герменевтическая проблема.

Прежде всего, необходимо понять *герменевтический принцип*. Нелегко понять текст: нужно поставить себя в правильную герменевтическую ситуацию. Фукс приводит пример: чтобы понять кота, нужно посадить перед ним мышь. И тогда кот раскроет свою природу. Мышь играет здесь роль герменевтического принципа: еще Геродот утверждал, что мыши герменевтические существа. Чтобы узнать человека, нужно дать ему свободу: свобода — это ситуация, в которой человек раскрывает себя, она, тем самым, служит герменевтическим принципом истины человека. Герменевтический принцип — это «место», где текст, личность раскрываются в своей истине.

Каков герменевтический принцип, приводящий в движение процесс понимания в Новом Завете? Фукс отвечает: это вопрос о нас самих (*Die Frage nach uns selbst*), о смысле нашего существования. Он выражает проблематичность существования и поиски его смысла. Это не умозрительный, но практический вопрос: он ставит человека на путь, ведущий к истине его существования. «Новый Завет затрагивает человека как человека в пути».

Восприятие текста происходит внутри этого вопроса: истолкователь и текст образуют герменевтический круг. Историк, побуждаемый вопросом о смысле жизни, спрашивает текст и позволяет тексту спрашивать себя. «Вопрос о нас самих затрагивает нас, но тут же выясняется, что это вопрос, с которым Бог спрашивает нас, хотим ли мы довериться Ему». Эти элементы уже присутствуют у Бульмана: новизна, привнесенная Фуксом, связана с особым значением, которое он придает проблеме языка в герменевтическом процессе.

5.2.2. Язык

По этому поводу Фукс выдвинул два тезиса. Первый из них гласит: бытие есть условие существования языка. Это значит, что оно является почвой (*Boden*), на которой укореняется язык, а язык — это манифестация (*Kundegebung*), проявление, выражение бытия. Бытие — фундамент языка. Если бы

его не было, то не было бы и языка и не существовало бы ничего, подлежащего выражению.

Второй тезис дополняет первый, утверждая, что язык «оправдывает» бытие, придает ему смысл, делает его постижимым. Если бы не было языка, бытие оставалось бы немым. Бытие выразимо (ansprechbar) только в языке. Где звучит язык, там бытие происходит, становится событием.

В слове бытие проявляет, выясняет себя, приходит к своей истине.

В шестом разделе тюбингенской *Герменевтики* Фукс пишет: «Возможна ли реальность без языка? Нет. Абсолютное молчание стало бы упразднением реальности»¹⁶³. И еще: «В языке бытие приходит к своей истине... открывается в своей реальности и своих смыслах. Бытие есть бытие в истине языка: от языка бытие ждет своего освобождения»¹⁶⁴.

В марбургской *Герменевтике* мы читаем: «Бытие есть то, что выразимо в языке (das Sein ist sagbar von der Sprache), а язык — это высказанное бытие (die Sprache ist das gesprochene Sein)»¹⁶⁵. Язык делает бытие присутствующим во времени: он вводит его во время, предоставляет бытию допуск ко времени (eine Zulassung zur Zeit). Если у меня есть друг, я принимаю его как друга и позволяю ему быть моим другом. Подобно этому, язык есть разрешение (Erlaubnis), предоставленное бытию. В этом смысле язык есть оправдание бытия.

Человеческое существование также есть язык. Это языковое явление, то есть, оно раскрывает себя в языке, оно носит языковой характер (sprachlich). Согласно Фуксу, человек раскрывается больше в языке, чем в поступках. В подлинном языке он выражает себя непосредственно, он высказывает свое бытие, раскрывает его смысл и основу. Говорить, что существование имеет языковую структуру, значит утверждать, что в языке человек выражает свое бытие: «язык есть событие, в котором человек проявляет себя, достигает своей подлинной сущности, дает себя познать, более того, просто существует»¹⁶⁶. Человек есть событие языка (Sprachereignis) по преимуществу.

¹⁶³ E.Fucks, op.cit., S. 203.

¹⁶⁴ E.Fucks, op.cit., S. 205.

¹⁶⁵ E.Fucks, op.cit., S. 229.

¹⁶⁶ E.Fucks, op.cit., S. 234.

Выше мы употребили сочетание «подлинный язык». Мы также сказали, что сущность языка — быть допуском к бытию. «Но тогда что такое событие языка? Это событие разрешающее, предоставляющее свободу, оправдывающее бытие»¹⁶⁷. Другими словами, подлинный язык есть событие, в котором слово осуществляется образцовым, подлинным образом, во всей своей освобождающей силе: это происходит тогда, когда оно «попадает в цель», приводит в движение наши мысли, чувства и всю нашу жизнь.

Язык — это не просто средство передачи информации, но и подлинно человеческое событие, каким, например, является язык любви. Фукс говорит о языке семьи, в которой пользуются подлинным, свежим и прозрачным языком: на этом примере можно понять язык в его истинной сущности. «Язык семьи — это язык взаимопонимания и любви. В семье говорят о том, что вызывает радость или озабоченность. Но существенно то, что делается ссылка на время. В семье мать говорит, что настало время обедать, что уже пора вставать. Она говорит, что наступило время что-то делать. Ссылка на время делается постоянно и именно для этого существует язык. Конститутивным элементом языка является не слово, но указание на время и, следовательно, на различие времен»¹⁶⁸.

Подлинный язык семьи объявляет для чего настало время (Zeitansage). Язык выступает во все своей мощи как событие только тогда, когда провозглашает время любви: подлинное существование постигается конкретно как существование во времени любви.

5.2.3. Как функционирует язык богословия

Как Фукс применяет свою теорию языка к сфере библейской герменевтики? В Священном Писании берет слово Бог, и слово Божие осуществляет то, о чем оно говорит: оно является событием, событием Спасения. Что происходит, когда говорит Бог? Благодать спасает грешника, позволяет ему жить в свободе сыновей Божиих и открывает его для эсхатологического времени любви.

¹⁶⁷ E.Fuchs, *Das Sprachereignis in der Verkündigung Jesu*, Tübingen 1958, S. 45.

¹⁶⁸ E.Fuchs, op.cit., S. 48.

На слово Божие, на Его речь (sprechen) мы можем отвечать (ent-sprechen) верой. Вера есть ответ (Ant-wort) на Божие слово (Wort). Слово Божие есть язык. Ответ человека — язык, и проповедь, распространяющая в мире спасение, — это тоже язык. Спасение приходит в форме языка, как явление языка. В сфере богословия герменевтика есть «теория (или учение) о языке веры (Sprachlehre des Glaubens)»¹⁶⁹.

Бог произнес в Иисусе из Назарета Свое окончательное Слово спасения: спасение приходит вновь как событие языка. Согласно Фуксу, важно знать, что говорил и делал Иисус. Его книга, посвященная Иисусу, озаглавлена: *Иисус: слово и дело*¹⁷⁰ (1971). Но слова важнее, так как они объясняют поступки нашего Господа. Согласно Бультману, слова земного Иисуса недоступны историческому исследованию, важнее кериigma первых христиан: она имеет решающее значение для веры. У Фукса, ученика Бультмана, напротив, новая герменевтика стремится восстановить слово Иисуса и Его язык как слово и язык Бога: поэтому он подчеркивает богословское значение исторического Иисуса.

Провозглашенная Иисусом весть, в целом, должна рассматриваться как языковое явление: понимающий ее может ходить путями Божиими и способен целиком отдать себя любви. «Провозвестие Иисуса — весть нового времени, времени любви: само оно, Его поведение, Его появление в истории знаменует собой время Божие, наступление Его Царства»¹⁷¹. Его слова — тоже дары, обновляющие нашу жизнь: «Они подобны лежащим перед нами рождественским подаркам: их принимают с верой, ибо они способны просветить нашу жизнь, погруженную во тьму этого мира»¹⁷². Пасхальное событие выступает как феномен языка по преимуществу: явления Воскресшего инициировали проповедь первых христиан.

Следовательно, Фукс понимает раннее христианство как явление языка: рождается книга Нового Завета и с ней возни-

¹⁶⁹ E.Fucks, *Was ist existentielle Interpretation*, in *Zum hermeneutischen Problem in der Theologie* (Ges. Aufsätze 1), 115.

¹⁷⁰ E.Fucks, *Jesus: Wort und Tat*, Tübingen 1971.

¹⁷¹ E.Fucks, *Hermeneutik*, S. 123.

¹⁷² E.Fucks, *Das Neue Testament und das Problem der Ermeneutik*, Tübingen 1967. S. 143.

кает новый язык, в котором находит свое выражение новое понимание бытия. «Фактически, Новый Завет является учебником герменевтики: в нем рождается новое понимание существования и он дает нам язык, позволяющий приблизиться к Богу»¹⁷³.

5.3. Герхард Эбелинг: герменевтика как учение о вере

Г.Эбелинг (р. 1912), учившийся у Р.Бульмана в Марбурге, автор статьи *Герменевтика* в лютеранской богословской энциклопедии *Religion in Geschichte und Gegenwart*, вышедшей в свет в 1959 г. Эта статья внесла большой вклад в понимание нового направления в богословии.

5.3.1. Слово и вера

В том же году Эбелинг выступил с докладом *Слово Божие и герменевтика*, в котором сформулировал основные положения своей программы герменевтического богословия. Герменевтика — это не только библейская экзегеза, но и задача, стоящая перед всем богословием. Это учение о понимании, и поскольку понимание выражается в языке и слове, то это также и учение о слове. «Как бы ни определять герменевтику, верно, что она как учение о понимании имеет отношение к событию слова»¹⁷⁴. Поэтому богословская герменевтика является «учением о слове Божиим» (*Lehre vom Worte Gottes*).

Как богослов, Эбелинг также находится под влиянием М.Хайдеггера, но, в отличие от Фукса (использовавшего явно хайдеггеровскую терминологию), он в большей степени придерживается протестантского понимания слова, говоря о *Божием слове* (*Wort Gottes*), о *событии слова* (*Wortesgeschehen*) и определяя богословскую герменевтику как *учение о слове Божиим*.

В своем труде *Богословие и провозвестие*, опубликованном в 1962 г., Эбелинг использует воспринятое от Бульмана понятие экзистенциального истолкования. Смысл этого сочетания — понимание существования в слове и через него. Но о каком слове идет речь? Ответ Эбелинга ясен: человеческое существование постигается и объясняется через евангельское слово. Но

¹⁷³ E.Fucks, op.cit., S. 123.

¹⁷⁴ G.Ebeling, *Wort und Glaube*, Mohr, Tübingen 1960. S. 162.

не только: оно понимается также через проповедь Церкви — общины верующих: проповедь — тоже слово, в котором и через которое познается человеческое существование. Будь то слово Евангелия или слово проповеди Церкви, бытие всегда понимается в слове.

Для Эбелинга характерно недоверие к экзистенциальным категориям Хайдеггера. Он больше верен духу Реформы: у него критерием понимания человека служат Евангелие и проповедь Церкви, а не экзистенциальная философия. Кроме того, в отличие от Бультмана, Эбелинг верит в историческую преемственность между историческим Иисусом и Иисусом веры.

Как известно, для Бультмана кериigma — это не слово Иисуса из Назарета, но провозвестие веры первых христиан: между словами исторического Иисуса и раннехристианской кериigmой существует историческая преемственность лишь в отношении самого факта Его жизни и смерти (*das Dass*), а не в содержании (*das Was*) этих слов. Другими словами, историческая преемственность состоит в том, что исторический Иисус есть Иисус веры, но мы не уверены в преемственности между словами исторического Иисуса и проповедью Церкви.

Эбелинг не так скептичен, как Бультман. Он убежден, что между словами Иисуса и словами Церкви (кериigmой) существует объективное единство (*sachliche Einheit*): кериigma Церкви объясняет слова (и поступки) исторического Христа. Он считает, что кериigma первых христиан исторически связана со словами Иисуса в Его земной жизни: существование всегда постигается в слове, будь то слово Евангелия или слово Церкви. Тем самым Эбелинг дистанцируется как от Бультмана, так и от его «самого преданного ученика» Э.Фукса.

5.3.2. Герменевтическое богословие

Что такое герменевтическое богословие? Ответу на этот вопрос Эбелинг посвятил в 1969 г. свою работу, которая так и называется: *Герменевтическое богословие*. Богословие говорит о Боге, но всегда ли оно говорит о Нем ответственно? Смысл слова «герменевтический» в сочетании *герменевтическое богословие* таков: герменевтика помогает понять слово (Бога, Евангелия, Церкви) ответственно, так, чтобы за словом признавался

его объективный смысл, но в то же время оно должно быть понятно и каждому конкретному человеку, мучимому страданиями и сомнениями. «Герменевтическое богословие стремится максимально верно услышать слово Божие, одновременно делая его понятным современному человеку»¹⁷⁵.

Попперу, известному философу-неопозитивисту и упорному критику христианской веры, Эбелинг отвечает, что «благодаря герменевтическому богословию, теолог не замыкается в своей вере от страха перед миром, но в то же время не позволяет увлечь себя пафосом современного человека, приводящим к утрате связи со Словом»¹⁷⁶.

Другой важный для Эбелинга вопрос — в каком отношении находятся Слово Божие, написанный текст и проповедь Церкви. Событие Слова (*ursprungliches Wortgeschehen*) находится в начале: Бог говорил в истории, призвав мир к существованию (*Verbum creans*), осуществляя спасение людей через Своего Сына, Иисуса Распятого (*Verbum incarnatum*), а затем Его Слово с необходимостью кодифицируется в письменном тексте Библии (*Verbum scriptum*).

Чтобы Слово вновь зазвучало во всей своей творческой мощи и спасительной действенности, необходима проповедь Церкви: без живой проповеди Церкви написанное Слово может утратить свою действенность и силу: «чтобы изначальное событие Слова сохраняло всю свою герменевтическую силу (всю свою силу истолкования) по отношению к человеческому существованию и миру, необходимо, чтобы в проповеди Церкви оно вновь зазвучало как то первоначальное событие слова»¹⁷⁷. Другими словами, Слово Божие достижимо всегда исключительно или в письменной форме, подразумевающей определенную герменевтико-интерпретативную рецепцию (Священное Писание есть навсегда истолкованное Слово Божие), или в церковном провозвестии, также являющемся герменевтико-интерпретативным. Тем самым Слово Божие проходит свой путь в истории, как в письменной редакции, так и в устном провозглашении Церкви, но всегда в форме некоей интерпретации.

¹⁷⁵ G.Ebeling, *Hermeneutische Theologie*, in *Wort und Glaube*. 1 V, S. 162.

¹⁷⁶ G.Ebeling, *op. cit.*, S. 123.

¹⁷⁷ G.Ebeling, *op.cit.*, S. 143.

В 1898 г. в одной из своих статей Эрнст Трельч ввел различие между историко-критическим и догматическим методом, а следовательно, между историческим и догматическим богословием. Это различие, становясь противопоставлением, может привести к исчезновению веры, что и наблюдается в либеральном протестантском богословии. Эбелинг считает, что посредством герменевтического богословия можно осуществить синтез этих двух методологий.

Что касается исторического богословия, то, признавая его большие заслуги в исследованиях Нового времени, посвященных историческому Иисусу, Эбелинг считает, что без герменевтики оно утратит свой предмет. В качестве примера Эбелинг приводит проблему источников библейских текстов. Историко-критический метод рассматривает источники как свидетельства прошлого: он проверяет подлинность текста и среды, из которой они вышли. Он ведет нас в прошлое, назад, но не менее важно и движение вперед, а это и есть собственно герменевтическое движение: я должен истолковывать текст в свете моего настоящего, поскольку он говорит мне о смысле моего нынешнего существования и открывает передо мною мои истинные возможности.

Догматическое богословие является богословием нормативным: исходя из Священного Писания, оно вырабатывает догматы, правила веры. Оно также нуждается в герменевтической интеграции, так как должно говорить людям своего времени на их языке, освещать смысл существования сегодняшнего человека путем герменевтического опосредования. Как мы видим, герменевтическое богословие актуализирует как историческое, так и догматическое богословие, чтобы в свете Слова Божия человек постиг смысл своей жизни.

Слово стоит у истока двух богословских дисциплин, одна из которых использует историко-критический, а другая догматический подход. Но для того, чтобы провозглашать слово так, чтобы человек понял свое бытие и свой мир, им необходимо герменевтическое опосредование. Только благодаря герменевтическому богословию они становятся провозвестием для современного человека. «Богословие без провозвестия (и без герменевтического опосредования) пусто, а провозвестие (и герменевтическое опосредование) без богословия (исторического и

догматического) слепо»¹⁷⁸. Следовательно, Слово Божие, богословие (историческое и догматическое), герменевтическое богословие и провозвестие (проповедь Церкви) теснейшим образом взаимосвязаны. Благодаря в том числе и герменевтическому богословию, историческое и догматическое богословие едины и не конфликтуют друг с другом. Герменевтика соединяет воедино две задачи богословия: историческую и догматическую. «Историческое и догматическое богословие могут встретиться только на пути герменевтики»¹⁷⁹.

«Языковая ответственность богословия перед Словом Божиим», то есть, способность герменевтического богословия сделать слово «Бог» понятным современному человеку, говорящим что-то его уму так, чтобы благодаря этому слову существование обрело какой-то смысл — это вызов эпохи атеизма. «Элементарная задача герменевтического богословия — испытать слово «Бог» в фундаментальных ситуациях человеческого существования»¹⁸⁰.

К счастью, человек — существо, обладающее языком. Поэтому он не самодостаточен. Язык — это дар, получаемый им в процессе исторической преемственности, а следовательно, является частью превосходящей его реальности. Именно в языке человек обнаруживает, что он не господин сам себе, но зависит от других: язык открывает его для некоего трансцендентного существа. И слово «Бог» выражает это глубокое и трансцендентное измерение реальности. Мы не можем от него отказаться именно ради спасения человека и ради того, чтобы он всегда имел верное слово, позволяющее призывать из глубины собственного противоречия обволакивающую его тайну»¹⁸¹.

5.3.3. О теории богословского языка

В одном стихотворении Гельдерлина находим: «О, сердце никогда не стареет, ему нужны все возможные слова, чтобы дать имя невыразимому». Задачей богословия является выражение невыразимого. В своем университетском курсе *Введение в богословский язык* Эбелинг пишет: «Всегда случается так, что

¹⁷⁸ G.Ebeling, *Verkündigung und Theologie*, Tübingen 1967, S. 345.

¹⁷⁹ G.Ebeling, op.cit., S. 376.

¹⁸⁰ G.Ebeling, *Hermeneutische Theologie*, in *Wort und Glaube*. 2, S. 120.

¹⁸¹ G.Ebeling, *Gott und Wort*, Tübingen 1977, S. 237.

язык дает максимально возможное, когда соизмеряет себя с невыразимым»¹⁸². В этом курсе разработано учение о богословском языке (*theologische Sprachlehre*).

На Западе в раннехристианскую эпоху и в средневековые христианская традиция выражала себя на латинском языке, наложившем свой отпечаток на всю культуру. После Реформы установилось два конфессиональных языка: римско-католический и евангелическо-протестантский. И мы хорошо знаем, что выражение различных богословских истин породило различные языковые средства. Это стало первым нарушением западнохристианской языковой традиции.

Затем родились новые языки наук, усугубившие эту ситуацию. И если в средневековую эпоху согласие с христианской языковой традицией было стихийным, то сегодня из-за того, что связь с ней уменьшилась, подобное согласие требует больших усилий. К этому следует добавить, что сегодня мы находимся в еще более сложной ситуации «вавилонского смещения языков». Поэтому неотложной потребностью является выработка общей теории богословского языка и отыскание такого языка, который позволил бы добиться взаимопонимания между людьми и общего взгляда на человеческое существование.

Общая теория богословского языка выявляет его основные черты. Для Эбелинга это оправдание, ответственность, претензия на объяснение и взаимопонимание.

Оправдание. Язык веры оправдывает опыт веры: только из опыта рождается язык и только в опыте переданный язык становится своим. Опыт веры порождает христианский язык.

Ответственность. Язык веры ответствен, если может сказать слова, способные осветить смысл бытия в сегодняшней ситуации.

Претензия на объяснение. Язык веры претендует на освещение смысла окружающей нас реальности, в частности, на решение проблем познания Бога, человека и мира.

Взаимопонимание. Язык веры способствует пониманию, встрече, согласию. «Он открывает путь мира, демонстрируя это тем, что находит свое самое высокое выражение в молитве».

¹⁸² G.Ebeling, *Einleitung in die theologische Sprache*, Tübingen 1978, S. 34.

Поэтому предметом общей теории богословского языка является язык веры, коммуникативную способность которого нужно сохранить в ситуации современного смещения языков.

Чем эта теория богословского языка отличается от богословия? Согласно Эбелингу, ответ прост: «Теория богословского языка становится необходимой как отдельное богословское предприятие тогда, когда богословие, включая все традиционные теологические дисциплины, находится в состоянии общего кризиса языка, как это имеет место в настоящее время. Самостоятельно оно не способно выйти из этого кризиса. Теория богословского языка выступает как диагноз и одновременно как терапия болезней языка веры, а потому и самого богословия со всеми его частными дисциплинами, позволяя всем им обрести новую способность говорить с современным человеком»¹⁸³.

Создавая герменевтическое богословие, а затем теорию богословского языка, Г.Эбелинг воспринял немецкоязычную герменевтическую мысль Хайдеггера, Фукса, Гадамера и придал решающий импульс обновлению богословского языка: его теория вошла в *Догматику христианской веры*¹⁸⁴, подлинный шедевр лютеранского догматического богословия XX века.

5.3.4. Благотворные результаты герменевтического богословия

«Новая герменевтика», применяющая к богословию идеи, развитые в философии Хайдеггером и Гадамером, способствовала преодолению возникшего в лютеранской Церкви в двадцатые-тридцатые годы напряжения между богословием Барта, чья любовь к Слову Божию приуменьшала значение герменевтической проблемы, и богословием Бульмана, исключительный интерес которого к экзистенциальной герменевтике, казалось, подвергал опасности само это Слово.

Герменевтическое богословие развивалось и в католической среде. Оно пришло в немецкоязычную католическую библейскую теологию с работой Рудольфа Шнакенбурга *К вопросу об изложении Писания в наше время*¹⁸⁵, соперничавшей с Исти-

¹⁸³ G.Ebeling, op.cit., S. 43.

¹⁸⁴ G.Ebeling, *Dogmatik des christlichen Glaubens*, I–III, Tübingen 1979– 86.

¹⁸⁵ R.Schnackenburg, *Zur Auslegung der Schrift in unserer Zeit in Bibel und Leben* 4, 1964, 22–236.

ной и методом Гадамера. Идеи Хайдеггера, Бультмана и Эбеллинга повлияли также на католических библиистов Хейнриха Шлиера¹⁸⁶ и Франца Мюсснера¹⁸⁷.

Для католического богословия очень полезной оказалась концепция истории воздействий (*Wirkungsgeschichte*) Гадамера. Она помогла осознать, что истолкование Библии не является некой отдельной самостоятельной задачей, но должно осуществляться внутри церковной традиции. Она также содействовала экуменическому движению, поскольку отдельные христианские конфессии не стремятся больше к противостоянию, но раскрывают себя как различные интерпретации одной и той же истины в пределах некоего более широкого горизонта: «Этот горизонт уже давно не ограничен конфессионально, но неудержимо расширяется в направлении соединения горизонтов как в католической, так и в лютеранской среде»¹⁸⁸.

В католическом богословии большое значение имел переход от экзистенциальной герменевтики (в которой богословие стало теорией христианского существования как подлинного существования) к политической герменевтике Евангелия и события прихода на землю Христа: богословие размышляет о своем предмете в более широком контексте истории мира и становится критической и освобождающей теорией практики.

¹⁸⁶ H.Schlier, *Was heisst biblische Exegese*, Tübingen 1964.

¹⁸⁷ F.Mussner, *Aufgaben und Ziele der biblischen Hermeneutik*, Tübingen 1966.

¹⁸⁸ G.Stachel, *Die neue Hermeneutik*, Kosel Verlag, München 1957, S. 83.

НОВЕЙШЕЕ КАТОЛИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ. (БОГОСЛОВИЕ В ОБЩЕСТВЕ: «ПОЛИТИЧЕСКАЯ ГЕРМЕНЕВТИКА» В ДЕЙСТВИИ)

6. ПОЛИТИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ

6.1 Возникновение политического богословия

В период, когда на Западе шел диалог христиан и философов-марксистов, молодой католический богослов Йоханнес Баптист Метц (1928), ученик Карла Ранера, ввел термин «политическое богословие». Это сочетание было связано с разработкой нового богословского проекта, нашедшего свое завершение в книге Метца *О богословии мира*¹⁸⁹ (1968). Этот труд был посвящен размышлениям о взаимоотношении Церкви и мира, понимаемого как социальная реальность в ее историческом становлении.

Политическое богословие имеет две задачи: негативную и позитивную.

В негативном аспекте оно хочет критически противодействовать существующей тенденции сводить христианскую весть к сугубо частному делу (*Privatisierung*). Поэтому оно стремится действовать в обратном направлении (*Entprivatisierung*), утверждая ответственность богословия перед обществом. Рассмотрение религии как частного дела индивида было вызвано идеологией Просвещения, а затем марксизмом. Идеи эпохи Просвещения разорвали связь между религией и обществом, между религиозным и общественным бытием, а марксизм ожесточенно критиковал религию как идеологическую надстройку несправедливого общества. Это вынудило богословие замкнуть христианскую весть в сфере личного. «[Богословие] сделало эту весть частным делом и свело практику исповедания веры к

¹⁸⁹ J.B.Metz, *Zur Theologie der Welt*, Chr.Kaiser, München 1968.

личному решению индивида. Для него общественное и политическое сознание эфемерны. Доминирующими категориями этого богословия являются преимущественно категории личного, частного и аполитичного».

В положительном плане «политическое богословие» развивает социально-политические следствия христианской вести, отвечая на вызов идей эпохи Просвещения и марксизма разработкой новой богословской трактовки связи теории и практики.

Богословие способно решить эту задачу, ибо библейская традиция связана с социально-эсхатологическими обетованиями свободы, мира, справедливости, всеобщего примирения. Эти обетования являются одновременно и предметом чаяний, и стимулом преобразования мира. Они имеют общественное и «метаисторическое» измерение и исполняют освобождающую и критическую функцию в мировом историческом процессе.

«Спасение, о котором говорит христианская вера, не носит частный характер. Провозглашение этого спасения привело Иисуса к смертельному конфликту с властью имущими Его эпохи. Его Крест принадлежит не *privatissimum* сферы личного и не *sanctissimum* чисто религиозной области, но сердцу истории, где совершаются самые жестокие несправедливости. Он «вне», как написано в *Послании к Евреям*, по ту сторону частной сферы души и защищенной религиозной области храма. Завеса в храме разодралась надвое. Смута, приносимая вестью об этом спасении, и его обетование носят общественный характер»¹⁹⁰.

Здесь появляется ключевое для политического богословия понятие «эсхатологического условия» (*eshatologischer Vorbehalt*)¹⁹¹. «Эсхатологическое условие» — это эсхатологические обетования Священного Писания, поставленные в связь с историческим настоящим. Они не отрицают историю и не совпадают с ней, но устанавливают критико-диалектическое отношение с историческим настоящим, со всяким историческим настоящим, открывающимся в своей временности. «Всякое эсхатологическое бого-

¹⁹⁰ Metz, op.cit., S. 110.

¹⁹¹ Это понятие было использовано в G.Käsemann, *Zum Thema der urchristlichen Apokalyptik* (1962) и вошло затем в *Exegetische Versuche und Besinnungen*, Göttingen 1964.

словие должно поэтому стать политическим в качестве критического богословия (общества)»¹⁹².

«Политическое богословие» не имеет намерения стать новой богословской дисциплиной, но стремится быть фундаментальной характеристикой современного богословского сознания: «Оно стремится к тому, чтобы христианское слово стало общественно действенным словом. Оно ищет категории, которые служили бы не только для просвещения сознания, но и для его преобразования»¹⁹³.

Метц считает, что богословия, отличающегося «слишком частным и внутренним характером своего языка о Боге», уже недостаточно. В своем произведении *Мысли на день крещения* (май 1944) он приводит широко известные пророческие слова Д.Бонхоффера, бесстрашного лютеранского пастора-антифашиста, принявшего мученичество в лагере Флоссенбург: «Нам не дано предсказать, когда это произойдет, но наступит день, когда люди будут вновь призваны провозглашать Слово Божие так, что оно преобразит и обновит мир. Это будет новый, вероятно, совершенно нерелигиозный язык, но освобождающий и искупающий, как язык Христа, такой, что люди будут напуганы, но все же завоеваны его мощью, язык новой справедливости и истины, провозглашающий мир между Богом и людьми и приближение Его Царства»¹⁹⁴.

Каким представляется отношение между Церковью и миром в контексте политического богословия? Церкви надлежит играть критическую и освободительную роль как «учреждению, критикующему общество в силу эсхатологического условия». Конкретно Церковь осуществляет эту задачу разнообразными путями:

а. Защита индивидуума от его использования в «построении планового и рационально организованного технологического будущего».

б. Критика идеологий.

в. Мобилизация критического потенциала любви, занимающего центральное место в христианской традиции.

¹⁹² Metz, op.cit., S. 112.

¹⁹³ Metz, op.cit., S. 124.

¹⁹⁴ D.Bonhöffer, *Widerstand und Ergebung*, in *Theologie der Welt*, op.cit., S. 125.

Очевидно различие между «политическим» и «экзистенциальным» богословием, например, в духе Бульмана. У последнего герменевтическим горизонтом было будущее индивида (в смысле С.Кьеркегора), как открывающее человека для его наиболее подлинных возможностей в его настоящем. Для Метца «политическое богословие» устанавливает «политическое герменевтическое богословие», ибо воспринимает политику как широкий горизонт человеческой жизни»¹⁹⁵.

Метц объясняет также, что «для политического богословия этика, а следовательно и практика, не является неким придатком к догматике, но сама вера имеет практически-мессианское содержание: другими словами, богословие всегда имеет некое политическое измерение, делающее его общественно значимым»¹⁹⁶. Этот новый взгляд на богословие нашел благоприятный отклик и в лютеранской среде. Теолог Юрген Мольтман разработал «богословие надежды», имеющее общие черты с политическим богословием Метца.

Мольтман утверждает, что самая неотложная задача христианского общества — стать «мессианской общиной» и «авангардом освобожденного мира»: «Только если Церковь воспользуется собственной свободой, чтобы прекратить стоны всей твари, она станет символом надежды для всего мира. В сущности, политическое богословие и богословие надежды имеют общие корни»¹⁹⁷.

Для Мольтмана и Метца богословие экзистенциального толка показало свою неадекватность, особенно после «молчания слишком многих христиан» о холокосте евреев в Освенциме. «Новое политическое богословие родилось в Германии после последней войны под страшным впечатлением от Освенцима. Для молодых немцев, пришедших в теологию в послевоенное время, Освенцим стал поворотной вехой в их образе мышления и действия. Можем ли мы говорить о Боге после Освенцима? Можем ли заниматься богословием? Да, если богословие будет критически развивать свое внутреннее политическое измерение».

¹⁹⁵ Metz, op.cit., S. 127.

¹⁹⁶ Metz, op.cit., S. 205.

¹⁹⁷ J.Moltmann, *Die Theologie der Hoffnung*, München 1964.

6.2. Дискуссия о программе политического богословия

Предложенная Метцем программа политического богословия вызвала живую дискуссию. Он ответил на возражения в книге *Вера в истории и обществе*¹⁹⁸. В ней Метц поясняет некоторые ключевые понятия своего богословия: смысл термина «политическое богословие», связь идентичности и значимости веры, различие между политикой и политической религией.

1. Некоторые богословы критиковали сам термин «политическое богословие». Эпоха императора Константина тоже знала политическое богословие, служившее там идеологической поддержкой государства и бывшее «религиозным освящением мирской власти». Но Бог, Господь господ, не подчиняется никакому властителю этого мира. «Новое политическое богословие», являясь критическим и эмансипирующим дискурсом, имеет своей целью развитие человеческой свободы.

Кроме того, Метц объясняет, в чем состоит особая этика, связанная с политическим богословием: их отношение не следует мыслить в рамках схемы теория-практика, не позволяющей рассматривать политическое богословие как то, из чего должна выводиться политическая практика. Эта этика есть, скорее, «герменевтика Евангелия», она «говорит с человеком, апеллируя не только к его совести, отражающей глубины его души, но и к страданиям угнетенных и поиску справедливости»¹⁹⁹.

2. Обсуждался также вопрос о взаимоотношении идентичности и значимости христианской Церкви. С точки зрения политического богословия, христианская Церковь не секта, она по своей природе является общественной миссией. Поэтому вопрос о ее идентичности непосредственно связан с ее значимостью. В современном историческом контексте, проникнутом (по крайней мере на Западе) идеями эпохи Просвещения, христианская Церковь не может претендовать на общественную значимость, не приняв вызов истории развития человеческой свободы. Уйдя в своего рода «ортодоксию», безучастную к проблемам современного общества, она неизбежно станет «сектантской». Метц

¹⁹⁸ J.B.Metz, *Der Glaube in der Geschichte und in der Gesellschaft*, München 1977.

¹⁹⁹ J.B.Metz, *op.cit.*, S. 34.

считает, что в современном, в значительной степени секуляризованном обществе великие христианские истины потеряли свою несомненную привлекательность, «очевидность». Задача политического богословия — охранять Церковь, «Великую Церковь», от сектантской ментальности.

Участвовавший в дискуссии известный немецкий социолог о.Бергер, критик «традиционного, сектантского христианства», считает, что христианская Церковь поставлена сегодня перед дилеммой: «Если она стремится играть важную роль в современном обществе, то должна в значительной степени отказаться от традиционного религиозного содержания, ибо именно оно утратило сегодня свою значимость. Если же она будет продолжать утверждать его, то ей придется согласиться на то, чтобы стать меньшинством, сектой»²⁰⁰.

Как уже упоминалось, Метц видит задачу политического богословия в том, чтобы предохранить Церковь от духа сектантства. Церковь может быть меньшинством в аспекте социологическом, но никогда не может позволить себе стать сектой в богословском смысле. Тогда она потеряет свою идентичность, «общественно-политический» характер провозглашаемого ею спасения. «“Специфика” этой Церкви состоит в том, что она не может сохранить свою идентичность, оставаясь замкнутой в своем собственном «религиозном» (в индивидуально-личном смысле) мире, ограничиваясь сохранением и воспроизведением своей традиции. Она возникла, когда пала стена, разделявшая иудеев и язычников, когда разорвалась завеса Храма и синагога стала Церковью среди людей и для людей. Движение к чужакам стало необходимостью»²⁰¹. Поэтому политическое богословие, стремясь сохранить идентичность и значимость христианской вести, хочет, чтобы Евангелие вышло на общественную арену, став импульсом преобразования мира. Формулируя кратко, можно сказать, что оно представляет собой политическую герменевтику Евангелия.

Для выяснения смысла термина «политическое богословие» необходимо вспомнить знаменитую дискуссию, развернувшуюся

²⁰⁰ Berger, *Reden über die religiösen Minderheiten in der Gesellschaft heute*. München 1969. S. 432.

²⁰¹ J.B.Metz, *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie*, Mattias Grünewald Verlag, Mainz, 1970, S. 432.

ся в первые десятилетия XX века между богословом Эриком Петерсоном и политологом Карлом Шмиттом: из этой дискуссии становится ясно различие между *политическим богословием* и *политической религией*.

Карл Шмитт, «патриарх европейской политологии», в своем известном эссе *Политическое богословие. Четыре главы о доктрине суверенитета*. (1922) утверждает тезис о соответствии между общественным устройством эпохи и ее метафизическим и богословским образом мира: «Все наиболее значимые современные концепции государства являются секуляризованными богословскими концепциями. Они пришли в учение о государстве из богословия: например, всемогущий Бог стал всемогущим законодателем»²⁰². Отметим только неоднозначность употребленного Шмиттом в заголовке его книги выражения «политическое богословие». У Метца оно имеет совершенно другой смысл.

Теолог Эрик Петерсон ответил Шмитту столь же известным очерком *Монотеизм как политическая проблема* (1935)²⁰³. Он, споря со Шмиттом, утверждает абсолютную невозможность для христианского богословия превращения в богословие политическое. Верно, что в эпоху Константина христианские философы соединили чистый библейский монотеизм с политико-метафизическим монотеизмом Аристотеля: один Бог, один космос, одна империя... одна Церковь. И рах Christi рассматривалась как продолжение рах гомана. Христианское богословие было смешано с богословием политическим. В этом смысле Карл Шмитт прав. Но, скорее, следует говорить о недолжном идеологическом использовании христианского богословия для оправдания системы светской власти. В этом смысле политическое богословие есть идеология, неверная идеология. Но истинное христианское богословие не может быть использовано столь искаженным образом. Метц не пользуется термином «политическое богословие» в этом смысле: чтобы избежать недоразумений, лучше говорить о *политической религии*.

²⁰² C.Schmitt, *Die politische Theologie: die Kategorien des politischen*, Windmühle, Berlin 1922.

²⁰³ E.Peterson, *Der Monoteismus als theologisches Problem*, Windmühle, Berlin 1935.

Эрик Петерсон показывает, как политико-религиозный монотеизм преодолевается разработкой внутри понятия о Боге специфически христианского учения о Троице, в силу которого в Боге есть множественность (против всякого политического абсолютизма), и развитием, в рамках понятия о мире, эсхатологии, в которой бесконечность христианской надежды несоизмерима с рах гомана.

«Только на почве язычества может существовать нечто подобное «политическому богословию». Христианское провозвестие Троицыного Бога лежит за пределами язычества и таким образом тайна Троицы спасает свободу от абсолютизма. Так же и мир, который ищет христианин, не может быть обеспечен никаким императором, но есть дар Того, Кто “выше всякого разума”»²⁰⁴.

Метц ответил на это, что его «новое политическое богословие» является критикой классической политической теологии, то есть, политической религии.

Политическая религия, в понимании Карла Шмитта, есть, как кажется, проявление подспудного гностического течения в культурной истории Запада. Как уже отмечалось, гностицизм всегда пытался сакрализировать мирские структуры. Подобная сакрализация более всего свойственна тоталитарным режимам. Напротив, политическое богословие мыслится Метцем как обличение царств мира сего в свете грядущего Царства Небесного. И именно Церковь, в силу своей органической связи с Царством Божиим, судит царства этого мира. Другими словами, по отношению к политическим режимам она выступает как пророчица и обличительница.

Другой чертой политического богословия, согласно Метцу, является Крест Христа, самая сердцевина христианского учения: «память об Иисусе из Назарета, распятом сильными мира сего, побуждает христиан выработать критическое и пророческое политическое богословие государства, общества и Церкви. Оно не действует в смысле политического богословия Шмитта, но исполняет двойную задачу: во-первых, критикует власть и оправдывающую ее идеологию, а во-вторых, вырабатывает политику освобождения униженных и угнетенных: «Политическое

²⁰⁴ E.Peterson, op.cit., S. 72.

богословие пророческого характера стремится вести христиан туда, где ожидает их Распятый. Среди страдающих и осужденных Христос ждет своих, их присутствия»²⁰⁵.

6.3. Практические категории политического богословия

Практические категории политического богословия были развиты в уже цитировавшемся произведении Метца *Вера в истории и обществе*. Их три: память, повествование и солидарность. Они вводят практический аспект политического богословия. Вопрос состоит в том, какая практика может реализовать программу политического богословия?

Политическое богословие как богословие христианское, на которое указано в 1Петр 3,15 («Будьте всегда готовы всякому, требующему от вас отчета в вашем уповании, дать ответ с кротостью и благоговением»), выступает как «апология надежды» и как таковое имеет внутренне присущую ему практическую коннотацию. Надежда на грядущее Царство Небесное побуждает к практической деятельности, деятельности преобразования мира, более того, она демонстрирует свою истину на практике. Поэтому можно говорить о практическом политическом богословии.

Политическому богословию свойствен практический характер прежде всего в силу того, что «библейское понимание апологии» связано со следованием Христу и ответственностью во имя Христа. Кроме того, существует необходимость противостоять проникнутому идеологией Просвещения и Нового времени духу современной эпохи, фундаментальным требованием которой является *критический* и вместе с тем *практический* разум, таким, каким он конкретно выступал в новой истории человеческой свободы.

Неосхоластическое богословие уклоняется от противостояния идеологии Нового времени. Оно защищает содержание веры, используя охранительную и консервативную тактику. Не так действует политическое богословие: оно проникает в самую сердцевину исторических конфликтов и понимает себя в каче-

²⁰⁵ J.B.Metz, *Der Glaube in der Geschichte und in der Gesellschaft*, op.cit., S. 238.

стве практического знания: «оно не спрашивает только о смысле жизни и истории, но стремится приобрести практический опыт смысла в гуще исторической жизни». Согласно Метцу, практика служит для удостоверения смысла бытия.

Вера христиан должна стать «практикой в истории и обществе: орто-практика является ценой орто-доксии». Метц, вспоминая старое определение богословия св. Бонавентуры, утверждает, что политическое богословие есть практическая наука: «столь много обсуждавшийся кризис идентичности христианства является в первую очередь не кризисом его послания, но его субъектов и учреждений: и те, и другие избегают непреложно практического смысла христианского послания и тем самым вредят его постижимости»²⁰⁶.

Рассмотрим три категории политического богословия: *память*, *повествование* и *солидарность*, позволяющие понять, как богословский разум делается практическим, становится практикой.

6.3.1. Память

Метц ищет концепцию веры, способную осуществить христианскую освободительную практику. Он считает, что понятие «памяти» отвечает этой потребности. Под словом «память» понимается человеческая способность помнить, имея в виду практическую деятельность: «первые христиане изменили облик общества, благодаря “*memoria Jesu Christi*”». Метц мобилизует содержание христианской памяти для нужд практики. Тезис о вере как памяти (*Glaube als Memoria: Glaube als Erinnerung*) был сформулирован им в очерке «*Политическое богословие*» как *предмет дискуссии*²⁰⁷.

Метц хочет идти дальше двух недостаточных, на его взгляд, вариантов понимания веры: вера как интеллектуальное согласие (неотомизм), и вера как экзистенциальный выбор (экзистенциальное богословие Бульмана). Оба эти взгляда односторонне подчеркивают человеческую субъективность, способствуя недолжному сведению веры к сфере частного. Для Метца,

²⁰⁶ J.B.Metz, op.cit., S. 161.

²⁰⁷ J.B. Metz, *Die “politische Theologie” in Diskussion*, München, Pieper Verlag, 1968.

напротив, «*memoria passionis, mortis et resurrectionis Jesu Christi*» имеет общественное значение. Она призывает к следованию Христу в форме практики освобождения в широком социальном контексте. Догматы являются выражением этой памяти, это как бы «коллективная память, переведенная в формулировки, а Церковь служит передатчицей христианской памяти».

Речь здесь идет не о памяти как ностальгии по прошлому. Подобное понимание было характерно для романтизма, который рассматривал память как воспоминание, обращенное к прошлому и стремящееся его преобразовать и с ним примириться. Напротив, христианская память — это «опасная память» (*gefährliche Erinnerung*), так как она критикует настоящее в свете грядущего Царства Божия, пробуждает уснувшие надежды, раскрывает горизонты будущего и призывает к действию: «Мы имеем в виду ту опасную память, которая, приходя из будущего, настигает настоящее и ставит его под вопрос. Она опасна, ибо революционнее всякой твердо установившейся мирской власти»²⁰⁸.

«Политическое богословие», выходя за рамки модели чисто интеллектуальной и экзистенциальной веры, то есть веры сугубо личной, выдвигает на первый план веру как «эсхатологическую память». Христианская вера не в меньшей степени «вера догматическая», в том смысле, что она связана со всем догматическим содержанием католической традиции, с тем только, что это содержание рассматривается с точки зрения критического и освобождающего потенциала: «В этом смысле догматическая вера и практика следования Христу остаются неразрывно связанными: догмат есть практическая память».

6.3.2. Повествование

Второй категорией, благодаря которой «политическое богословие» становится практикой, является повествование (*Erzählung*): сохраненное памятью должно быть рассказано. *Erinnerung* порождает *Erzählung*. Если Церковь (это община, хранящая память, то это и община рассказывающая. В прошлом богословие было аргументативным (например, томизм),

²⁰⁸ J.B.Metz, *Der Glaube in der Geschichte und in der Gesellschaft*, op.cit., S. 35.

затем герменевтическим (например, Бультман, Фукс и Эбелинг). Теперь оно должно стать нарративным. Последние исследования в области социальной философии показали, утверждает Метц, что повествование (функция критического разума: «Поэтому важно не скрывать связанный с памятью и повествованием потенциал христианства. Напротив, в эпоху забвения памяти и повествования его следует защищать»²⁰⁹).

«Политическое богословие», понимаемое как практическая деятельность богословского разума, принимает во внимание нарративную функцию. Повествование стремится передать некий опыт и вызвать новый. Метц говорит о нарративной структуре Библии и Евангелий. Для Мартина Бубера, автора получивших широкую известность знаменитых *Хасидских историй*, повествование — *signum efficax* [действенный знак]: категория, которая в католической догматике была ограничена сферой богословия таинств. Метц цитирует также знаменитые *Мысли о религии* Блеза Паскаля, представляющие собой фрагмент подлинного нарративного богословия, в котором делается различие между «Богом Авраама, Исаака и Иакова», Богом, о делах Которого можно повествовать, и «Богом философов», о Котором можно только спорить и рассуждать.

Нарративное богословие представляет собой необходимое измерение политического богословия как практической апологии христианской надежды: оно получило значительное развитие у современных Метцу богословов. Упомянем только нарративную христологию Эдварда Шильбекса *Иисус: история живущего* (1974) и богословие таинств францисканца Леонарда Боффа *Таинства жизни* (1975). Введя категорию «повествования», политическое богословие осуществило насуточно необходимую коррекцию претензий аргументативного богословия на всеобщность.

6.3.3. Солидарность

Третья категория, благодаря которой политическое богословие становится практикой (это солидарность. Память и повествование становятся конкретной практикой преобразования общества только в солидарности.

²⁰⁹ J.B.Metz, *Erlösung und Emanzipation*, Pieper Verlag, München 1973, S. 23.

Метц квалифицирует структуру солидарности как «мистико-политическую». Она мистична, так как рождается из веры как памяти о событии Христа и ее нарративной передачи. И она политична, ибо это практическая деятельность в истории и обществе. Цель состоит в том, чтобы каждый человек стал «полностью человеческим и с достоинством предстоял Богу». Солидарность неизбежно имеет «кафолическое», то есть планетарное измерение, так как ведет к тому, чтобы все люди признали друг друга «личностями перед лицом Божиим».

Солидарность означает не только солидарность «вперед», ради будущих поколений, но и «назад», ради тех, кто был уже на земле, солидарность с умершими, с жертвами насилия, со всей историей человеческих страданий.

Тема человеческого страдания появилась в философии XX века у еврейского философа Вальтера Бенджамина, а затем была воспринята группой немецких философов, объединившихся вокруг так называемой «Франкфуртской школы». Это были интеллектуалы-евреи, особенно чувствительные к трагедии Освенцима. Но для этих мыслителей Освенцим был только символом всеобщего человеческого страдания. В знаменитом девятом тезисе философии истории под названием *Angelus Novus* В.Бенджамин видит «кучу развалин» там, где социал-демократическая идеология усматривает прогресс, марксизм — наступление светлого будущего, а гегелевская философия — триумф абсолютного духа²¹⁰. В сердце этой истории страданий открывается мессианский и богословский элемент, рассмотренный франкфуртским философом, евреем по происхождению, Максом Хоркхаймером в его книге *Тоска по совершенно Иному* (1971)²¹¹.

«Политическое богословие» обратило внимание на этот выход к трансцендентности, открывшийся в лоне философии марксистского толка, поставившей перед собой вопрос о смысле страдания не только для тех, кто придет (как известно, марксизм есть во многом «мирское пророчество о будущем»), но и для тех, кто умер, не добившись справедливости. Метц вновь задает этот остающийся без ответа вопрос и утверждает, что

²¹⁰ W.Benjamin, *Angelus Novus: neunte These der Geschichtsphilosophie*, Fischer, Frankfurt am Main 1933.

²¹¹ M. Horkheimer, *Die Sehnsuch nach dem ganz Anderem*, Fischer, Frankfurt a.M., 1971.

«его политическое богословие — это, несомненно, солидарность с грядущим, с будущими людьми, но также и с прошлым, с теми, кого смерть заставила замолчать и кого поглотило забвение могилы. Для него революция обращена не только вперед, но и назад, она совершается ради мертвых, ставших жертвой несправедливости и, как кажется, пострадавших напрасно. Его богословие смотрит на великую мировую сцену, на которой вершится история человеческого страдания, с точки зрения не победителей, но побежденных. Оно подобно трагической пьесе, которая вместо апологии иллюзорного прогресса ведет повествование о до сих пор не завершившейся антиистории страданий мира»²¹².

Поэтому Метц критикует «буржуазную религию» и противопоставляет ей «религию мессианскую». Буржуазная религия антропоцентрична: она стремится удовлетворить религиозные потребности индивида. Мессианская религия живет незаинтересованной и бескорыстной любовью. «Желание обладать преодолено желанием любить». В буржуазной религии нет истинного обращения к Богу, а мессианская религия (это религия выстраданного и неустанного «следования Христу»). Буржуазная религия — это религия, в которой христианские добродетели становятся частным делом индивида, а политика и экономика свободны от этики. Мессианская религия, напротив, это религия солидарности и мессианской практики любви.

²¹² J.B.Metz, *op.cit.*, S. 254.

7. «БОГОСЛОВИЕ ОСВОБОЖДЕНИЯ»

Латиноамериканский богослов Энрике Дуссель, воссоздавая историю латиноамериканского богословия освобождения, утверждал, что оно «коренится в старом пророческом богословии Латинской Америки колониального периода». Он имел здесь в виду неакадемическое богословие выдающихся миссионеров времен *Конкисты*. Началом является 1511 г., когда знаменитый миссионер Антонио де Монтесинос (умер в 1545 г.) разработал «пророческое богословие» в поддержку своих усилий в защиту эксплуатируемых колониальными армиями индейцев. Кроме этого мужественного подвижника, следует упомянуть других миссионеров-богословов: Бартоломе де лас Касас, Хосе де Акоста и Бернардино де Саагун. Это пророческое богословие вновь расцвело в «пророческо-критическом» богословии времен борьбы за эмансипацию индейцев в неокOLONиальную эпоху в начале XIX века и, наконец, в богословии освобождения шестидесятых годов XX века, времени начала II Ватиканского Собора.

7.1. Богословие, порожденное «другой стороной истории — историей угнетенных»

«Теология освобождения» в Латинской Америке прошла долгий подготовительный период (1962–1968). Этот период соответствует деятельности II Ватиканского Собора в Риме. Латиноамериканские епископы, вернувшись из Рима, собрались в колумбийском городе Меделлин и попытались применить первые соборные постановления конкретно к латиноамериканскому контексту.

За этим следует вторая фаза (1968–1975), когда были опубликованы первые программные тексты теологии освобождения. Третья фаза, начавшаяся в 1976 г., связана с разработками полной и структурированной теологии освобождения. Богословы пытаются заново, в новой перспективе, систематическим образом продумать основные богословские темы, в частности, христологию и еkkлeзиологию. В 1976 г. возникает «Экуме-

ническая Ассоциация богословов третьего мира» (ASETT-EATWOT). Латиноамериканская «теология освобождения» связана с борьбой за эмансипацию чернокожих американцев и феминистским движением в США, африканским и азиатским богословием освобождения. Она входит как составная часть в более широкий контекст богословия третьего мира.

Первый набросок теологии освобождения был сделан перуанским теологом Густаво Гутьерресом в книге *Теология освобождения* (1971)²¹³. Это было лишь одним из проявлений широкого богословского движения и рождения народной церкви на всем континенте. В том же году появляется книга Хуго Ассмана *Teologia desde la praxis de la liberacion* (Теология из практики освобождения), а в 1972 г. бразильский францисканский теолог Леонардо Бофф опубликовал работу *Jesu Cristo Libertador* (Иисус Христос Освободитель). Это были первые тексты, вызвавшие новое богословское течение.

«Теология освобождения» вдохновила создание важных документов латиноамериканского епископата: упомянем *Документ о справедливости и мире*. Но в свою очередь латиноамериканский епископат способствовал развитию правильной теологии освобождения.

Исследования богословов и пастырская деятельность развиваются не в отрыве друг от друга. Более того, «теология освобождения» была принята епископами как соответствующая конкретным потребностям Церкви на латиноамериканском континенте. «Можно сказать, что «теология освобождения» приобрела свой церковный статус на конференциях в Меделлине (В Меделлине происходят ежегодные совещания епископов Латинской Америки — Э.Р.). Можно также утверждать, что «теология освобождения» и пастырский и церковный дух Меделлина сплелись в единое богословие» (Э.Шильбекс). Знаменитая конференция в Меделлине 1976 г. (мы выделяем ее ввиду ее особой значимости) имела в своей повестке дня тему «Церковь в современном преобразовании Латинской Америки в свете II Ватиканского Собора». Она не ограничилась простым приложением документов Собора к ситуации в Латинской Америке, но

²¹³ Gustavo Gutierrez, *Hacia una teologia de la liberacion*, Centro de Documentacion MIEC-JECI, Montevideo 1971.

привела в движение «творческую рецепцию» Собора в отношении бедных (и следовательно, в отношении теологии освобождения» (Л. Бофф).

Третья конференция епископов была организована в городе Пуэбла в 1979 г. на тему: «Евангелизация в настоящем и будущем Латинской Америки». В завершение своей работы она «ясно подтвердила задачи, поставленные в Меделлине» (Х. Собрино). В ее *Итоговом документе* делается весьма обязывающее заявление: «Мы утверждаем необходимость обращения всей Церкви преимущественно в сторону бедных с целью добиться их полного освобождения». (Итоговый документ конференции в Пуэбле, п. 1134). Прилагательное *полное*, часто сопровождающее слово *освобождение* в процитированном документе, «стремится подчеркнуть, что нельзя забывать ни о личностном аспекте освобождения (освобождение от личного греха), ни о его историческом аспекте (освобождение от нынешней экономической, социальной и политической ситуации), который связан с несправедливыми и греховными экономическими и социальными структурами. Конференция в Пуэбле уделило наибольшее внимание именно этому второму аспекту» (Л. А. Галло).

Но откуда возникла «теология освобождения»? «Конечно, не из головы теологов; но из желания справедливости для угнетенных народов Латинской Америки. «Она родилась, — утверждает францисканец Бофф, (из возмущения нищетой бедных нашего континента». Гутьеррес пишет, что «это теология, пережитая и написанная изнанкой истории, с точки зрения бедных». Ассман так оправдывает ее существование: «если историческая ситуация двух третей человечества, с 30 миллионами умирающих ежегодно от голода и недоедания, не станет сегодня исходным пунктом всякого христианского богословия также и в богатых странах, оно не сможет конкретизировать свои фундаментальные темы. Поэтому необходимо спасти богословие от его цинизма»²¹⁴.

Следует пояснить, чем является «теология освобождения» как собственно богословие. Это не только желание справедливости и негодование угнетенных. Чтобы ее лучше понять, необхо-

²¹⁴ H. Assman, *Teologia desde la praxis de la liberacion*, Perspectivas Cep, Lima 1971.

димо вспомнить название книги Ассмана. Богословие — это всегда размышление о вере, исходящее от определенного пространственно-временного контекста. Латиноамериканский контекст определяется тем, что люди этого континента после столетий молчаливого терпения несправедливостей осознали эту ситуацию, почувствовали желание обрести справедливость и свободу и начали освободительную борьбу с целью изменить общество, в котором они живут. Гутьеррес так пишет об этом в своей книге *Историческая сила бедных* (1979): «В этом контексте богословие — это критическое размышление, исходящее из (*desde*) исторической практики и посвященное (*sobre*) ей в свете слова Господня, услышанного и пережитого в вере».

В технических терминах богословие — это «второй акт», предполагающий некий «первый акт»: вера — первый акт, критерий богословия, а богословие — размышление о вере, второй акт, совершаемый, исходя из конкретного исторического контекста. Вопрос можно сформулировать так: «Что заставляет сегодня в Латинской Америке развивать теологию освобождения, с одной стороны, слушая голос веры, а с другой, в осознании жажды справедливости латиноамериканских народов?». «Теология освобождения», как и всякая другая, это «теология веры в действии»: теология *desde* [из] и *sobre* [о], исходящая из практики и размышляющая о практике христианских общин, борющихся за свое освобождение. Это богословское размышление, сопровождающее путь освобождения всего народа, верующего во Христа, Господа и Освободителя угнетенных. Бофф дает такую краткую формулировку: «“Теология освобождения” означает христианское размышление о практике людей (людей вообще и христиан в частности) в свете практики Иисуса и потребностей веры»²¹⁵.

Теперь необходимо указать, в каком контексте родилась «теология освобождения». Ключевое слово *освобождение* является коррелятом понятия *зависимость*, связанного с социально-экономической зависимостью стран третьего мира от богатых стран первого мира. Слово *зависимость* обнажает реальные, но часто невидимые отношения, существующие между бедными и

²¹⁵ L.Boff, *Eine kreative Rezeption des II. Vatikanums aus der Sicht der Armen: Die Theologie der Befreiung* (1984), 640.

богатыми странами; ему противостоит магическое слово *развитие*. Долгое время считалось, что Латинская Америка находится в состоянии недоразвития, а следовательно, социально-экономического отставания по сравнению с развитыми странами. Поэтому предполагалось, что с помощью системы органической помощи со стороны развитых стран можно способствовать прогрессу бедных стран. В действительности, между бедными и богатыми странами существует структурный дисбаланс: неразвитость бедных стран есть результат развития богатых. А тогда следует скорее говорить о «зависимости» или, другими словами, о несправедливости в отношениях между ними, а значит о необходимости «освобождения от несправедливости».

Слово *развитие* вошло в шестидесятые годы в официальные документы Святейшего Престола «*Mater et Magistra* (1961), *Pacem in Terris* (1963), *Populorum Progressio* (1967) и в документ II Ватиканского Собора *Gaudium et Spes* (1965). В Латинской Америке, в свете реальной социально-экономической ситуации на континенте, новое слово *освобождение* вошло в документы Епископата как фундаментальная категория нового богословского проекта.

Богословская и политическая тема *освобождения* является коррелятом общественно-политического понятия *зависимость*. Подобно тому как идея *зависимости* связана с началом нового социально-экономического понимания Латинской Америки, богословско-политическая тема *освобождения* озаменовала собой осознание нового контекста и новой методологии христианского размышления о вере как освободительной практики в истории континента.

Декларация ООН от 1 мая 1974 г., подписанная странами третьего мира, высказалась в поддержку идей теологии освобождения. Она утверждала, что неразвитость бедных стран явилась результатом несправедливой организации мировой экономики, приведшей к *зависимости* их от развитых стран. Тем самым новый богословский проект нашел поддержку и в общественно-экономической сфере.

Здесь следует уточнить смысл понятия *освобождение*. Есть освобождение в социально-политическом аспекте, означающее освобождение угнетенных. Существует также освобождение в смысле антропологическом, как действие, освобождающее чело-

века от всего, что его угнетает. И есть освобождение от греха — последнего основания несправедливых и притесняющих человека общественных структур.

7.2. Богословие и практика

Богословие освобождения лишь постепенно осознавало свой эпистемологический статус. Л.БOFF ясно поясняет, в чем он состоит: «“Теология освобождения” стремится выразить понимание реальности, исходя из положения бедных и с целью их освобождения. Для этого она использует науки об обществе и человеке, развивает богословскую науку и организует пастырские акции, оказывающие помощь всем угнетенным»²¹⁶.

Кратко проанализируем четыре элемента, содержащиеся в этом определении и характеризующие теологию освобождения: *предварительный выбор* и три *средства* (под средствами мы понимаем комплекс мер, используемых богословием для достижения своих целей).

Предварительный выбор. «Теология освобождения» предполагает евангельский, этический и, наконец, политический выбор в пользу обездоленных народных масс: она делает этот выбор, рассматривая социальную действительность с их точки зрения, разрабатывает богословскую теорию, вдохновляясь делом защиты их интересов, и решает действовать ради их освобождения. Это *политический* выбор, ибо богослов живет в определенной общественной среде, бок о бок с угнетенными. Этот выбор носит *этический* характер, так как он связан с возмущением, вызванным существующим положением вещей. И это *евангельский* выбор, ибо он находит свою глубочайшую мотивацию в Евангелии (Мф 25, 35–46), согласно которому, помощь, оказанная нищим, является критерием спасения или гибели.

Этот предварительный выбор определяется тем «социальным местом», тем социальным контекстом, *где* богослов разрабатывает свою теологию, и это «*где*» влияет на эпистемологию, на то, *как* он эту теологию развивает. Слово *влияет* указывает, что с одной стороны, существуют тесные связи между теорией и практикой, но, в тоже время, между ними нет необходимой,

²¹⁶ L.Boff, *Da libertação. O sentido teológico socio-historicas* (1979).

непосредственной причинной связи, поскольку логика практической деятельности не совпадает с логикой науки. Влияние социального контекста на эпистемологию означает необязательную, косвенную связь в том смысле, что социальное делает лишь возможным соответствующую богословскую трактовку. «Что делать» становится предметом «что думать». В силу подобного предварительного выбора «теология освобождения» — это теология *desde* или *sobre*, вследствие практики и о ней, теология, понимаемая в строгом смысле как второй акт.

7.2.1. Социальный анализ как инструмент

«Теология освобождения» пользуется определенным средством, инструментом для осуществления своей деятельности. Это анализ общества, социальная аналитика. Для анализа и понимания реальности богословие всегда использовало какую-нибудь философию (например, Августин — неоплатонизм, Фома Аквинский — аристотелизм). В отличие от этого, «теология освобождения», исходящая из практики и имеющая своей целью практику, пользуется общественными науками, предпочитая социальный анализ. «Связь теологии освобождения с практикой (для преобразования несправедливого общества в более справедливое) осуществляется посредством анализа социальной среды. Богословский гуманизм (традиционно связываемый с классической философией) не может больше занимать все пространство. Христиане Латинской Америки хотят понять причины конфликтов в обществе, в котором они живут, и ищут средства реализации общественного переустройства ради справедливого и спокойного мира. Для этого им необходим социальный анализ. Они в первую очередь верующие: связывая свою веру с особым анализом общества, они делают свою практику действенной».

7.2.2. Использование герменевтики

«Теология освобождения», поскольку это богословие, занимается истолкованием Священного Писания и источников христианского Предания. Но делает это не абстрактно, а в контексте конкретной политической ситуации в Латинской Америке и в связи с социальным анализом. Благодаря богословской герме-

невтике, истолкование общественной реальности превращается в богословскую интерпретацию самой этой реальности.

«Цель использования герменевтики такова: посредством собственно богословского понятия *спасения* преобразовать социологическое понятие *освобождение* таким образом, чтобы получить богословское высказывание такого рода: свобода есть спасение»²¹⁷.

Необходимо подчеркнуть, что «теология освобождения» как богословская герменевтика социальной действительности Латинской Америки верно применяет герменевтический круг: она исходит из вызывающей вопросы конкретной ситуации и с этими вопросами обращается к христианскому Откровению.

«“Теология освобождения” правильно использует герменевтический круг: она контекстуальна, поскольку движима драматической ситуацией бедных слоев населения на континенте и предлагает адекватную для этого континента освободительную пастырскую деятельность»²¹⁸. Она не претендует на то, чтобы быть универсальным богословием (часто слишком абстрактным), верным всегда и везде. Просто она контекстуальна, рождена в Латинской Америке и для нее.

7.2.3. Опосредование пастырской практикой

«Теология освобождения» стремится к своему практическому осуществлению и требует опосредования пастырской практикой, соответствующего социальному анализу и богословскому истолкованию латиноамериканской действительности.

Поэтому «теология освобождения» была выработана, исходя из основного выбора защиты интересов неимущих классов, и благодаря переплетению этих трех опосредований. Эти опосредования могут быть представлены благодаря трехчастной схеме: анализ фактов, богословское размышление, указание для пастырской практики. Именно эти элементы присутствуют в официальных документах латиноамериканского епископата.

В сущности, новизна теологии освобождения состоит в принятии в сферу богословского дискурса социально-аналитическо-

²¹⁷ L. Boff, *Teologia e Pratica. Teologia do Politico e suas mediacoes*, Curitiba do Brasil, 1978, p. 53.

²¹⁸ L. Boff, *op.cit.*, p. 68.

го опосредования. С нею, по-видимому, впервые общественные науки вошли в область богословского рассмотрения. Так же как гуманитарные науки уже стали частью самого богословского рассуждения, например, в нравственном богословии и богословии духовной жизни.

7.3. «Теология освобождения» и европейское богословие

«Теология освобождения» с самого начала стремилась установить контакты с теологиями, рождавшимися в третьем мире в Африке, Азии и Океании. Их представители встретились первый раз в Детройте (США) в 1975 г., а затем, на следующий год в Дар-эс-Саламе (Танзания). Начиная с этой встречи, «теология освобождения» стала рассматриваться как «богословское проявление, общее для всего третьего мира». Специфика этой теологии в том, что она «мыслится и пишется богословами, близкими тем, кто угнетен и борется за освобождение на своих континентах. «Теология освобождения» понимает себя как обращение к совести всех христиан, как пророческое свидетельство, адресованное всеобщей Церкви, как вклад Латинской Америки во всеобщее богословие. Она не выступает только как сугубо латиноамериканское богословие, как если бы только европейское богословие оставалось и должно было продолжать оставаться богословием всей Церкви»²¹⁹.

Густаво Гутьеррес, основоположник теологии освобождения, так поясняет структурное различие между богословием Европы и богословским проектом, созданным в Латинской Америке: «Как представляется, значительная часть современного богословия родилась как ответ на вызов неверующих. Неверующий ставит под вопрос наш религиозный мир, требуя, чтобы он очистился от недостоверной мифологии и обновил формы своего богословского и языкового выражения, став достоверным для современного секуляризованного человека. Бонхёффер принял этот вызов и задал главный вопрос, лежащий в основе многих современных богословских учений: как провозглашать Бога в мире, ставшем взрослым? Но на таком континенте как

²¹⁹ S.Torres-J.Eagleson (ed.), *Theology in the Americas*, Orbis, New York 1976, p. 265.

Латинская Америка вызов исходит не столько от неверующих, сколько от нелюдей, от тех, кто не признан в своем человеческом достоинстве существующим общественным строем: бедных, эксплуатируемых, лишенных своего права на подлинно человеческое существование законами несправедливой общественно-экономической системы. Латиноамериканский бедняк подвергается сомнению не столько наш религиозный, сколько социально-экономический, политический и культурный мир. Поэтому он побуждает совершить глубокие преобразования общества несправедливости. Следовательно, вопрос не в том «как говорить о Боге во взрослом мире?», но «как провозглашать Его как Отца в нечеловеческом мире и что значит, когда бедняку, чье человеческое достоинство попрано, говорят, что он сын Божий?»²²⁰.

Выясним дальнейшие различия, существующие между европейским и латиноамериканским богословием.

Как мы уже говорили, в 1965–68 гг. в Европе немецким богословом Й.Метцем разрабатывалась программа «политического богословия». Она имела с теологией освобождения то общее, что в том и другом случае богословие выходило на публичную сцену и брало на себя ответственность говорить о политическом значении Евангелия и христианства в истории. Этим сходство заканчивалось. Несомненно, «теология освобождения» не была, как это иногда ошибочно утверждалось, «латиноамериканским вариантом политического богословия». Они родились в совершенно различных культурных контекстах.

Гутьеррес с редкой ясностью показывает различие между этими богословскими учениями в известной книге *Историческая сила бедных*²²¹ (1979). В этом произведении перуанский богослов сопоставляет «теологию освобождения» и европейскую «прогрессистскую теологию», наиболее развитым выражением которой стало «политическое богословие». Он считает, что оба учения существенно отличаются, ибо принадлежат различным социально-культурным контекстам и отвечают на различные вызовы современного мира. Если «прогрессистская» теоло-

²²⁰ G.Gutierrez, *Prassi di liberazione, teologia e annuncio*, in *Concilium* 6–1974, ed. it., p. 87–88.

²²¹ G.Gutierrez, *Praxis of Liberation and Christian Faith*, St.Antony, Texas 1979.

гия дает ответ вызову критического разума и свободы индивида в контексте буржуазного общества, то «теология освобождения» является реакцией на вызов бедных, «людей вне истории», становящихся субъектом исторического процесса освобождения народов Латинской Америки. Данный процесс ставит под вопрос социальный, экономический и политический порядок, который притесняет и выталкивает этих людей на край жизни, и идеологию, стремящуюся оправдать эту реальность»²²². Гутьеррес упрекает так называемую «прогрессистскую» теологию в том, что она, занимаясь проблемами, поставленными эпохой Нового времени, не подвергает критике те конкретные исторические основания, на которых зиждется современный мир.

Говоря о Бонхёффере, «богослове-прогрессисте» и защитнике современного мира, ставшего «взрослым», Гутьеррес пишет: «Хотя Бонхёффер уделял много внимания обличению нацизма, нанесшего удар в спину либерального общества, он был менее восприимчив к миру несправедливости, на который конкретно опиралось это общество»²²³.

Различие обеих теологий связано с политическим разрывом: «Эксплуатируемые слои общества, униженные расы, вытесняемые из жизни и культуры, являются историческим субъектом нового разума веры»²²⁴.

7.4. Христология и экклезиология Латинской Америки

7.4.1. Латиноамериканская христология: Иисус Освободитель

Францисканец Леонардо Бофф осуществил первый христологический синтез в своей книге *Иисус Христос Освободитель*²²⁵. В ней он подчеркивает примат человека над Церковью, которая имеет смысл для человека, поскольку обеспечивает ему человеческое достоинство и сохраняет его в его свободе и автономии. Он стремится также утверждать примат утопии над реальностью истории, так как в истории уже сегодня действует

²²² G.Gutierrez, op.cit., p. 278

²²³ G.Gutierrez, op.cit., p. 345.

²²⁴ G.Gutierrez, op.cit., p. 365.

²²⁵ L.Boff, *Gesù Cristo Liberatore*, Cittadella Ed. Assisi, 1973.

Царство Божие и рождается новый человек. Л.Бофф полагает, что необходимо читать христианскую весть критически, различая в ней освободительную силу Евангелия. Следует также лучше выявлять социальное измерение на фоне традиционно личностного и, наконец, акцентировать большее внимание на *орто-практике*, чем на *орто-доксии*, поскольку христианство является освободительным действием и «показывает свое значение, действуя на практике» (Ж.Собрино).

Бофф так объясняет христологический титул «Иисус Христос Освободитель»: «Иисус Христос является Освободителем в том смысле, что Он освобождает грешника от вины и угнетенного от угнетения. Иисус провозглашает в Своей проповеди Царство Божие, новый мир Божией справедливости, преобразование реальности, утопию полной свободы для всех. Его чудесные деяния, его освободительная деятельность ради человека суть осуществление Его Царства, а Его насильственная смерть вызвана противодействием Его освободительной деятельности и является одновременно ценой, заплаченной Им за освобождение человека. Воскресение Иисуса Христа есть чаемое окончательное освобождение человека от сил зла. Через него утопия Царства входит в историю и устанавливается в ней навсегда. Следование Иисусу Христу находит свою историческую конкретизацию в освободительной деятельности христиан: «следовать Иисусу Христу — значит продолжать Его дело, осуществлять окончательное освобождение всех» (Л.Бофф).

Богословские тезисы, которые Бофф здесь приводит без какой-либо системы, еще не определены окончательно: они представляют собой набросок, а не завершенную теологию. Сам Бофф признавал это и позднее прояснил свою позицию.

На замечание, что он недостаточно различает Царство Божие как дар и как свободную задачу человека, Бофф ответил так: «Царство, хотя оно по своему источнику не от мира сего (оно имеет его в Боге), находится среди нас, проявляя себя в процессе освобождения»²²⁵. Отвечая на вопрос о том, как сочетается полное освобождение (спасение в богословском смысле) с частичным освобождением (в экономическом, политическом и

²²⁵ L.Boff, *Da libertacao. O sentido teologico das libertacao socio-historicas*, Buenos Aires 1979, p. 56.

социальном отношении), Бофф указывает три вида отношений: 1. *Халкедонская модель*. Так же, как в единой личности Христа соединены человеческая и божественная природы, так же и эсхатологическое спасение включает в себя историческое освобождение. Иисус есть Спаситель и Освободитель. Эсхатологическое освобождение происходит посредством исторического. 2. *Модель таинств*. Подобно тому, как в таинствах благодать опосредована реальностью этого мира, историческое освобождение является земным опосредованием спасения, хотя спасение осуществляется не только в историческом плане. 3. *Агапическая модель*. Согласно христианскому пониманию любви, любовь к ближнему и любовь к Богу совпадают, а поэтому в любви к ближнему мы встречаем Бога, равно как в историческом освобождении мы встречаем спасение. Нам кажется, что эти ответы Боффа на критику вполне убедительны.

Более полная христология в сфере теологии освобождения была разработана испано-сальвадорским богословом Жаном Собрино в его книге *Cristologia desde America latina. Esbozo a partir del seguimiento del Jesus historico*. Mexico 1976 («Христология по-латиноамерикански. Набросок на основе следования историческому Иисусу»). Собрино определяет свою христологию как церковную, историческую и тринитарную.

Это церковная христология в том смысле, что по аналогии с христологией Нового Завета, где Христос понимается, исходя из жизни и практики первых христианских общин, она стремится отражать жизнь и практику Латинской Америки и вместе с тем придавать им богословский смысл. Это христологическое размышление как «второй акт», ибо предполагает точный церковный и социальный контекст: опыт встречи бедных со Христом и практику освобождения. Это церковная христология, так как развита в Церкви бедных: она хочет выразить эту Церковь и сопровождать ее движение богословским размышлением. Это не вся христология, но она осознает, что выражает некую ограниченную, но творческую герменевтическую точку зрения и обогащает более универсальную, а потому более абстрактную классическую христологию.

Но изначальное герменевтическое место этой теологии (как и всякой теологии) («следование Иисусу из Назарета, ибо следование есть последнее герменевтическое место всякой христианской эпистемологии»).

Христология отца Собрино — это также историческая христология. Она рассматривает Новый Завет как историю (и только во вторую очередь как доктрину), а исторического Иисуса — как путь ко Христу веры: она исследует конкретную историю Иисуса из Назарета и, в частности, интересуется Его деяниями. «Христология освобождения» входит в контекст современных исследований исторического Иисуса, но имеет свою собственную модальность. Она ищет исторического Иисуса в том смысле, что ее интересует «история Иисуса, рассказанная народу, чтобы он имел образец для жизни и освободительной практики» (Собрино).

Она верит в Воскресшего Иисуса и считает, что Воскресение Христа — это событие, предвосхищающее в настоящем будущую судьбу каждого человека. Оно, несомненно, основополагающее событие христианства. Но из-за социального контекста «христология освобождения» делает акцент на практике Иисуса как выражении Его задачи осуществить Царство. Самое историчное в историческом Иисусе — это Его направленная на преобразование горестной действительности угнетенного народа практическая деятельность в смысле прихода Царства в этот мир. Его практика призывает нас следовать Его освободительной деятельности: говоря языком Самого Иисуса, мы призваны следовать Ему, чтобы исполнить миссию, которую Он нам доверил.

Поиск исторического Иисуса не имеет никакого отношения к намерению, имевшемуся у либеральной теологии, написать «житие Иисуса». Во-первых, «теология освобождения» сознает, что повествование Нового Завета — верующее повествование и потому невозможно написать биографию Иисуса из Назарета, а во-вторых, из-за своего сильного акцента на церковности, она не знает либерального противопоставления исторического Иисуса и Христа церковных догматов. Она не ищет «истинную историю Иисуса», чтобы критиковать Церковь: она находится в поисках «истории Иисуса» во всем ее историческом объеме для «полного понимания христологического догмата» («бедный и подавленный многовековыми страданиями народ Латинской Америки ничего не может сказать о более полном понимании христологического догмата») и для того, чтобы вывести из нее богословскую мотивацию для своей освободительной практики.

Христология «богословия освобождения» также тринитарна. «Отец учреждает Царство, Сын его провозглашает и осуществляет, Святой Дух поддерживает христианина в его следовании делу Иисуса» (Собрино).

Иисус из Назарета провозглашает Царство Отца и Своей освобождающей деятельностью уже осуществляет его, делает его реально присутствующим и зримым. И Он совершает все в тесной связи с Отцом как основателем Царства. «На земле Иисус из Назарета был всегда в пути ради того, чтобы дать свободу угнетенным и установить справедливость между людьми. Он идет вместе со всеми страдающими Латинской Америки (и истории) к Отцу, Который хочет для всех людей свободы и справедливости. В этом состоит христианская идея Царства» (Собрино).

Но есть и другая богословская и вместе с тем очень человеческая категория, способная дать понять, Кто есть Отец — это жизнь, полнота жизни. «Бог Царства есть Бог жизни: Отец Иисуса — это Живой Бог, Который дарует жизнь, в отличие от идолов, дающих смерть».

В Латинской Америке важна проблема отделения истинного Бога от ложных божеств, веры в истинного Бога, Бога христиан, от идолопоклонства. Если европейское богословие сталкивается с проблемой атеизма, то латиноамериканская «теология освобождения» борется с злоупотреблениями, манипуляциями именем Божиим, идолатрией. «Бог христиан гарантирует свободу и справедливость, а идол требует подчиниться несправедливости и рабству и терпеливо переносить их» (Собрино).

«Следование Иисусу — парадигма христианской жизни под водительством Духа Святого. Следование (это не только нравственный идеал, оно имеет и духовно-мессианский смысл: Иисус — Мессия Израиля и латиноамериканского народа, и Дух Святой призывает и поддерживает в этом следовании» (Ж.Собрино). Царство остается последним ориентиром: христианин обращен к Иисусу, провозглашающему и осуществляющему Царство. Следовать Иисусу — значит «созидать Царство». Практика освобождения, ортопрактика освобождения конкретизирует ортодоксию. «Все христианское существование может быть определено как следование Христу, поскольку оно не только включает в себя культ и правоверие, но соединяет и осуществляет их в практике освобождения» (Собрино).

Выявляя специфику «теологии освобождения», Собрино различает два момента в развитии идеологии Просвещения: потребность критического разума (Кант) и необходимость преобразования общества (Маркс). Европейское богословие связано со стремлением правильного использования разума, а «теология освобождения» более восприимчива к практике преобразования общества. «Теология освобождения» стремится продемонстрировать истину христианства, с точки зрения его способности преобразовать мир греха в Царство Божие» (Собрино).

Отец Собрино предостерегает от злоупотребления христианской верой: он говорит, что богослову необходимо иметь так называемое «эпистемологическое подозрение». Оно позволяет разоблачать идеологическое использование христологии теми, кому принадлежит власть в Латинской Америке. Конечно, Иисус Христос (это Тот, Кто пришел в мир примирить общественные классы, но Его дело следует понимать не абстрактно, а исторически: в социально-историческом контексте Латинской Америки путь примирения проходит через обличение несправедливостей угнетателей и освобождение угнетенных. Поэтому неприемлема христология, оправдывающая господство правящих классов над неимущими и призывающая последних к покорности.

«Необходимо остерегаться «абстрактного» и «частичного» Христа, которым осознанно или неосознанно пользуются власть имущие, чтобы сохранить существующую ситуацию на нашем континенте. Образ Христа-Освободителя много больше образа Христа (Царя Небесного догматического благочестия и побежденного и страдающего Христа народной веры»²²⁷.

7.4.2. Латиноамериканская экклезиология

«Новая» латиноамериканская экклезиология также является богословской интерпретацией освободительной пастырской практики в среде угнетенного народа. Чилийский богослов Рональдо Муньос в своих экклезиологических работах говорит о «рождении в Латинской Америке нового церковного сознания»²²⁸.

²²⁷ J.Sobrinho, *Cristologia desde America Latina*, Introd., p. 43.

²²⁸ R.Muñoz, *Nueva conciencia de la Iglesia en America Latina*, Santiago de Chile.

На II Вселенском Ватиканском Соборе участвовал 601 латиноамериканский епископ, что составляло 22% от всех участников Собора. Но их присутствие было мало значительно, тем более, что о латиноамериканской Церкви на Соборе можно было говорить как о «Церкви молчания». Только на II Конференции латиноамериканского епископата в Меделлине в 1968 г., названной потом «малым латиноамериканским Собором», через 3 года после II Ватиканского Собора, родилось это новое церковное сознание.

Согласно богослову Пабло Ришару, конференция в Меделлине явилась «творческим истолкованием» II Ватиканского Собора, ответившим на драматическую реальность Латинской Америки. Это «не было буквальным применением учения II Ватиканского Собора, но вдохновленным Духом Святым деликатным, насущным и необходимым его истолкованием, направленным на решение драматической ситуации нищеты на континенте».

Л.Бофф говорит о «творческой рецепции» Собора со стороны латиноамериканской Церкви. II Ватиканский Собор стал завершением длительного процесса, в котором вера пыталась дать ответ на вызов современной эпохи. В соборной Конституции *Gaudium et Spes* Католическая Церковь отказалась от своей враждебности по отношению к современной культуре (достойным сожаления проявлением этого негативного отношения был *Syllabus* Папы Пия IX), «с симпатией и пониманием смотря на положительные явления, одушевляющие современность» (А.де Любак). Для Латинской Америки II Ватиканский Собор был скорее отправной точкой нового сознания себя Церковью» (П.Ришар).

«Латиноамериканская Церковь осуществила творческую рецепцию Собора в свете латиноамериканской действительности, с точки зрения неимущих слоев общества: ее главным критерием является солидарность с бедными, и Церковь, живущая этой солидарностью, становится Церковью бедных, а богословие, сопровождающее свою мысль этот путь — это «теология освобождения». Экклезиология освобождения ставит перед Церковью проблему выбора и миссии в мире, отмеченном нищетой и несправедливостью»²²⁹.

²²⁹ R. Muñoz, op.cit., p. 56.

В Латинской Америке богословие говорит не о секуляризованном и зрелом мире (как, например, у Бонхёффера) и не о мире, стремящемся к прогрессу (как в теологии прогресса), но о мире бедности и несправедливости. Тем самым Церковь побуждается придать спасению историческую конкретность: Церковь — «знак и орудие» (частое выражение в соборных документах) не только спасения человека от греха (внутреннее, духовное спасение), но и от угнетения его несправедливой общественно-экономической системой (внешнее, политическое спасение).

Таким образом, Церковь (это «таинство полного освобождения». «И лишено смысла обращенное к теологии освобождения обвинение, что она якобы предлагает только внешнее, политическое спасение. Даже самый последовательный марксизм не сводит спасение человека к одному этому измерению. «Теология освобождения» утверждает, что история спасения не может быть таковой, не включая в себя социально-политическое измерение, которое хотя и не исчерпывает ее полностью, но является ее существенной составной частью»²³⁰.

Церковь это «таинство спасения в истории». Необходимо пояснить это понятие. Иезуит отец И.Эллакурия (принявший мученическую смерть в период военно-фашистской диктатуры в Сальвадоре в 1979 г.) утверждал: «В Латинской Америке Церковь — это таинство спасения в истории: своей деятельностью по освобождению угнетенного народа она провозглашает и осуществляет Царство Божие внутри истории и в латиноамериканском контексте. Освобождение — это способ, благодаря которому спасение принимает конкретную историческую форму»²³¹.

«Теология освобождения» восприняла и переосмыслила часто встречающееся в соборных документах понятие «народ Божий». В Европе это выражение понималось в смысле необходимости деклерикализации Церкви. Ганс Кюнг утверждал: «Мы все — это Церковь». «Теология освобождения», напротив, спрашивает о том, как в свете вопроса «кто является народом на нашем континенте?» можно наполнить социальным содержанием понятие «народ Божий».

²³⁰ I.Ellacuria, *Conversion de la Iglesia al Reino de Dios para enunciarlo y realizarlo en la historia*, El Salvador 1975, p. 34.

²³¹ I.Ellacuria, *op.cit.*, p. 89.

Отвечает перуанский богослов Г.Гутьеррес: «Церковь, если она хочет быть верной Богу Иисуса Христа, должна осознать себя, став на позицию неимущих нашего континента и всего мира, угнетенных народов, вытесняемых из жизни культур. Она должна защищать дело бедных, ибо их есть Царство Небесное. Церковь рождается, рождается вновь, если умирает под грузом несправедливостей рядом со всеми страдающими на земле. Она следует своему Господу, если, как учит Священное Писание и, в частности, пророки и Евангелие, отождествляет себя с несчастными всей человеческой истории. Отсюда исходит возрождение народной Церкви в Латинской Америке»²³².

Становится понятно выражение «Церковь как народ Божий»: Церковь поймет себя с позиции (*desde*) бедных. «Дух Иисуса в бедных и в них Церковь по-новому осознает себя. Церковь — это не только Церковь для бедных: в бедных она находит основу самосознания, нового устройства, организации себя, нового понимания своей миссии. Это означает, что бедные являются подлинным *богословским местом* понимания истин веры и христианской практики, а потому устройства Церкви.

Необходимо пояснить последнее выражение. Здесь *богословское место* следует понимать не в классическом смысле как «источник», из которого можно почерпнуть истины веры, но динамически, как «место», в котором особым образом проявляется присутствие Бога Иисуса Христа, «Бога бедных всей человеческой истории», вначале скрытое и разочаровывающее, затем провозглашающее Царство справедливости и обличающее несправедливость, и, наконец, апокалиптическое, требующее конца несправедливостей и готовящее наступление нового мира.

Экклезиология освобождения говорит о «народной Церкви», «Церкви, рожденной народом». Опять-таки следует правильно понимать это выражение. Народ не является порождающим принципом Церкви: «Церковь рождается *desde el pueblo por el Espíritu*». То есть она создается из народа силой Духа Святого. Бог во Христе хочет и основывает Церковь, но ее обновление и формирование ее нового облика осуществляется в особом историческом контексте Латинской Америки, в ее народной среде.

Выражение «народная Церковь» подчеркивает идущий в Латинской Америке процесс обновления Церкви, стремящейся

²³² Н. Assman, *op.cit.*, p.675.

быть вместе с нищим народом и потому делающей себя более бедной, братской, пророческой, более устремленной провозглашать грядущее Царство бедных. «Церковь рождается из народа», поскольку становится «Церковью бедных».

Заключительный документ конференции в Пуэбле, опубликованный латиноамериканскими епископами, хорошо объясняет значение выражения «народная Церковь»: «Церковь всегда рождается по инициативе «сверху», Духом, вызывающим ее к жизни, и Господом, созывающим ее. Но верно и то, что Церковь в Латинской Америке стремится воплотиться в бедном и угнетенном народе и рождается также из ответа веры, даваемого бедными Господу, их освободителю. «Народная Церковь» не выступает как альтернатива «официальной» и «институциональной» Церкви. Иначе это вызвало бы разделение в лоне Церкви и неприемлемое отрицание иерархической функции» (§263).

Слово «народная» имеет здесь не богословское, но социальное значение, как в хорошо известных в истории Церкви сочетаниях: «национальная Церковь» или «народное католичество». «Народная Церковь» — это часть единой институциональной Церкви и единого народа Божия, которая в Латинской Америке сделала свой выбор в пользу бедных слоев населения (выражение, часто используемое в официальных документах Католической Церкви) и осуществляет освобождающую евангелизацию.

Реалии Латинской Америки (участие верующих в борьбе за освобождение, принятие стороны неимущих классов общества, обновление общин, исходя из потребностей бедных слоев) вызывают перестройку Церкви: отсюда возникли базовые церковные общины на всем континенте (Comunidades Eclesiais de base). Их отличают следующие характерные черты: они возникают на народной основе, рождаются Словом Божиим, осуществляют новый способ бытия Церковью (это братские общины), являются знаком и инструментом освобождения, прославляют веру и жизнь.

Церковь прекращает свою традиционную связь с богатыми классами и «отдает предпочтение бедным». Вместо того, чтобы сохранять и оправдывать социально-экономическую систему угнетения, она становится на позицию освобождения бедных. Она не хочет оставаться колониальной Церковью *для бедных*,

но стремится *быть с бедными* и стать *их* Церковью. Она хочет быть не только иерархической, но и пневматологической Церковью, ибо каждый христианин является носителем своей харизмы. Л. Бофф утверждает: «Харизма не исключает иерархический элемент, но включает его. Она больше институционального элемента. Это духовная сила, создающая учреждения и поддерживающая в них жизнь».

7.4.3. Дискуссия о теологии освобождения

В 1977 г. международная богословская комиссия, учрежденная Ватиканом и составленная из блестящих богословов (упомянем среди них только немца Карла Лемана и швейцарца Ханса Урса фон Бальтазара), после длительного изучения теологии освобождения опубликовала *Заключительную декларацию* и *Досье* богословских трудов по некоторым специальным темам. Эта *Декларация* стала известна под названием «Человеческий прогресс и христианское спасение», вводящим данную тему в более широкий социальный контекст.

Карл Леман пишет в *Досье*: «Этот пророческий крик латиноамериканского христианства, вызванный ужасной бедностью и бесконечными страданиями в его социальной среде, составляет подлинное ядро «теологии освобождения»». Фон Бальтазар, со своей стороны, утверждает, что «“Теология освобождения” занимает особое место в широком контексте современного богословия Царства Божия: она требует от Церкви конкретной деятельности ради справедливости не только в Латинской Америке, но и во всем мире».

Заключительная декларация проясняет верное соотношение между спасением, представляющим собой дар Божий, и человеческим прогрессом, являющимся делом самого человека. Прогресс человека есть «конститутивный элемент христианского провозвестия», это «его составная часть», однако они не совпадают, они соединены и одновременно разъединены. Перед лицом некоторых тенденций современного богословия необходимо, как говорит *Декларация*, акцентировать различие между христианским спасением и человеческим прогрессом.

Декларация признает, наконец, «разнообразие и гибкость феномена «теологии освобождения»: в различных социальных контекстах она может иметь различное значение. Прежде чем

судить, необходимо глубоко изучить вопрос. Эта связь и различие между христианским спасением и человеческим прогрессом должна стать предметом исследований и нового анализа. Это, несомненно, должно стать одной из главных задач современного богословия, если Церковь не хочет обмануть ожидания современного мира». Суждение общее и осторожно позитивное.

Наставление по некоторым аспектам «теологии освобождения» (Libertatis nuntius), опубликованное Конгрегацией по вопросам вероучения 6 августа 1983 г., упрекает теологию освобождения в некритичном использовании марксистского анализа в рамках богословского дискурса. С другой стороны, оно признает позитивным стремление народов к освобождению: «это один из главных знаков времени, которые Церковь должна изучать в свете Евангелия» (I,1) и «теология освобождения хочет выразить это законное стремление к справедливости» (III,3). *Наставление* осознает всю сложность явления теологии освобождения, или точнее, *теологий* освобождения, что делает суждение по этому вопросу еще труднее (VI,8). «Во всяком случае, Церковь, вдохновляемая Евангелием сострадания и любви к человеку, слышит вопль о справедливости и хочет ответить на него всеми своими силами. Поэтому зов «теологии освобождения» обязывает Церковь ко многому (XI,1-2)».

В этом суждении высказывается большое уважение к «теологии освобождения» и оно справедливо, за исключением увещания избегать компромисса с марксистским анализом общества. На это выдающийся богослов «теологии освобождения» Г.Гутеррес, ответил так: «При изучении социальной действительности используются, очевидно, общественные науки, но не то, что называется «марксистским методом».

Братья-богословы К.Бюфф и Л.Бюфф добавили, что «марксистский метод (не марксистская идеология!) использовался для анализа механизма угнетения, но он был полностью на службе у большего — веры и ее исторических потребностей. Тем самым речь идет об *Aufhebung* (снятии), принятии и критическом преодолении». Другими словами, «теология освобождения» критически принимает *некоторые* элементы марксистского анализа, но только те, которые могут быть восприняты христианским богословием.

Конгрегация по вопросам вероучения обнародовала 22 марта 1986 г. другой документ о «теологии освобождения», под названием *Христианская свобода и освобождение* (*Libertatis conscientiae*). Согласно ему, «Свобода побуждает к освобождению, а освобождение есть совокупность процессов, цель которых — добиться и обеспечить необходимые условия осуществления подлинной человеческой свободы». (п.31). Свобода приводит в движение процесс освобождения, который, в свою очередь, стремится к наиболее полному осуществлению свободы. Существует своего рода циклическая зависимость между свободой и освобождением.

Попытаемся пояснить это. Свобода, если она хочет стать конкретной, ведет к обсуждению условий (политических, социальных, экономических, культурных), которые делают возможным ее действительное осуществление. Свобода — это дар, который становится задачей. Дарованная свобода становится потребностью действительной, завоеванной свободы. В христианской перспективе свобода и освобождение имеют двойное измерение: сотериологическое (свобода как дар) и социально-этическое (свобода как задача, как акт человека) (п.23 и п.781).

Если *Наставление* дает полезные указания по укоренению дискурса об освобождении в христианском учении о свободе, то заслуга «теологии освобождения» состоит в том, что она переводит разговор с темы свободы на тему освобождения, то есть делает акцент на условиях действительного осуществления свободы.

8. ФЕМИНИСТСКАЯ ТЕОЛОГИЯ

В конце XIX века группа американских христианок, возглавляемая Элизабет Стэнтон, начала периодически собираться вместе для изучения всех мест Библии, где говорится о женщинах. Они хотели истолковать их в свете нового самосознания женщины, возникшего в эпоху так называемой «первой американской феминистской революции». Из этих встреч родилась *Women's Bible* («Женская Библия»), изданная двумя частями в 1895 и 1898 гг. и вызвавшая большой интерес среди американских протестантов. Осуществление этого обширного проекта по пересмотру и новому истолкованию Библии было первым признаком формирования нового сознания женщин не только в гражданском обществе, но и внутри самой Церкви.

Издание *Женской Библии* стало отправным пунктом длительного процесса экзегетических, богословских и социальных исследований, которые наряду с рождением «теологии освобождения» в 60-е и 70-годы XX века вызвали к жизни проект «женской теологии».

Говоря о католической среде, необходимо вспомнить *Международный Союз Жанны Д'Арк*, созданный в Великобритании в 1911 г. Он стал первым женским движением, требовавшим «обеспечить действительное равенство мужчин и женщин не только во всех слоях общества, но и в Церкви».

Женщины, объединенные в *Союз*, в качестве своеобразного пароля использовали формулу: «Молите Бога, Она услышит нас». Полемическое применение к Богу женского местоимения «Она» имело своей целью показать, что Бог не мужчина и не женщина, но выше половых различий. Женщины из этого движения хотели уменьшить преобладание мужчин, по крайней мере, в сфере языка.

Другим важным событием стало растущее в период 1956–65 гг. требование большинства протестантских Церквей допустить женщин к пастырскому служению (к нему не присоединились *Свободные Церкви Америки*, уже практиковавшие рукоположение женщин с далекого 1853 г.).

По случаю II Ватиканского Собора группа женщин, руководимая известным немецким богословом Гертрудой Хайнцельман, направила соборным отцам знаменитый манифест *Мы не будем больше молчать* (1965)²³³. В нем епископов просили признать равенство прав мужчин и женщин в Церкви и допустить женщин к священству. Наряду с этим течением (названным впоследствии «криптомаскулинизмом», так как оно стремилось к обретению женщиной традиционно мужских церковных функций, не осознав женской специфики и соответствующего этой специфике типично женского церковного служения), возникла более умеренная феминистская теология, также требовавшая переоценки роли женщины в Церкви, но без претензии на священство.

Вспомним о другом теологе — Мэри Дейли, авторе книги *Церковь и второй пол* (1968)²³⁴, представляющей собой католический ответ на книгу француженки Симоны де Бовуар *Второй пол* (1949). Последняя утверждала в конце своей книги (являющейся, во всяком случае, значительным историко-социальным исследованием подчиненного положения женщины в истории европейского Запада), что «христианская идеология внесла немалый вклад в порабощение женщины». М. Дейли произвела оценку исторической обоснованности этого тезиса и разработала адекватный христианский ответ на него. Она с большой компетентностью проанализировала всю библейскую и богословскую традицию, сделав вывод: «Евангелие представляет собой великое послание надежды для женщины наших дней, хотя его еще предстоит полностью раскрыть. Но, кажется, время женщины в Церкви уже наступило». Затем, М. Дейли предложила широкую программу реформ в свете результатов деятельности только что завершившегося Собора.

Ее голос не был услышан. «Христианство, особенно Католическая Церковь, отказалось от задачи изгнания беса антифеминистских предубеждений» (Дейли). В своей второй книге *Beyond God the Father* (1973) («По ту сторону Бога Отца») Дейли

²³³ G. Heinzelmann, *Wir schweigen nicht länger*, Interfeminas Verlag, Zurich 1965.

²³⁴ M. Daly, *The Church and the Second Sex*, Harper and Row, New York 1968.

расстается с христианством, так как, по ее мнению, его антифеминистская идеология непреодолима изнутри.

Но группа христианок-богословов из США и стран севера Западной Европы, а затем также из латинских стран и стран третьего мира в 1971–72 гг. разработала новую «феминистскую теологию».

8.1. От богословия женщины к феминистской теологии

Феминистская теология (это не «теология женщины»). В послевоенные годы в Западной Европе родились так называемые теологии «в родительном падеже» (среди наиболее известных приведем *теологию земных реальностей* (Тильс) и *теологию труда* (Шеню). В них родительный падеж дополнения (*genitivus objectivus*) указывает среду, сектор реальности, предмет, над которым размышляет теология. Это — частные теологии.

В контексте умножения теологий «в родительном падеже» на богословской сцене появляется и «теология женщины». Укажем только две получившие широкую известность книги: *Основы теологии женщины*²³⁵ и *К теологии женственности*²³⁶. Феминистское богословие критически отнеслось к «теологии женщины», считая ее односторонне андроцентричной, так как она была развита богословами-мужчинами (к тому же, клириками), на которых несомненное влияние оказала господствующая патриархальная культура.

Тем не менее, если пользоваться термином теологии «в родительном падеже», нужно сказать, что в сочетании «теология женщины» родительный падеж должен пониматься в смысле *genitivus subjectivus* («родительный подлежащего»), то есть это богословие, созданное женщинами. «Впервые женщины конкретно становятся субъектом своего опыта веры и богословской разработки.» И только вследствие этого феминистская теология является теологией в объективном смысле: христианс-

²³⁵ H. Rondet, *Éléments pour une théologie de la femme*, in *Nouvelle Revue théologique* ; 89 (1975), 915–940.

²³⁶ A. Henry, *Pour une théologie de la féminité*, in *Lumière et Vie*, 7 (1959), п. 43.

кие женщины размышляют над их человеческим и христианским опытом и дают ему «феминистское» богословское выражение. Феминистская теология вводит в герменевтический круг (круг, соединяющий женский опыт прошлого, зафиксированный в библейских текстах и традиции, с опытом нынешним) другую половину Церкви и человечества. В результате, опыт веры Церкви, ее догматическое и пастырское богословие оказывается значительно обогащенным.

«Феминистская теология (это теология женщин-христианок, осмелившихся начать движение к свободе. Она хочет не быть односторонней, но действительно реагировать на односторонний характер господствующего богословия и церковной практики, являясь вкладом в неполное измерение богословия и практики и имея своей целью подлинно целостное богословие (whole theology)»²³⁷.

Феминистская теология формируется и развивается в конфронтации с современным феминизмом. В истории феминизма, родившегося в первой половине XIX века во Франции, Великобритании, Соединенных Штатах Америки, а затем распространившегося на другие страны Запада, можно выделить два этапа. Первый — это движение за эмансипацию женщины: феминистские организации борются за равенство гражданских прав мужчин и женщин. На втором этапе феминизм принимает форму движения за освобождение женщины (неофеминизм), он хочет не ограничиваться только равенством, но стремится выйти за его пределы (beyond equality, согласно формулировке американского философа Маркузе).

Сознание женщины претерпевает глубокие изменения: она понимает, что ей определена роль и место (woman's place) в мире, который принадлежит мужчине (man's world). Она ставит под вопрос этот мужской мир, его антропоцентрические модели и патриархальные структуры.

«Неофеминизм» идет дальше эмансипации и обретения только равенства: он требует глубокого, радикального освобождения женщины, и это есть одновременно социально-психологический, социально-экономический и культурный процесс. «Неофеминизм» приносит женщине осознание ее особого женского

²³⁷ L.Russel, *Feminist Theology*, Harper and Row, New York, p. 58.

начала (как иного, равноценного мужскому, варианта человечества), он хочет понять социально-экономические факторы, определившие угнетение женщин и, наконец, восставая против односторонне мужского характера культуры, приобретает форму некоей контра-культуры»²³⁸.

Феминистская теология создана женщинами, христианками-феминистками: это означает, что как феминистки они разделяют со своими сестрами (в том числе и неверующими) новое сознание женщины и задачу эмансипации и освобождения женщины в современном обществе, а как христианки они вырабатывают на основе этого теологию освобождения женщины. Их теология контекстуальна: это богословское размышление, порожденное особым социальным контекстом, то есть тем великим мировым феминистским движением, которое началось в просвещенных буржуазных обществах в начале XX века и продолжает развиваться в настоящее время. Это теология, образованная из фрагментов (theologizing) и имеющая скорее нарративный, чем систематический характер.

Феминистская теология по своей структуре близка теологиям освобождения. Она понимает себя как *второй акт*, то есть как богословское размышление, которое предполагает конкретную задачу освобождения, эмансипации. В ней теория и практика тесно связаны. Американская женщина-богослов Летти Рассел определяет феминистскую теологию как «теологию освобождения в феминистской перспективе», а другая женщина-богослов, Элизабет Шлуссер Фьоренца, как «критическое богословие освобождения» в том смысле, что эта теология в первую очередь критикует неблагоприятно настроенную к женщине господствующую культуру, а затем размышляет о соответствующей практике освобождения.

Конечно, можно спросить, правильно ли со строго богословской точки зрения употреблять сочетание «феминистская теология». Но этот термин уже широко принят как в академической среде (существуют немало кафедр феминистской теологии в ряде американских и немецких университетов), так и в наиболее зрелых в богословском отношении церковных общинах.

²³⁸ H.Halkes, *Gott hat nur starke Sohne. Grundzüge einer feministische Theologie*. Gerd Mohn, Guttersohn 1980, S. 20.

Чтобы закончить с этими предварительными попытками дать определение феминистской теологии, мы можем сказать, что «это теология освобождения женщины, то есть идеология, разработанная и практикуемая участницами движения освобождения женщины, и как таковая она входит в широкое и разнообразное пространство теологий освобождения».²³⁹

8.2. Разновидности феминистской теологии

Известны различные варианты феминистской теологии: мы будем говорить, в частности, о двух ее разновидностях. Первая сознательно включает себя в библейско-христианскую традицию и ее церковные институты. Она стремится выполнять пророческую функцию в отношении общества вообще и Церкви, в частности. Она, несомненно, наиболее интересна и имеет важное значение для реального обновления Церкви. Это направление представляют христианки-богословы из Северной Америки — Летти Рассел, Розмари Рутер, Филис Трибл, Элизабет Шлуссер Фьоренца, Анна Карр и из Европы — Кари Элизабет Борресен, Катарина Халкес, Элизабет Мольтман-Вендель.

Упомянем также второй тип феминистской теологии, которая не признает себя как христианскую, но движется в постхристианском пространстве в поисках «новых» путей обретения трансцендентного опыта. Мэри Дейли пишет: «Я больше не получаю вдохновения от христианской Библии, от ее маскулистских идей и мифов. Моя задача состоит в освобождении Бога от злоупотреблений, связывающих Его с мужской герменевтикой, с историей господства мужчин в обществе и фатально маскулистских языка и грамматики»²⁴⁰. В этой книге Дейли сурово критикует один из центральных символов христианства — веру в Бога Отца. «Если Бог — мужчина, тогда мужчина божественнее женщины, он ближе к образу и подобию Божию, чем женщина. Это утверждение является богословским оправданием неравенства женщин и мужчин»²⁴¹. Дейли хорошо

²³⁹ L. Russel, *Feminist theology*, Harper and Row, New York 1968, p. 34.

²⁴⁰ M.Daly, *Beyond God the Father. Toward a Philosophy of Women's Liberation*, Beakon Press, Boston 1973, p.87.

²⁴¹ Op.cit., p. 154.

знает, что именование «Бог Отец» — символ, ибо Бог вне половых различий, и все же считает, что патриархальный и андроцентричный язык, говорящий о Боге как об Отце, приводит к непризнанию полноты человечества женщины по сравнению с мужчиной. Из-за этого языка в Церкви родились андроцентричная культура и патриархальные структуры власти. Она, однако, убеждена, что путь самотрансценденции женщины должен остаться открытым для последней Трансцендентности, то есть для Бога, не определяемого больше в традиционно маскулинистских терминах. М. Дейли выдвигает гипотезу, которая при нынешней тенденции возвращения к «отрицательному богословию», навешенного в первую очередь немецкими философами Хайдеггером и Ясперсом, представляет значительный интерес: называть Бога не существительным *Отец*, но глаголом *Быть*. «Почему Бог должен называться именем-существительным? Почему Его имя не может быть глаголом, самым активным и динамичным из всех? Бог — это Слово, призывающее к существованию всё и вся»²⁴². Называя Бога глаголом, Дейли хочет перейти от андроморфного языка (от греч. *aner*, «муж»), сложившегося на основе мужского опыта, к антропоморфному (от греч. *antropos*, «человек»), основанному на опыте существования целостного человеческого существа.

В статье *Мужество начать путь* (1977) Дейли говорит о своем отходе от христианства: «Я утверждаю, что есть противоречие между логикой радикального феминизма и логикой, присущей христианской системе символов»²⁴³.

На критику Дейли отвечает американский богослов Джон Кобб: «Во-первых, христианство и феминизм не противоречат друг другу. Христианство не реализовало еще все свои потенциальные возможности. И одна из них — это, несомненно, историческое значение женщины для глубокого обновления Церкви. Во-вторых, феминистское движение возникло в иудео-христианской среде. В этом его сила и гарантия собственной аутентичности. Думаю, что феминистское движение пророческого протеста находится в сердце христианской традиции. В-третьих, при разрыве связей с церковной традицией и общиной открытость

²⁴² Op.cit., p. 189.

²⁴³ Op.cit., p. 234.

по отношению к Трансцендентности невозможна»²⁴⁴. Во втором типе феминистской теологии мы сталкиваемся уже с пост-христианским движением *Feminist Spirituality*.

Феминистская теология утверждает, что предлагаемое этим движением духовное видение мира (язык и символика) с точки зрения женщины может быть ею использовано как герменевтический горизонт, чтобы хорошо исполнять свою богословскую работу. Но она обвиняет *Feminist Spirituality* в том, что оно «отказывается от своей задачи освобождения женщины и романтически удаляется в закрытое и недоступное для диалога пространство «гинецентризма»²⁴⁵, как, например, это происходит в радикальном феминизме Дейли. Феминистская теология убеждена в том, что она верно следует библейско-христианской, особенно пророческой традиции, и ищет «полной» теологии, способной интегрировать мужское и женское в структуры Церкви с тем, чтобы Церковь была единой общиной женщин и мужчин, способных на солидарность, интеграцию и взаимность» (Ф.Трибл).

Рассмотрим подробнее подлинно христианскую феминистскую теологию в некоторых ее частях: в сфере библейского, исторического, догматического, церковного и нравственного богословия.

8.3. К несексистской интерпретации Библии

Учит ли Библия тому, что женщина должна подчиняться мужчине? «Несомненно, что долгое время Церкви интерпретировали Библию в неблагоприятном для женщин смысле» — заявила мисс Катлер на *Американской Конференции по правам женщины*, состоявшейся в Филадельфии в 1854 г. И затем добавила: «Настал момент нам самим читать и истолковывать Библию». Эта задача была осуществлена в *Библии женщин* (1895–1898). Цель этой огромной пионерской работы, руководимой теологом-библиистом Элизабет Стентон, была сформули-

²⁴⁴ См. сопоставление позиций Кобба и Дейли в R.D.Griffin-Th.A.A.Altizer (edd.) *John Cobb's Theology in Process*, Westminster Press, Philadelphia 1977, pp. 84-98.

²⁴⁵ C.Christ, *Why Women Need the Goddess*, in C.Christ-J.Palskow (edd.), *Woman Spirit Rising*, p. 286.

рована так: «Необходим пересмотр и дополнение традиционного истолкования Библии». При этом указывались две предпосылки подобного пересмотра: «Библия — это, прежде всего, религиозная, но также и политическая книга, и в этом своем втором качестве она была использована против эмансипации женщин; такое использование нашло свою мотивировку в том, что сама Библия есть в определенной степени выражение патриархального общества»²⁴⁶. Классическое место патриархальной интерпретации Библии — гл.1–2 *Книги Бытия*. Если текст священнического источника этой книги гласит: «мужчину и женщину сотворил их» (Быт 1,27), то текст более раннего яхвистского источника содержит рассказ о сотворении женщины после мужчины (Быт 2,18) из его ребра (Быт 2,22) и первая согрешила, введя мужчину в грех (Быт 3,12–13). Если повествование Быт 1 утверждает с «богословской сдержанностью» равную тварность мужчины и женщины и их общее подобие Богу, то рассказ Быт 2–3 предполагает онтологическую и нравственную неполноценность женщины. Известный американский библиист и психолог Джон Кобб отметил не без юмора, что «библейский рассказ о рождении Евы — это самая злая шутка, которую тысячелетия сыграли с женщиной».

Послания св. Павла часто выводят из библейского рассказа Быт 2–3 подчиненное положение женщины по отношению к мужчине: например, 1Кор 11, 1–16; Еф 5,21–33; 1Тим 2,9–15. Необходима герменевтика этих патриархальных по форме текстов, чтобы выявить подлинное послание Павла об онтологическом и социальном равенстве мужчины и женщины.

Настоящая феминистская теология исключает две интерпретации Библии (антифеминистскую и пост-христианскую феминистскую как ведущие к равно неприемлемым результатам из-за своего фундаменталистского, то есть буквального, прочтения священного текста. Первая выводит из относящихся к женщине библейских текстов ее онтологическую неполноценность и социальную подчиненность, а вторая утверждает, что поскольку Библия говорит так о женщине, она непоправимо патриархальна и потому должна быть оставлена. Эти противоположные

²⁴⁶ E.Stanton, *Introduction to Women's Bible*, European Publishing Company, New York 1985, Part 1, p.54.

выводы (один традиционный, а другой пост-христианский) сходны своим фундаменталистским методом прочтения Библии, при котором «текст (это послание)» (Стентон). Истинная феминистская теология, напротив, используя историко-критический метод, отличает *послание* текста от его *провозглашения* в исторически обусловленных социально-антропологических категориях (связанных с культурой данного времени). Богослов-библиист Э.Шлуссер-Фьоренца первой применила историко-критический метод к Новому Завету для выработки сложной и адекватной феминистской теологии, может быть, первой в своем роде²⁴⁷. Наряду с использованием историко-критического метода, она применяет «критическую феминистскую герменевтику»: с одной стороны, историко-критический метод, а с другой, герменевтический критерий. Как мы видели, так работают теологии освобождения, «политическая теология» и другие контекстуальные теологии, так рождается новая аутентичная феминистская теология.

Шлуссер-Фьоренца анализирует библейские тексты патриархального характера историко-критическим методом, она выявляет исторические и социальные контексты и приходит к феминистской богословской реконструкции начала христианства: этот метод очень быстро был назван «новой парадигмой феминистской теологии», а также «критической феминистской герменевтикой». Он принимает в первую очередь историко-критический метод прочтения текстов, а затем требования феминистской теологии освобождения с целью возвращения «памяти о ней», то есть возвращения идентичности и служений женщин в первых христианских общинах.

Согласно Э.Шлуссер-Фьоренца, у истоков христианства находятся два исторических события: движение обновления, начатое Иисусом в Палестине среди иудеев, и первоначальное христианское миссионерство, основанное Павлом в эллинистической среде космополитической Антиохии. Оба эти движения, будучи эгалитарными, призывали к «ученичеству равных» и создавали «общины равных», где предпочтение оказывалось изгоям общества, включая сюда и женщин.

²⁴⁷ E.Schlusser Fiorenza, *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, Crossroad, New-York 1983.

Согласно апостолу Павлу, в раннехристианский период женщины также выполняли миссионерскую функцию и руководили общинами: см., например, Рим 16,1–6, где Фива названа диакониссой, Прискилла сотрудницей, а Юния апостолом. В Гал 3,28 говорится об этом движении: «Нет уже Иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужеского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе Иисусе». Этот текст — «великая хартия» христианского феминизма. Экзегетическое исследование считает его допавловым исповеданием крещения, восходящим, следовательно, к раннехристианской общине. «Он выражает богословское самосознание раннехристианской эгалитарной общины и потому имел революционное значение для признания равенства мужчины и женщины в патриархальном обществе того времени»²⁴⁸.

Традиционная экзегеза истолковывала впоследствии Гал 3,28 спиритуалистически как указание на равенство душ мужчины и женщины перед лицом Божиим, или эсхатологически как равенство мужчины и женщины в новом творении в конце времен. Феминистская теология подчеркивает «перформативный характер» этого древнего крещального утверждения. «Настало время, — пишут Юрген и Элизабет Мольтман, — чтобы эти слова осуществились в Церкви и обществе»²⁴⁹. «Послание Гал 3,28 таково: Христос сделал мужчин и женщин свободными и равными, Он устранил привилегии мужчин, их господство над женщинами. Крещение соединяет мужчин и женщин в одну общину, в которой они братья и сестры. Первые христианские общины были «альтернативными» сообществами греко-римского мира, которые в силу своей эгалитарности вступали в конфликт с обществом, структурированным на основе привилегий и дискриминации»²⁵⁰.

Согласно той же Э.Шлуссер-Фьоренца, позиция Павла не однозначна: с одной стороны, он утверждает равенство и свободу, а с другой кладет предел участию женщин в христианских собраниях: см., например, 1Кор 11, 1-6; 14,34–35. Павел вновь приоткрывает дверь для старых патриархальных предрассуд-

²⁴⁸ E.Schlusser Fiorenza, op.cit., p. 199.

²⁴⁹ E.Moltmann-Wendel und J.Moltmann, *Einleitung in feministische Theologie von L.Russel*, 1979, S.14.

²⁵⁰ E.Moltmann-Wendel und J.Moltmann, op.cit., S. 34.

ков. В Посланиях к Колоссянам и Эфессянам в христианскую семью вводится древний патриархальный семейный кодекс и указывается на подчиненную роль жены (Эф 5,21–33). В пас- тырских Посланиях патриархальные порядки устанавливаются в самой структуре общины и служениях ее членов (1Тим 2,9–15). «Равенство мужчин и женщин в следовании Христу спиритуализируется и ограничивается душами»²⁵¹. Поэтому впоследствии превалирует патриархальный, а не эгалитарный взгляд, хотя последний древнее и ближе к духу и практике движения Иисуса из Назарета. Согласно Э.Шлуссер-Фьоренца, «это возвращение к доминированию мужчин не может быть оправдано с богословских позиций, ибо не может опираться на авторитет Иисуса»²⁵².

Феминистская библейская герменевтика подразумевает сложную и деликатную работу по истолкованию: а) необходимо обратить внимание на библейские тексты чисто патриархального характера, в которых влияние патриархального менталитета затрагивает даже содержание богословских утверждений: то же богословие брака в Еф 5,21–33 выражено в терминах подчиненности женщины мужчине; б) необходимо учитывать патриархальную интерпретацию текстов церковной традиции; в) наконец, необходимо принимать во внимание историю передачи текста и историю его переводов.

Феминистская библейская герменевтика стремится возвратить послание освобождения, которое необходимо очистить от последующих патриархальных наслоений и воплотить в церковной практике. «Цель — актуализировать установленный Иисусом из Назарета первоначальный этос, ясный и непреложный этос равенства мужчины и женщины»²⁵³.

8.3. Историко-богословское исследование о женщине: «расширять угол зрения на историю»

Феминистская теология охватывает широкий круг исследований, связанных с историей богословского видения женщины. Ее называют *Women's Studies* в англоязычной и *Theologische*

²⁵¹ E.Schlusser Fiorenza, op.cit., p. 237.

²⁵² E.Schlusser Fiorenza, op.cit., p. 276.

²⁵³ E.Schlusser Fiorenza, op.cit., p. 298.

Frauenforschung в немецкоязычной литературе. Она развивается часто весьма компетентными женщинами-богословами и библистами (следует отметить, что женщины не только предмет, но и субъект этих исследований) и представляет собой не только академические богословские штудии, но стремится разработать «христианскую антропологию, способную освободить женщину». Поэтому она руководствуется в своих исследованиях «особым предпониманием», выводящим за рамки his-story (мужской взгляд на историю) и her-story (женский взгляд на историю). «Таким образом расширяется угол зрения на историю, что позволяет вне рамок патриархальной цензуры заново обрести утраченные исторические измерения, относящиеся к женщине» (Шейла Коллинз).

Среди этих исследований особого внимания заслуживает католический норвежский богослов Элизабет Кари Бёрресен, автор известной книги *Природа и роль женщины у Августина и Фомы Аквинского*²⁵⁴.

Согласно Бёрресен, тезис классического богословия гласит: подчинение женщины мужчине принадлежит порядку творения, их *равноценность* (порядку благодати. Термин «равноценность» (более уместный, чем просто «равенство») указывает на одинаковое значение полов при всем их различии, на одинаковую ценность мужчины и женщины как человеческих личностей. Защищая равноценность мужчины и женщины в порядке благодати (доказанную долгой историей христианской святости женщин), мысль и практика Церкви выполняли критическую функцию в отношении образа женщины в греко-римской антропологии и гностических и манихейских тенденциях.

Но классическое богословие защищало также подчиненное положение женщины, исходя из предпосылки о ее онтологической неполноценности. Это было следствием многих факторов.

а. Влияние патриархальных структур античного и средневекового общества, определявших соответствующие церковные структуры.

б. Унаследованные от Аристотеля и Платона схемы мышления, оказавшие значительное влияние на богословие и канони-

²⁵⁴ E.K.Børresen, *Wesen und Aufgabe der Frau bei Augustin und Thomas von Aquin*, Berlin 1968.

ческую традицию (немецкая исследовательница Ида Раминг в одном своем произведении о каноническом праве показала, сколь много антифеминистских предрассудков было воспринято церковным правом).

Что касается богословской традиции, то Августин использует неоплатонические концепции, содержащие негативную символику женственности: женщина сближается с плотскостью, слабостью, порочностью и грехом, тогда как мужское начало ассоциируется с духом. Фома Аквинский использует взгляды аристотелевой биологии, согласно которой женщина (это «недостаточный мужчина» (*mas occasionatus*): репродуктивный процесс, когда он совершенен, имеет всегда своей целью произвести самца, тогда как воспроизведение женщины связано с прерыванием этого процесса. Этот антифеминистский предрассудок был разоблачен наукой прошлого века, давшей исчерпывающее объяснение порождению человека в связи с открытием женской яйцеклетки и активной роли женщины в деторождении.

в. Определяющим было прочтение Библии, основанное на патриархальном мировосприятии. Подобное истолкование классического богословия ведет свое начало прежде всего от Быт 2,18: «И сказал Господь Бог: не хорошо быть человеку одному; сотворим ему помощника, соответственного ему»: женщина создана *для* мужчины. И затем Быт 2,22: «И создал Господь Бог из ребра, взятого у человека, жену, и привел ее к человеку»: женщина извлечена из мужчины. И хотя существует текст Быт 1,27: «И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их», он истолковывался упрощенно, в свете 1Кор 11,7: «Итак, муж не должен покрывать голову, потому что он есть образ и слава Божия; а жена есть слава мужа». Из этого выводилось, что хотя мужчина и женщина оба являются образом Божиим как человеческие существа, мужчина как таковой несет в себе особое качество образа Божия. Для классического богословия мужской пол — это первый пол, совершенный и образцовый, тогда как женский пол рассматривается как вторичный, вспомогательный и функциональный в порядке творения: это неравенство будет устранено только в эсхатологическом совершенстве.

Этот переход от андроцентризма к антропологии целостного человека позволяет различать в традиционном учении то, что

живо и что есть подлинная богословская антропология, от того, что мертво, то есть от элементов исторически обусловленных. Бёрресен пишет: «эта теология вызвана социологическими и научными достижениями, определенно установившими полную равноценность мужчины и женщины. Они требуют глубокой переоценки онтологического достоинства и социальных ролей женщины в Церкви».

8.5. Можно ли идти дальше представления о Боге как Отце?

Изложим кратко некоторые богословские вопросы феминистской теологии: учение о Боге, христологию, мариологию и этику.

1. Учение о Боге. Здесь феминистская теология ставит проблему, не является ли символ Бога Отца патриархальным? Наиболее радикальный взгляд был высказан М. Дейли в уже упоминавшейся книге *Beyond God the Father*²⁵⁵. Однако, слово «Отец» не следует понимать в буквальном смысле: символический язык исключает любые половые характеристики и различия в трансцендентном Боге. Но необходимо помнить о следствиях, порождаемых таким языком и символикой: антропоморфном дискурсе, андроцентрической культуре, авторитарной религии и патриархальных структурах. Поэтому радикальный феминизм Дейли предпочитает использовать абстрактный язык чистой трансценденции и отказывается от библейской символики.

Напротив, феминистская теология предлагает два пути: или, следуя Библии и традиции вернуть связанные с Богом женские образы (подчеркивая, что Бог вне половых характеристик и различий) с тем, чтобы уравновесить господствующие мужские образы и язык, или же подвергнуть строгому анализу концепцию отцовства, приписываемого Богу. Путь поиска женских образов, связанных с Богом, практикуется феминистской теологией не для того, чтобы искать Бога-андрогина (ибо Бог в Своей Тайне выходит за пределы всякой реальности мира), но для того, чтобы интегрировать религиозный язык, имеющий половую окраску, в язык более универсальный, более интегральный и адекватный для выражения Трансцендентности. В

²⁵⁵ M.Daly, op.cit., p. 345.

этом смысле феминистская теология говорит о возвращении Богу *женского начала*.

Женский образ, чаще всего связываемый с Богом в Ветхом Завете, (это *София*: посредством ее Бог создал мир. Это подвижное и таинственное присутствие Бога, пронизывающее все творение (Прем 7,24). Согласно женщине-богослову Р.Рютер, «за этим женским образом Бога стоит богиня древних шумеро-аккадских религий. Но в иудейской мысли она становится атрибутом трансцендентного Бога-мужчины, а не автономным проявлением женского начала божества»²⁵⁶.

В раввинистическом иудаизме место *Софии* занимает *Шехина*: она выражает в женском образе присутствие Бога, нежно любящего странствующий по пустыне еврейский народ. Когда лик Божий сокрыт в гневе, *Шехина* выражает на земле Его благость и помощь.

В Новом Завете присутствует «христология Софии». Там есть места, где слово *София* заменяет *Логос*: она выражает божественную идентичность Христа, мыслимую как «Мудрость Божия», благодаря которой Бог создал мир, открывает людям Свои планы спасения и примиряет с Собой грешников.

Но типично женский образ Бога в христианстве — это *Святой Дух*: слово *ruah* («дух») на еврейском языке женского рода. Оно приобретает средний род в греческом (*pneuma*) и мужской род в латинском языке (*spiritus*). Но несмотря на этот процесс патриархализации женского образа Бога, в христианской традиции, связанной со Святым Духом, есть много женских элементов: Он означает любовь, нежность, силу вдохновения, способность предать себя любимому человеку и принять его с доверием. Поэтому феминистская теология заинтересована в развитии в пневматологическом направлении.

Кроме отыскания «женских образов» Бога в Библии, феминистская теология исследовала историю христианской духовности, чтобы найти в ней божественные женские метафоры. Но, в конечном счете, она отдает себе отчет в том, что там мужская образность всегда преобладала над женской и что последняя выражала только вторичные аспекты Трансцендентного Бога, а не Бога в Его абсолютной Трансцендентности.

²⁵⁶ R.R.Ruether, *Sexism and God-talk*, New-York 1983, p. 57.

Поэтому феминистская теология стала изучить путь патриархализации понятия Бога Отца. Эту задачу решали немецкие богословы Доротея Золле, Карл Ранер (католик) и Ю.Мольтман (лютеранин).

Д.Золле восприняла от Эриха Фромма различие между формами авторитарной и гуманитарной религии. Символ Бога Отца может быть (но не обязательно) выражением авторитарной религии, порождающей культуру подчинения, но нужно признать, что символ Бога Отца может выражать и гуманитарную религию, рождающую солидарность. Христианский дискурс о Боге, освобожденный от патриархальных напластований, может выражать зависимость от Бога и одновременно бытие вместе с Ним. Другими словами, он выражает нашу ограниченность, тварность и вместе с тем принятие этой ограниченности и тварности с доверием. Власть, подобающая Богу Отцу, — это «власть, созидаящая и порождающая жизнь, которая поддерживает ее и определяет ей предел. Наше рождение и смерть не в нашей власти. Называть Бога «Отцом» означает не оставлять жизнь и смерть на произвол случая»²⁵⁷.

Согласно известному католическому богослову Карлу Ранеру, называя Бога «Отцом», мы не говорим ничего отличного от «Мать». Понятие «Отца» здесь означает два свойства: Бог как Отец есть начало новой жизни (*Herkunftlichkeit*) и Он сохраняет новую жизнь, которой он дал начало (*Geborgenheit*). Это можно пояснить следующим образом: Бог есть Отец, поскольку мы исходим от Него, как ребенок происходит от своего отца и матери, и поскольку наша жизнь находит в Нем прибежище и защиту, как жизнь младенца находит прибежище и защиту в отце и матери. Но если эти существенные коннотации понятия *отца*, отнесенные к Богу, приложимы и к матери (здесь не обсуждаются свойства, различающие мужчину и женщину в биологическом и духовно-психологическом плане), то понятие *отцовства* равнозначно понятию *родительства* (*Elternschaft*), включающего в себя отцовство и материнство. И поэтому когда мы говорим «Бог есть Отец», с тем же основанием мы можем сказать и «Бог есть Мать».

Но все же традиция говорит о Боге как Отце, а не о Боге как Матери. Для Аниты Ропер, ученицы Карла Ранера, выражение

²⁵⁷ D.Solle, *Vater und Macht*, in *Concilium* 3, 1981, 113–123.

«Бог есть Отец» определяется тем, что за образом «отца» стоит мужчина, чья позитивность по аналогии приписывается и Богу, тогда как за словом «мать» стоит женщина, отрицательность которой не может быть перенесена на Бога. К. Ранер проясняет этот вопрос, говоря, что в утверждении «Бог есть Отец» мы, в принципе, приписываем Богу по аналогии свойства как бытия отцом, так и бытия матерью и свойства эти равноценны. Но в конкретном патриархальном обществе утверждается формула «Бог есть Отец», тогда как при матриархате она звучала бы как «Бог есть Мать».

Ю. Мольтман считает, что феминистская теология с ее протестом против патриархального дискурса является еще одной главой более широкой теологии освобождения. «Вопрос таков: Бог Библии (это лишь дальнейшее проявление древнейшего патриархального божества, или же «Отец Иисуса Христа» — это другой Бог, Который ведет мужчин и женщин к общей свободе мессианских времен, когда не будет ни матриархата, ни патриархата, ибо прекратится всякое господство человека над человеком»²⁵⁸.

Известный историк богословия А. Влошок считает, что именно Лактанций в своем трактате *De ira Dei* (*О гневе Божиим*) перенес на христианский образ Бога древнеримское представление о *pater familias*. Отсюда началось патриархальное искажение понятия Бога: «Это смешение христианского и языческого понятия Бога глубоко повлияло на христианскую историю Европы»²⁵⁹.

Немецкий католический библиист Г. Лофинк пишет: «Обращаясь к Богу, Иисус Христос пользуется доверительным и интимным словом *Авва*, которое Новый Завет сохранил для нас на арамейском языке. Это, конечно, подлинное слово самого Иисуса. Акцент здесь не на мужских, патриархальных чертах Бога Отца, но на близости Бога и Его Царства, целительное и освобождающее действие которой ощущали и женщины, встречавшие Иисуса из Назарета. Бог Иисуса Христа не поощряет никакой патриархальной практики, но оправдывает только мес-

²⁵⁸ J. Moltmann, *Ich glaube an Gott den Vater. Patriarchalische oder nichtpatriarchalische Rede von Gott in Evangelische Theologie*. 43, 5/ 1983 S. 397.

²⁵⁹ Lactantius, *De ira Dei*, Sources chrétiennes, Du Cerf, Paris 1986

сианство. Поскольку Бог — единственный Отец, в Его общине нет больше других отцов. Явно нарушая заповедь, приведенную в Мф 23,9, в Церкви возникли «новые отцы», апеллировавшие к отцовству и царскому достоинству Бога как основе своей власти над другими людьми»²⁶⁰. И цитировавшийся уже богослов Ю.Мольтман так комментировал это место из Евангелия Матфея: «Близость Бога, выраженная в именовании *Авва*, наполняет и пронизывает эту новую мессианскую общину. Поэтому преобладание патриархальных тенденций в Церкви Христовой противоречит вере в отеческую близость Бога»²⁶¹.

В сфере христологии феминистская теология ставит смущающие вопросы: как может спаситель-мужчина помочь женщинам? Как Иисус Христос может являть Собой Новую Тварь — искупленное человечество? Некоторые женщины-богословы (укажем только Ханну Вольф), в свете библейского богословия и современной психологии Юнга, хотели бы показать, что Иисус совершенно явил свою мужское начало: Он, как совершенный человек, так жил Своим *animus* (Своим мужским началом), что интегрировал в него и Свою *anima* (Свое женское начало).

К.Ранер с большой богословской проницательностью пишет: «То, что Иисус был мужчиной имеет простое объяснение: нельзя думать, что выполняя Свою миссию в современном Ему патриархальном обществе, Он мог явить Себя как женщина. Мужской облик Иисуса был, тем самым, необходимой исторической предпосылкой выполнения Его миссии, но это не значит, что этот облик имел особое спасительное значение. Иисус является проявлением любви Бога к людям и было бы ограничением свободы Бога утверждать, что Он выражает эту любовь именно как мужчина (*aner*), а не вообще человек (*antropos*)».

Феминистская теология открыла новые пути и в сфере этики. Она противопоставляет мужской этике соревновательности этику примирения, видя в сексизме искажение человеческих отношений.

В 1960 женщина-богослов Валери Сэйвинг опубликовала ставшую впоследствии знаменитой статью *Человеческая ситуация: феминистский взгляд*²⁶². Она писала: «Я — женщина и

²⁶⁰ G.Lohfink, *Wie hat Jesus Gemeinde gewohnt?*, Heder, Freiburg in B., 1982, S. 58.

²⁶¹ J.Moltmann, *Ich glaube an Gott den Vater*, op.cit., S. 409.

изучаю богословие. Как женщина я чувствую глубокую неудовлетворенность маскулинистской позицией богословия, особенно в сфере нравственности. Некоторые видные богословы, такие как Андерс Найгрен, Рейнхольд Нибур, определяют грех в терминах гордости и самоутверждения: точка зрения типично мужская. Напротив, для женщины грех — это подчинение, погружение себя в дела, зависимость от других для самоопределения, а не требование уважать себя, другими словами, это недоразвитие и отрицание себя».

Сейвинг убеждена, что для выработки более полной нравственной перспективы необходимо совместить точки зрения женщины и мужчины. В конечном счете, истинный грех — это искажение человеческих отношений (и сексизм — это, несомненно, одна из наиболее тяжелых форм), тогда как необходимо осуществить общение мужчин и женщин в равном онтологическом и социологическом достоинстве.

Одна из проблем, которыми занимается феминистская теология — как заново определить отношение мужчины-женщина в контексте новой, более целостной нравственной антропологии, исходя из христианской веры? При этом она воздерживается от выяснения, откуда исходит различие между мужчиной и женщиной — это вопрос исключительно социально-психологический.

В поисках ответа феминистская теология исключает ряд традиционных объяснений: она не принимает антропологическую модель *подчиненности* женщины мужчине, а также модель *дополнительности* полов, поскольку при этом женщина рассматривается в зависимости от мужчины (как его дополнение). Обе эти модели видят в человечестве мужчины норму, идеал. Часто используемая богословами юнговская концепция *андрогинии* (Грили и Бофф) также отвергается, поскольку она утверждает дихотомическую классификацию мужских и женских способностей с последующим подчинением вторых первым. Феминистская теология не принимает и *эмансипативную* модель радикального феминизма, согласно которой, как говорит Симона Бовуар, «on ne naît pas femme, on le devient» (женщиной не

²⁶² V. Saving, *The Human Situation: A feminist View*, in *Woman Spirit Rising* (1960), 25–42.

рождаются, ею становятся) и следует отвергнуть природные различия между мужчиной и женщиной во имя абстрактного равенства-тождества.

Напротив, феминистская теология предлагает в контексте целостной антропологии модель *взаимности* (mutuality, Gegenseitichkeit) в *различии*, согласно которой каждое человеческое создание обладает, хотя и со своими модальностями, полной и равноценной с другими человеческой природой и личностью. Эта модель называется также *перформативной*, ибо она подразумевает задачу преобразования как традиционных отношений неполноценности-дополнительности между мужчиной и женщиной, так и абстрактного равенства-тождества радикального феминизма в соотношенность-взаимность на основе полной человеческой равноценности.

Новая формулировка отношения мужчина-женщина в терминах взаимности (а не иерархичности) позволяет также переопределить отношение между человеческими существами и природой. Феминистская теология предлагает также *новую экологическую теологию природы*. Человеческое братство (между мужчиной и женщиной) должно быть расширено до охвата всего сообщества живых существ. Высшие формы жизни должны осознать свою зависимость от экологической гармонии и ответственность перед экологическим сообществом.

Феминистская теология хочет пересмотреть традиционную концепцию иерархии существ: внутри этой иерархии заключено господство мужского рода над женским. Освобождение женщины от мужского господства есть одновременно освобождение природы от господства человека. Эта теология стремится поставить под сомнение господство человека над остальной природой, как если бы это господство было неким несомненным и неоспоримым онтологическим фактом. Она оспаривает право человека трактовать нечеловеческую реальность как свою собственность и как материал для использования в собственных целях. Она разоблачает структуры социального господства мужчины над женщиной, хозяина над рабочим, человека над природой. Она вообще ставит под вопрос модель иерархии, берущей начало от «Высшего нематериального Духа» (Бога), источника цепи бытия, и спускающейся к «неодухотворенной материи» как последнему звену этой цепи: низшей точке в цепи распоря-

жений, не обладающей никакой ценностью и без господствующего субъекта».

Здесь идет речь не о романтической теме возврата к природе, но о древней библейской теологии творения. В этой перспективе необходимо перейти от иерархической концепции сущих к концепции их равенства в общении, от дуализма души и тела, ведущего к иерархической антропологии, к концепции равнозначности, от механистической антропоцентрической картины мира (Ньютон) к экологическому сознанию, для которого природа это не только «материал и предмет труда» (Маркс), но *oikos*, дом и среда обитания для человека.

Феминистская теология родилась потому, что женщины стали не только предметом, но и субъектом богословского рассмотрения. Кроме того, она выявила новые вызовы современного общества всей Церкви (и не только мужчинам) в связи с ее богословием и церковными структурами. Справедливы были слова Папы Иоанна XXIII, сказанные им накануне II Ватиканского Собора: «Возникновение феминистского движения в обществе XX века — это, возможно, самый красноречивый признак наступления новых времен».

ФЬОРЕНЦО ЭМИЛИО РЕАТИ

**«БОГ В XX ВЕКЕ: ЧЕЛОВЕК — ПУТЬ К ПОНИМАНИЮ БОГА.
(ЗАПАДНОЕ БОГОСЛОВИЕ XX ВЕКА)»**

Оригинал-макет
Т.Николаевой

ЛР № 065334 от 7 августа 1997 г.

Формат 60х90 в 1/16. Бумага офсетная
Печать офсетная. Печ.л. 11.7
Заказ №

«Европейский Дом»
191187, Санкт-Петербург, ул. Гагаринская, 3

ОБ АВТОРЕ КНИГИ

Фьоренцо Эмилио Реати, католический священник и францисканский монах, в прошлом преподававший философию в высших учебных заведениях Италии и других стран. В настоящее время — профессор Католической семинарии «Мария, Царица Апостолов» в Санкт-Петербурге.

Богословские интересы о. Фьоренцо лежат в области связей философии и богословия. В частности, он опубликовал ряд статей в итальянских и иностранных журналах о взаимоотношениях философии и богословия в XX веке. Основная идея, лежащая в основе его работ (то, что философия (осознающая свою нравственную ответственность перед человеком, ищущим смысл жизни и Трансцендентность) всегда чутко прислушивается к человеку, к его потребности спасения. Философия, поскольку она верно истолковывает человеческую ситуацию, определяет, благодаря устанавливаемому между человеком и Богом «герменевтическому кругу», рождение все новых теологий (как строго теоцентричных, так и более погруженных в скорбь мира «воинствующих теологий»).

Автор в настоящее время работает над «Введением в православное богословие» — знаком его любви к стране, в которой он живет уже восемь лет. Он убежден, что западная теология может дать новые импульсы православному богословию, с тем чтобы оно служило народу России в его конкретной ситуации и вновь стало выполнять пророческую функцию по отношению к государству.