

С. В. Лёзов

## Христианство и политическая позиция: Карл Барт

### 1. Формулировка проблемы

В современных исследованиях о соотношении религии и политической культуры христианство часто рассматривается как нечто известное и — в методическом смысле — «данное», т.е. в качестве исходного пункта или критерия для анализа или оценки политической реальности и политической истории. При этом *христианские* авторы, говоря о политике, обычно не определяют то «данное», из которого они исходят в своих исследованиях и интерпретациях. *Христианство* незаметно отождествляется с религиозным сознанием и религией *вообще*, или с «религиозной (христианской?) этикой», или с самопониманием европейского человека до Возрождения и Просвещения. У нас особенно любят отождествлять христианство с каким-нибудь из вариантов светлого прошлого.

Часто утверждают, что основополагающие ценности западной социально-политической культуры (например, права и свободы человека, представление о неотчуждаемом достоинстве личности) коренятся в христианской традиции или в религиозном сознании, причем эти две величины часто (хотя и неявно) уравниваются друг с другом, а также с традиционным укладом общества. Сторонники этой точки зрения считают, что начавшаяся в эпоху Возрождения секуляризация, торжество мировоззренческого рационализма, возникновение идеала автономного человека и подобающей ему автономной нравственности (утверждение самодостаточности личности как ее независимости по отношению к чему бы то ни было высшему), а затем и осуществление этого идеала в истории — привели к тому, что понятия «личность», «права», «свобода» лишились важнейшего элемента своего значения — измерения глубины. Корни правовой и свободолюбивой западной цивилизации оказались перерезанными: ведь они извлекали питательные соки не «снизу», но «сверху». «Разве может утвердиться миропонимание, основанное на примате свободы, — без суверенной свободы господствующего надо всем Бога?» — спрашивает современный католический теолог Вальтер Каспер<sup>1</sup>. Свобода, понятая как свобода от высшего, ведет, согласно этим рассуждениям, к увяданию творческих сил западного общества, утратившего свою духовную и нравственную основу. Политическая демократия не продержится без того видения человека, из которого она возникла. При этом *христианское про-*

исхождение демократии считается доказанным: обычно здесь ссылаются на то, что «христианство провозгласило равенство всех перед Богом».

Протестантские авторы часто усматривают непосредственные истоки политической демократии в двух важнейших событиях церковной истории. Первое из них — Реформация, покончившая с католическим абсолютизмом и обосновавшая самостоятельное достоинство светской власти, т.е. положившая начало секуляризации. Второе — борьба кальвинистских церквей за независимость от государства, т.е. за свободу религии: в ходе этой борьбы возникали существенные элементы либерально-демократического общества.

За последние десятилетия и нам, и Западу неоднократно объясняли, что отрыв от собственных религиозных корней делает западную политическую цивилизацию со всеми ее высокими идеалами *духовно* незащитной и бессильной перед вызовом и соблазном тоталитаризма именно потому, что в двухмерном интеллектуальном пространстве, лишенном измерения духовной глубины, демократия с необходимостью оказывается *на одной плоскости* с тоталитаризмом, где она ничего не может противопоставить тоталитаристскому (материалистическому) детерминизму, отрицающему абсолютность прав и свобод личности, — ведь прежняя апелляция к трансцендентной опоре личности, общества, народа и государства запрещена правилами борьбы в двухмерном пространстве<sup>2</sup>.

Очевидно, что этот взгляд на соотношение политической культуры Запада и религии сталкивается с серьезными трудностями при интерпретации истории политико-правовых институтов и истории политической мысли. Например, сторонники религиозного обоснования демократии и либерализма должны во что бы то ни стало представить доказательства того, что корни философии прав человека уходят в христианское учение, а не, скажем, в ценностный плюрализм (индифферентизм), возникший в Европе как реакция на кровопролитные и фанатичные религиозные войны XVI-XVII вв., на события вроде Варфоломеевской ночи, т.е. как средство залечивания ран и выживания в политически и религиозно расколотом мире. Сторонникам этой точки зрения необходимо также разработать весьма искусно построенное толкование *секуляризации*, которое соответствовало бы такому представлению о генезисе политической демократии и т.д.

*Важнее другое.* В рамках христианского теоретизирования о соотношении между религией и политической культурой выдвигается и противоположная точка зрения. Ее сторонники считают, что мировоззренческий либерализм со всеми его социально-политическими проявлениями чужд или даже враждебен христианству, идеалы современной западной демократии несовместимы с религиозным сознанием, так как духовный смысл либерализма (и «либерального гуманизма»)

неотделим от чисто светской идеи автономии личности, от самообогащения постренессансного человека и пр. Как известно, вторая точка зрения старше первой, в основе своей это искренний ответ консервативного клерикализма на «радикальное» французское Просвещение, на Вольтера с его лозунгом «égayez l'infâme», на Французскую революцию и политическую историю XIX в.

Однако для нашей темы важна не противоположность этих двух взглядов на соотношение между христианством и политической культурой Запада, а их общие предпосылки. Главную из них я уже назвал: это представление о «христианском» как о «данном», как об уже готовом критерии оценок. Но нас интересует ход мысли в обратном направлении: политический этос, вырастающий из *смыслового центра* христианства (который сам не должен считаться содержательно «предзаданным»), будет рассматриваться как *искомая* величина на фоне уже готовых, существующих как «данность» политических идеологий и социальных систем.

Можно было бы ожидать, что здесь будет рассмотрена *политическая теология* Иоганна-Баттиста Меца, Юргена Мольтмана и Доротеи Зёлле, — в той мере, в какой эти авторы стремятся «выявить внутренне присущее христианской Вести отношение к обществу» (Ганс Кюнг)<sup>3</sup>. Однако, на мой взгляд, их творчество уместно обсуждать в связи с программой «прогрессивной теологии» 60-90-х годов. *Прогрессивной* я называю здесь в формальном отношении «неклассическую» теологию, творцы которой занимаются политическими темами, при этом они критикуют буржуазное общество и «буржуазную религию» слева и в своей критике часто используют элементы марксизма. Многие из них любят богословствовать от имени дискриминируемых меньшинств и вообще от имени угнетенных. Таким образом, политическую теологию надо обсуждать вместе с *теологией освобождения*, *теологией революции* и некоторыми типологически сходными с ними направлениями мысли, которые иногда называют «теологиями родительного падежа».

А сейчас я попытаюсь раскрыть проблему соотношения христианства и политической культуры в предложенной здесь формулировке на материале творчества Карла Барта (1886-1968). Мой выбор определяется не только тем, что К. Барт — наиболее значительный христианский мыслитель XX века. Ведь меня интересует, как современная христианская мысль ищет собственное основание, — а еще всех нас интересует политика. И тут именно творчество Барта дает уникальную возможность рассмотреть эти темы в их взаимосвязи. Ведь для христианской мысли Барт значит не меньше, чем Августин, Фома Аквинский или Лютер. Весьма далекий от симпатий к протестантизму Пий XII сказал, что Барт — величайший догматиче-

ский теолог со времен Фомы. А что касается политики, то Барт всегда полагал, что теология призвана помочь христианину в выборе политической позиции. Более того: Барт с самого начала размышлял над политическими аспектами теологии, так как считал, что она не должна легитимировать какую-либо предзаданную политическую доктрину. Напротив, в содержании и структуре теологии должны содержаться указания на ее собственное *политическое измерение*. Именно на этой предпосылке было основано участие Барта в бурных политических событиях его времени.

## 2. Основные мотивы теологии Барта

Карл Барт родился в Базеле 10 мая 1886 г. в семье кальвинистского пастора и теолога Фрица Барта. Фриц Барт преподавал Новый Завет и церковную историю в Базельском университете, он был сторонником «позитивной» (т.е. умеренно консервативной) теологии. Видимо, у его сына Карла не было колебаний при выборе профессии. Он начал изучать теологию у себя в Швейцарии, в Бернском университете. Затем Карл провел один семестр в Берлине, где на теологическом факультете преподавали знаменитые теологи Адольф Гарнак и Герман Гункель, важнейшие творцы *либеральной теологии*. Подчиняясь воле отца, К. Барт продолжил учебу в Тюбингене. В разных университетах существовали разные интеллектуальные школы; согласно тогдашним представлениям, для полноценного *образования*<sup>4</sup> студент-гуманитарий должен был познакомиться с ними непосредственно. Последние студенческие семестры К. Барт провел в Марбурге, где он избрал своим учителем теолога-систематика Вильгельма Германа (1846-1922). В. Герман, соединявший в своем творчестве наследие пиетизма с нравственным пафосом либеральной теологии, сильно повлиял на образ мышления молодого Барта.

В 1911 г. Барт стал пастором реформатской (т.е. кальвинистской) общины в Сафенвилле, городке швейцарского кантона Ааргау. Здесь он провел десять лет, здесь написал два варианта «Послания к римлянам» — первого опыта собственной теологии, вдохновленного экзистенциальной встречей с вестью апостола Павла: книга построена как комментарий на новозаветное Послание апостола Павла к римлянам. «Послание к римлянам» принесло Барту известность, и в 1921 г. он получил приглашение преподавать реформатскую теологию в Геттингене. Потом он преподавал догматику в Мюнстере и Бонне. В 1935 г., отказавшись подписать текст присяги на верность фюреру, что требовалось от всех государственных служащих, К. Барт вернулся из Германии в Швейцарию. Он продолжил писательскую и преподавательскую работу в своем родном городе Базеле.

Начало оригинального творчества Карла Барта часто называли теологической революцией: первым самостоятельным шагом Барта был громко провозглашенный разрыв с либеральной теологией, как она сложилась в XIX в.

Как известно, либеральной теологией были сформулированы вопросы, которыми христиане интересуются до сих пор: вера и историческое знание, Иисус истории и Христос веры, христианство и культура, религия и нравственность, абсолютное притязание христианства и другие религии. Понятно, что все эти вопросы обусловлены культурной ситуацией Нового времени: оно сделало невозможным беззаботное воспроизведение протестантской ортодоксии XVI в. А еще либеральная теология, вынужденная в эпоху после Канта отказаться от старой метафизической основы для догматики, задала вопрос, ответы на который предлагаются до сегодняшнего дня: как говорить о Боге? — точнее, можно ли вообще говорить о Боге, и если да, то в какой системе понятий, на каком языке? Как мы увидим, все эти вопросы сохранили свой смысл и для Барта. Только его ответы отличались от «либеральных».

«Теологическую революцию», совершенную реформатским пастором из Сафенвилля и его единомышленниками, можно понять и как один из ответов христианской мысли на вопросы, порожденные социальными потрясениями Первой мировой войны и европейских революций, — как ответ на катастрофу, уничтожившую тот мир, что был естественным «местом в жизни» для либерального христианства. Важнейшим документом этого нового теологического движения можно считать второй вариант книги Барта «Послание к римлянам» (1922 г.).

Барт и теологи, чьи позиции в первой половине 20-х гг. были ему близки, — прежде всего это Эдуард Турнайзен, Эмиль Бруннер и Фридрих Гогартен, а также Рудольф Бультман — называли свою работу теологией Слова Божьего, а иногда — *теологией кризиса*. «Либеральные» противники нового теологического движения прозвали его *неоортодоксией*. В историю это теологическое движение вошло под названием *диалектическая теология* (сам Барт не считал такое обозначение удачным). По ходу изложения мы еще проясним смысл этих терминов.

Всеобщий кризис культурного сознания после Первой мировой войны сказался и в том, что эти молодые теологи усомнились в способности «религиозного человека» (т.е. «естественной» человеческой религиозности) быть исходным пунктом христианской теологии. Диалектическая теология начала с отрицания преемственности между человеческой религиозностью и Богом, т.е. с отрицания самой основы теологии либерального типа.

Ближе к концу жизни, в 50-е годы, Барт писал об исторических обстоятельствах, заставивших его отвергнуть основные постулаты теологии XIX в.: «Для протестантской теологии фактический конец XIX столетия как «доброе старое времени» приходится на роковую 1914 год... Один день в начале августа того года отмечен в моей памяти как черный день. Девяносто три представителя немецкой интеллектуальной элиты выступили с публичным обращением в поддержку военной политики Вильгельма II и его советников. С ужасом увидел я среди этих интеллектуалов почти всех моих теологических учителей, к которым я относился с величайшим почтением. Разочаровавшись в их этосе, я почувствовал, что больше не смогу следовать ни их этике, ни их догматике, ни их пониманию Библии и истории. Теология XIX в. — по крайней мере для меня — больше не имела будущего»<sup>5</sup>. (Среди теологов, подписавших обращение, был и самый любимый учитель Барта Вильгельм Герман, автор авторитетных работ по этике.)

В этих словах можно услышать важнейший мотив творчества Барта: теология не может быть интеллектуальной игрой на фоне «настоящей жизни» или в ее перерывах; догматика, персональная и социальная этика, а также политика — неразделимы. Если нравственное и политическое поведение христианина оказались неприемлемыми, то это может свидетельствовать о глубоком изъяне в его понимании веры.

Центр, предполагающий единство этики и догматики, был найден Бартом с самого начала в христологии — в учении об Иисусе Христе как о едином Слове Бога, т.е. *единственном* и окончательном слове Бога к человеку. И поэтому о соотношении «критического» и «позитивного» периодов в творчестве Барта можно без особой натяжки сказать так: утверждаемое Бартом в его монументальной «Церковной догматике» («Die kirchliche Dogmatik», 1932-1967) следует из его *отрицательных* суждений в «Послании к римлянам» и в полемических статьях 1919-1923 гг., хотя в зрелый период Барт отказался от некоторых своих *положительных* суждений ранней поры. Что же до «диалектической теологии», то она существовала как направление мысли и кружок единомышленников главным образом за счет единства в отрицании. К диалектической теологии можно отнести известные слова Пауля Тиллиха: «Отрицание живет исключительно за счет того содержания, которое оно отрицает». При выявлении положительных следствий отрицания пути оригинальных мыслителей из числа членов кружка с необходимостью разошлись. В результате о Бульмане и Бруннере можно сказать то же, что и о Барте: они сохранили верность себе (хотя Барт и упрекал их в отходе от общей позиции).

Определим, в чем состоит диалектический и отрицающий характер теологии молодого Барта и близких к нему авторов из основного ими в 1922 г. журнала «Между временами». Основатели журнала определили свое направление как «теологию Слова Божьего», а в качестве названия журнала они взяли заглавие статьи Гогартена 1920 г., в которой с особенной четкостью выражено настроенное послевоенного «потерянного поколения» в теологии: «Вот судьба нашего поколения: стоять между временами. Мы никогда не принадлежали тому времени, что сейчас уходит. Будем ли мы принадлежать тому времени, что придет?.. А пока мы стоим между временами. И это тяжкая человеческая нужда. Ведь тут терпит крах все человеческое и становится бесчестьем — все, что было, и все, что будет. Но поэтому мы можем — и до конца постигаем нужду — вопрошать о Боге»<sup>6</sup>.

В предисловии ко второму варианту своего «Послания к римлянам» Барт заявлял: «Меня обвиняют в том, что я привношу смысл в текст (послания Павла. — С.Л.) вместо того, чтобы извлекать его из текста. Это обвинение — первое, что приходит в голову при обсуждении моей работы. Вот что я могу сказать в ответ. Если у меня есть «система», то она заключается в следующем: я прилагаю все возможные усилия, чтобы не упустить из виду положительного и отрицательного значения того, что Кьеркегор назвал «бесконечным качественным различием» между временем и вечностью. «Бог на небесах, а ты — на земле». Отношение *такого* Бога к *такому* человеку и отношение *такого* человека к *такому* Богу — вот для меня тема Библии и одновременно сумма философии. Философы называют этот кризис человеческого познания Первоисточником. Библия видит на том же распутье Иисуса Христа»<sup>7</sup>.

Кризис — одно из ключевых слов для Барта и его тогдашних единомышленников. Употребление этого слова у них основано на совмещении его современного значения с этимологией: по-гречески *krisis* значит «суд». Барт писал в «Послании к римлянам»: «Но подлинный Бог есть лишенный всякой предметности источник кризиса всякой предметности, — Судья, отрицание и небытие мира»<sup>8</sup>. Отсюда и обозначение всего направления как «теологии кризиса».

Из «бесконечного качественного различия» следует, что откровение Бога имеет диалектическую структуру, и ту же структуру имеет ответное «отношение такого человека», т.е. теология, человеческие высказывания об этом откровении. Диалектика откровения состоит в том, что оно соединяет взаимоисключающие величины: Бога и человека, время и вечность. У «раннего» Барта диалектика не знает синтеза, но лишь статическую противоположность тезисов, единство которых «не наглядно». Следовательно, откровение в

Иисусе Христе *открывает* Бога именно как *неизвестного* Бога, и как раз в этом заключается *кризис*, суд над «всякой плотью».

Здесь начинается тема теологической критики религии, противопоставление веры и религии. Религия для молодого Барта — продукт человеческого стремления спастись любой ценой, т.е. наиболее последовательное из всех проявлений *неверия*. Барт с пророческим пафосом заявлял, что религиозный опыт, религиозные чувства, потребности и переживания, человеческая религиозность вообще существуют помимо Бога, ибо Бог не нужен для успешного функционирования религии. Вот почему диалектическая теология начинает с отрицания связи между религией и Богом или — что то же самое — с утверждения диастаза, полного разрыва между культурой (религия — ее часть) и верой. «Евангелие, — писал Барт в 1923 г., — имеет столь же много или столь же мало общего с «варварством», как и с культурой»<sup>9</sup>.

«Истину Бога они заменили ложью, они поклонялись и служили творению вместо Творца» (Римл 1:25). Комментируя эти слова апостола Павла из Послания к римлянам, Барт говорит, что религия служит своему «не-богу» — «таким полудуховным, полуфизическим образам, как Семья, Народ, Государство, Церковь, Отечество»<sup>10</sup>. Но если религия тождественна неверию и идолопоклонству, то вера (верность) — как и праведность (справедливость) — свойство в первую очередь не человека, а Бога. Поэтому Барт обращает особое внимание на те места у Павла, где греческое слово *pistis* («вера») может быть понято как «верность» (Бога)<sup>11</sup>.

Барт утверждает, что откровение Бога — *кризис* религии, он говорит о неустранимой противоположности между религией как тем, что переживается во времени, и Откровением как «математической точкой», единственным деянием Бога, которое становится «наглядным» лишь в *событии Христа*.

Итак, Бог Иисуса Христа судит религию: «Ни одна религия в своей конкретности не избежит суда»<sup>12</sup>. Но, согласно диалектике Барта, в «наглядности» суда и гнева проявляется «не наглядная» милость Бога, — точно так же как «наглядность» Креста заключает в себе «не наглядное» Воскресение: «Суд — не уничтожение, а восстановление... Гнев Бога — это откровение Его праведности по отношению к неверию, ибо Бог поругаем не бывает. Гнев Бога есть праведность Бога — помимо и без Христа»<sup>13</sup>.

Для Барта религия — *естественное* самопонимание человека, предполагающее, что он может познать Бога в природе и в истории. Запомним это положение — оно важно и для обсуждения позиции Барта в церковно-политической борьбе, которая началась после прихода Гитлера к власти.



Форма религии (закон, культ) — след Откровения в таком же смысле, как воронка — след взорвавшейся бомбы, сухое русло — след прорвавшегося потока. И молодой Барт настойчиво противопоставляет «возможную возможность» культуры, религиозного опыта, закона — «невозможной возможности» веры. «Подлинно творческий акт, в котором люди становятся детьми Аврааму, «камни сии» превращаются в сыновей, — состоит не в возможной возможности религиозного закона, а в невозможной возможности веры»<sup>14</sup>.

Используя образы Кьеркегора, Барт говорит, что с точки зрения человека вера — пустота и прыжок в пустоту. Но теологическая революция Барта — пусть и с весьма консервативными чертами — в том и состоит, что он попытался повернуть в обратную сторону (*revolvere*) само направление христианской мысли, начав не «снизу» — с религии и человека, а «сверху» — с веры как верности Бога, явленной в его Слове. Поэтому «Послание к римлянам» звучит как «чума на оба ваши дома!», как отвержение и либеральной теологии, и церковной ортодоксии, которые — каждая на свой лад — пестовали человеческую религиозность как проявление «тайной божественности» человека — в этическом или культово-сакральном понимании. Здесь Барт охотно соглашается с Фейербахом.

Понятно, что статическая диалектика и идея суверенной свободы Бога, необъективируемости его Слова не позволяют Барту сказать ничего определенного о *содержании* откровения в Иисусе Христе: Бог Иисуса — «неизвестный Бог» неокантианства (Г. Коген), «совершенно иной» (Р. Отто). Метафизика, как и у либералов, — под запретом, а новая возможность говорить о Боге положительно, не обращаясь ни к метафизике, ни к философской антропологии и этике, пока не найдена. Собственно, вначале Барт и не искал такой возможности. Отрицающая и диалектическая речь как раз соответствовала его задачам. Он прямо пишет об этом в одной из статей 1922 г., сравнивая «три пути» теолога — догматический, критический и диалектический: «Подлинный диалектик знает, что этот центр — живой Центр всякой теологии — непостижим и «не нагляден», и поэтому он не станет давать прямые сведения об этом центре, ибо он знает, что все такие сведения, положительные и отрицательные, — на самом деле не сведения, но всегда либо догма, либо критика. По этому скалистому гребню можно только идти; если он попробует остановиться, то упадет — направо или налево, но упадет непременно. Остается только идти и идти — страшное зрелище для тех, кто подвержен головокружению, — идти, переводя взгляд с одной стороны на другую, от утверждения к отрицанию и от отрицания к утверждению, тем самым соотнося их друг с другом»<sup>15</sup>.

Именно в таких терминах Барт говорит в «Послании к римлянам» о *событии Христа*: «Иисус как Христос есть план, лежащий

за пределами нашего восприятия. Тот план, который известен нам, Он пересекает вертикально сверху... Воскресение есть раскрытие Иисуса как Христа. В воскресении новый мир Святого Духа касается старого мира плоти, но так, как касательная касается окружности, — то есть не касаясь его. И именно потому, что он не касается его, он касается его как *граница* — как *новый мир*<sup>16</sup>.

Эта недоказуемость откровения была общим «отрицательным» убеждением сообщества «Между временами», вытекающим из представления о Боге как о «совершенно ином», — убеждением, не позволявшим диалектической теологии «упасть направо», отграничавшим ее от «позитивной» (т.е. антилиберальной) теологии<sup>17</sup>. В категориях этой диалектики Барт интерпретирует и Воскресение: «Воскресение Иисуса не есть событие внутри истории рядом с другими событиями его жизни и его смертью, но внеисторическое соотнесение всей его исторической жизни с ее источником в Боге»<sup>18</sup>.

Бартова трактовка Слова Бога и религии позволяет пояснить и конкретизировать то, что я сказал о преемственности между ранним и зрелым периодами в его творчестве.

К началу 30-х годов Барт сумел сделать положительные выводы из своих отрицательных суждений. Бога нельзя познать вне его единого Слова — Иисуса Христа, утверждал ранний Барт. Но во Христе Бог действительно открывает себя, т.е. позволяет сделать себя настоящим *объектом* познания, — смог добавить Барт в ту пору, когда он отказался от чистой диалектики и перешел к построению христоцентричной догматики с помощью метода, который принято называть *христологической аналогией*. В отличие от *естественной теологии*, умозаключающей от творения к Творцу («Несведом тварей вам конец? Скажите ж, коль велик Творец?»), христологическая аналогия Барта идет опять же «вертикально сверху» — от Бога к человеку. При этом, конечно, вместе с идеей отрицания и диалектикой Барт опускает и неокантианские суждения о «неизвестном Боге». Заметим, что такая «естественная теология» известна всем главным христианским конфессиям. Аполлетика обычно начинает с того, что познание Бога в какой-то мере доступно разуму, и лишь для его завершения требуется «особое» христианское Откровение. В католицизме это утверждение о познаваемости Бога «в природе и истории» приобрело догматический статус.

Ведь, как мы уже знаем, для Барта христианская теология — *ответ* на приходящее «вертикально сверху» суверенное Слово Бога: это и только это. Значит, теология не противопоставляется вере. Поэтому Барта — автора «Церковной догматики» перестали волновать кьеркегоровски-экзистенциалистские темы, до конца важные для Бульмана и Бруннера: *истина как событие* встречи, внепо-

ложное объективирующим суждениям теологии; необходимость преодоления «субъектно-объектной схемы» и т.п.

Понятно, что эта новая рациональность Барта, вылупившаяся из скорлупы кьеркегоровской парадоксальности, его способность утверждать там, где «научная теология» — во имя интеллектуальной честности — могла только отрицать, — все это было воспринято его прежними союзниками по диалектической теологии как «объективация веры» (Бруннер) и «мифологическая речь» (Бультман). Следует, однако, помнить, что тут Барта критиковали теологи, признававшие себя очень во многом обязанными ему, но шедшие своими путями. Отметим также, что Дитрих Бонхёффер, до определенного времени глядевший на Барта «снизу вверх», в письмах из тюрьмы называл его теологию «позитивизмом Откровения», т.е. учением, для которого «все, будь то девственное зачатие, Троица или что бы то ни было, есть одинаково важный и необходимый элемент целого, которое должно быть либо проглочено именно как целое, либо целиком извергнуто»<sup>19</sup>.

Барт с самого начала скептически относился к философской теологии и к самой возможности «христианской философии». В конце 30-х годов он писал: «За эти годы я узнал, что христианское учение должно быть исключительно и последовательно, во всех своих суждениях, прямо или косвенно — учением об Иисусе Христе как о сказанном нам живом Слове Бога»<sup>20</sup>. Поняв всю свою работу как «христологическую концентрацию» и увидев в *событии Христа* источник положительных суждений, Барт смог вообще отказаться от философской системы, так как любые эпистемологические предпосылки внеположны откровению: «Теолог, не стыдясь своей философской наивности, должен заявить прямо и безоговорочно, что единая и неделимая истина его — Христос, и это определенно указывает ему путь мышления и словесного выражения и потому отрезает для него философский путь. Речь идет не об идее Христа, а о Христе Иисусе из Назарета, что жил при Августе и Тиберии, умер и воскрес, чтобы больше никогда не умирать, но не как прекрасное (быть может, самое прекрасное) средство выражения мыслей, а как истинный Бог и истинный человек, как олицетворение установленного Богом союза между Ним и человеком»<sup>21</sup>.

Так «не наглядное» единство противоположностей стало наглядным, сделалось предметом теологии и критерием истинности ее суждений. В соответствии с этим положительным настроением Барт в «Догматике» заново продумывает свою критику религии и говорит об «откровении Бога как *снятии* религии». Уже в «Послании к римлянам» Барт — следуя Гегелю — обыгрывает в «диалектических» целях многозначность немецкого слова «Aufhebung». Русский перевод этого термина — «снятие» — отчасти передает сочетание

двух нужных для «игры» значений немецкого слова: «устранение» и «возвышение». А в «Догматике» дело обстоит так: поскольку религия есть человеческое неверие, Бог судит ее, и его Слово «устраняет» религию. Но коль скоро «Слово стало плотью» и приняло человеческую природу, то Бог принимает и, следовательно, «возвышает» религию как человеческий ответ на Слово.

Разумеется, в таком контексте речь может идти только о христианской религии. Барт почти не успел почувствовать проблематичность христианского абсолютного притязания: эта тема стала неизбежной и важной для христианской мысли лишь в последней трети XX века. Что касается теологического диалога между религиями, то он по-настоящему попал в поле зрения Барта только под конец жизни<sup>22</sup>.

### 3. Время решать: теология, церковь и политика в Третьем рейхе

Так как сейчас моя главная задача — рассмотреть попытку Барта выявить политический этос христианства как *должное*, с необходимостью следующее из смыслового центра веры, то теологическую позицию, сформулированную Бартом в начале 30-х годов, следует поместить в контекст опыта той церкви, при основании и в жизни которой, по словам теолога и церковного историка Эрнста Вольфа, «уникальным образом соединились теология (а именно теология К. Барта. — С.Л.) и община»<sup>23</sup>. Речь идет, конечно, об Исповедующей церкви (Bekennende Kirche).

«Неоортодоксальная» теология — в отличие от либеральной — очень настаивала на том, что ее дело есть церковное дело, она стремилась ввести теологическую работу в Церковь, «снять» противостояние университетской (научно-теологической) и церковной (проповеднической) кафедр. К. Барт написал свое «Послание к римлянам», исходя из опыта, который он приобрел за годы служения в качестве пастора и проповедника; эта книга обращена скорее к людям Церкви, нежели к академическому миру. В начале 50-х годов Р. Бультман доказывал, что его «программа демифологизации» — чисто церковное дело, и считал безответственным и вредным для Церкви решение лютеранского синода 1952 г., объявившего «демифологизацию» ложным учением. А название главного (оставшегося незаключенным) труда Барта «Церковная догматика» говорит само за себя.

Однако немецкая евангелическая церковь двадцатых годов была бесконечно далека от идей диалектической теологии. Ведь Барт и его друзья начали с утверждения диастаза между культурой и

христианской верой, и эту идею Барт всегда лишь заострял. А отсутствие преемственности (диастаз) между культурой и верой означает *несочетаемость* национального и христианского<sup>24</sup>. Напомним: в 1921 г. Барт писал о религии, служащей «не-богу» Народа и Государства, в комментарии к Римл 1:23-27, т.е. он сравнивал попытку совместить «опыт» национального и христианского с половыми извращениями, о которых Павел говорит: «Потому предал их Бог постыдным страстям...» (Римл 1:26). А вот как характеризует Э.Вольф (он сам был членом Исповедующей церкви) положение немецкой евангелической церкви после Первой мировой войны:

«Она должна была достичь самостоятельности, оказавшись зажатой между собственной консервативной церковно-политической и теологически-мировоззренческой традицией и новым государственным партнером, Веймарской республикой, стоя на зыбкой почве «хромящего» отделения церкви от государства и в условиях усиливающегося оттока людей из церкви. Естественно, что церковные круги весьма благосклонно относились к новому национализму, возникшему из военного поражения 1918 г. В традиционном консервативном сочетании «трон и алтарь» на место «трона» была помещена «нация». Казалось, что немецкий национализм и протестантское христианство внутренне связаны между собой. При этом лютеранское христианство начало нередко противопоставлялось демократии, отвергаемой как кальвинистски-западническая идея. Эти «германско-церковные», или «германско-христианские» настроения воздействовали на широкие круги евангелической «образованщины» («Halbbildung»)...

Консервативно настроенная церковная общественность порой воспринимала национал-социализм как нечто вроде политического движения покаяния... С 1931 г. национал-социалисты стали впрягать и евангелическую церковь в борьбу против «веймарской системы», против «марксизма, жидовства и центра»... Возникло руководимое партией церковно-политическое движение «немецких христиан». На прусских церковных выборах 1932 г. они получили около трети мест в синоде»<sup>25</sup>.

В исторической литературе многократно описывалось то переживание национального возрождения, единства, новой осмысленности жизни, которое испытала значительная часть немцев (в том числе и христиан) после прихода национал-социалистов к власти. Для большинства «светлые» идеалы национал-социализма все же оказались привлекательнее серой действительности Веймарской республики начала тридцатых годов.

Июльские церковные выборы 1933 г., проводившиеся под контролем новых властей, принесли победу «немецким христианам», провозгласившим создание «Евангелической церкви германской нации» и решившим «явить миру германского Христа». Радикальное крыло *немецких христиан*, поддерживаемое партийными кругами,

жаждало немедленного национального «завершения» Реформации, удаления всего негерманского из богослужения и вероисповедания, «обезъевреивания» (Entjüdung) Евангелия и церкви; они требовали создания расово-чистого христианства вокруг нордически-героического образа Иисуса<sup>26</sup>.

Учение «немецких христиан» основывалось на ключевых понятиях национал-социализма — Народ, Раса, Вождь, а их манифест 1932 г. воспроизводил формулировки партийной программы: «Мы стоим на почве позитивного христианства. Мы исповедуем положительную и расово-чистую (artgemäß) веру во Христа, соответствующую германскому духу Лютера и героическому благочестию... Мы видим в расе, народе и нации порядки жизни, дарованные и доверенные нам Богом. Закон Бога для нас состоит в том, что мы должны заботиться о сохранении этих порядков. Поэтому следует противостоять расовому смешению... В миссионерстве среди евреев мы видим серьезную опасность для нашего народа. Это ворота для входа чужой крови в народное тело... Браки между германцами и евреями должны быть запрещены»<sup>27</sup>. Заметим: в программе национал-социалистической рабочей партии Германии (1920 г.) уже содержится положение о том, что «партия представляет мировоззрение позитивного христианства» (§ 24).

Последнее из приведенных положений манифеста «немецких христиан» на три года опередило законодательный акт, запрещающий браки с «неарийцами», — «Закон о защите крови» от 15 сентября 1935 г. Но первый расовый закон был принят уже 7 апреля 1933 г. Это был «арийский параграф», согласно которому евреи подлежали увольнению с государственной службы и устранению из культурной жизни.

5-6 сентября 1933 г. в Берлине состоялся Генеральный синод евангелической церкви Пруссии, который положил начало введению расового законодательства в церковь. Это собрание вошло в историю как «Коричневый синод», потому что немецко-христианское большинство его членов нарядилось в коричневую партийную форму.

Но, несмотря на эти успехи «немецких христиан», раскол в церкви все же произошел, и непосредственной причиной раскола стал «арийский параграф», хотя речь на синоде шла пока лишь о запрете ординации евреев, но не об отстранении уже служивших пасторов. Впрочем, перспектива изгнания из церкви всех «неарийцев» вырисовывалась уже достаточно ясно. 12 сентября Мартин Нимёллер и Дитрих Бонхёффер составили «Протест» против решений Генерального синода. Протест подписали 22 пастора. Так возник Чрезвычайный союз пасторов, который к концу года насчитывал около шести тысяч членов. Он стал ядром Исповедующей церкви.

Эти события можно считать началом *церковной борьбы* (Kirchenkampf). Для нашей темы о соотношении христианской веры и политической позиции важно прояснить одно обстоятельство: почему многие компетентные интерпретаторы церковной борьбы и деятельности Исповедующей церкви — теологи, авторитетные представители послевоенной церкви (они же — руководители Исповедующей церкви) — настаивают на том, что смысл событий, о которых идет речь, будет *полностью извращен*, если считать их *всего лишь* борьбой против ложного учения «немецких христиан» или *только* сопротивлением национал-социализму.

«История церковной борьбы в немецком протестантизме, — пишет Эрнст Вольф, — это история возобновлявшихся усилий и повторявшихся поражений на пути евангелической церкви к новому теологическому самопониманию, история невыдержанных испытаний... *Штутгартское покаяние* Совета евангелической церкви в Германии 19 октября 1945 г. констатировало все это в форме самооценки и тем самым принципиально исключило возможность героизировать церковную борьбу»<sup>28</sup>.

Действительно, *церковная борьба* свелась к борьбе церкви за выживание и самосохранение. В соответствии с учением Лютера о двух царствах и о двух формах правления Бога на земле, христианин обязан подчиняться *любой* мирской власти не за страх, а за совесть, ибо *всякая власть «установлена Богом»* (ср. Римл 13:1). При этом должно быть выполнено только одно условие: государство не вправе ограничивать свободу христианской церкви и не должно вмешиваться в дела веры. Лишь ущемление этой христианской свободы дает христианину право на сопротивление, право не повиноваться мирской власти. Помимо этого Церковь не должна вмешиваться в политику и вообще в сферу компетенции мирской власти. — Таково было старое самопонимание немецкого протестантизма, не выдержавшее испытания. Защита церковной свободы — тот последний рубеж, который церковь не могла сдать, не перестав быть церковью в собственных глазах. Однако выяснилось, что этого недостаточно. Дитрих Бонхёффер уже в апреле 1933 г., после принятия «арийского параграфа», почувствовал, что классическое лютеранское учение о государстве не дает опоры в новой ситуации, — именно *почувствовал*, так как обосновать это с помощью доступных ему аргументов он не мог, а выйти за рамки лютеранской ортодоксии он еще не был готов. Поэтому знаменитый тезис его статьи «Церковь перед еврейским вопросом» (апрель 1933), согласно которому в некоторых случаях церковь *должна «сама броситься под колеса»*<sup>29</sup> машины террористического государства, чтобы быть там вместе с его нехристианскими жертвами, — этот тезис остался без всякой вероучительной опоры. Он прозвучал как одинокий го-

лос человека, который в конце концов сам сделал то, чего напрасно ждал от своей церкви, — «бросился под колеса машины». Вот почему послевоенное церковное руководство «исключило возможность героизировать церковную борьбу».

Теперь, когда в ходе краткого экскурса в историю немецкого протестантизма 20–30-х годов мы увидели, что в ней можно и чего в ней нельзя найти, мы вернемся к нашей главной теме и рассмотрим то теологическое обоснование, которое церковная борьба получила в Исповедующей церкви. Вот что пишет об этом Эрнст Вольф:

«В январе 1949 г. Братский совет евангелической церкви в Германии заявил, что считает своим долгом — ввиду тенденции к реставрации церковных институтов — отстаивать основополагающие истоки Исповедующей церкви, ибо она «возникла не как движение сопротивления *немецким христианам* и национал-социализму, но из нового понимания Слова Бога и теологии реформаторов». — Этими словами Совет правильно указал на истоки Исповедующей церкви в начавшемся после Первой мировой войны теологически-церковном переломе, которому способствовала прежде всего диалектическая теология»<sup>30</sup>.

Исповедующая церковь как «правомочная Германская евангелическая церковь» была создана на первом исповедническом синоде в Бармене (район Вупперталя) 29–31 мая 1934 г. Главным документом синода была Теологическая декларация. *Бармен*, текст этого документа, надолго стал «знаменем пререкаемым» для теологии и церкви.

Церковная борьба превратилась по своей глубочайшей сути в борьбу вокруг *Бармена*, так как Теологическая декларация «стала своего рода концентрированной самокритикой протестантизма»<sup>31</sup>. Как известно, автором проекта Барменской декларации, документа, выразившего общую веру немецкой евангелической церкви, был Карл Барт. Декларация состоит из шести статей. Во втором томе своей «Церковной догматики» Барт приводит текст первой и важнейшей статьи «Бармена», а затем комментирует его в рамках догматической темы о *познаваемости Бога* (этот раздел «Догматики» написан в конце 30-х годов).

Вот текст этой статьи:

«Я есмь путь и истина и жизнь; никто не приходит к Отцу иначе, чем через Меня» (Ин 14:6). «Истинно, истинно говорю вам: всякий, кто не входит в овчарню через дверь, а проникает иначе, тот вор и разбойник... Я есмь дверь; кто войдет Мною, тот спасется...» (Ин 10:1, 9).



Иисус Христос, как Он засвидетельствован нам в Священном Писании, есть единое Слово Бога, которое мы должны слушать, которому мы должны доверять и покоряться в жизни и в смерти.

Мы отвергаем ложное учение о том, что Церковь якобы может и должна признавать в качестве источника своего провозвестия, помимо этого единого Слова Бога и рядом с ним, еще и другие события и силы, образы и истины как откровение Бога»<sup>32</sup>.

Формулировки этой статьи сохраняют безошибочно узнаваемую тональность теологии Барта во всем ее своеобразии, со всеми ее сильными и слабыми сторонами. Именно голос этого швейцарского кальвинистского пастора и немецкого профессора смог стать внутренне авторитетным голосом *христианской церкви* в Третьем рейхе. Именно его теология смогла устоять, оказалась готовой к испытанию и *кризису*. Поэтому стоит обратиться к его комментарию на эту первую статью «Бармена».

Барт считает, что главная проблема, с которой имеет дело этот текст (она же — главная ошибка немецкого протестантизма), — соотношение христианской и естественной теологии:

«Этот текст важен и относится к делу потому, что он представляет собой первый вероисповедный документ евангелической церкви, в котором рассматривается проблема естественной теологии. Теология и тексты исповеданий эпохи Реформации оставили этот вопрос открытым. Правда, он обострился только в последние столетия из-за того, что естественная теология все больше грозила превратиться из скрытого в явное мерило и содержание провозвестия и теологии Церкви. Этот вопрос стал жгучим в тот момент, когда евангелическая церковь в Германии была недвусмысленно и последовательно поставлена перед новым образом естественной теологии, а именно перед требованием распознать в политических событиях 1933 г., и прежде всего в образе посланного Богом Адольфа Гитлера, источник особого, нового откровения Бога, которое, требуя доверия и покорности, должно было стать рядом с откровением, засвидетельствованным в Священном Писании, и которое должно было быть признано церковью *рядом* с этим откровением в качестве обязательного и обязывающего. С этого требования, а также с того, что многие вняли ему, началась так называемая немецкая церковная борьба. С тех пор обнаружилось, что за этим первым требованием стояло совсем другое. Уже в 1933 г. существовал замысел, хотя тогда он лишь неясно вырисовывался, провозгласить — в соответствии с динамикой политической жизни — это новое откровение *единственным*, а евангелическую церковь превратить в храм мифа о германской «природе» и истории»<sup>33</sup>.

Итак, Барт считает, что неспособность христиан в Германии противостоять искушению национал-социализма есть необходимый

результат внедрения «естественной теологии» в провозвестие церкви; по мысли Барта, в протестантизме это внедрение длится около двух столетий. Надо заметить, что объем понятия «естественная теология» складывается у Барта из разнородных компонентов.

Прежде всего он имеет в виду программы типа «Евангелие и...»: «Маленькие веселые черточки ставились, например, между словами «современный» и «позитивный», или «религиозный» и «социальный», или «немецкий» и «евангелический», словно это было чем-то само собой разумеющимся. В итоге принципиальное принятие этих сочетаний начало приобретать силу настоящей ортодоксии, стало казаться основой теологии (и особенно — церковного строя), а возражения против этих сочетаний, когда они изредка возникали, оказывались под подозрением как мечтательная односторонность и преувеличение»<sup>34</sup>. Барт настаивает на том, что всякое «и», всякое «также», помещенное рядом с христианской Вестью, по логике вещей должно в конце концов вытеснить Весть — церковное провозвестие об Иисусе Христе; это «также» должно перейти в «только». И если этого не произошло уже давно, если все-таки Слово Бога не оказалось в полном забвении, то, добавляет Барт, это объясняется лишь «страхом, непоследовательностью, ленью и безразличием всех участников... Ведь естественная теология без стремления к единовластию уже не была бы естественной теологией»<sup>35</sup>.

Поэтому Барт — вполне в духе своего «позитивизма Откровения», который, конечно, присутствует и в формулировке первой статьи Декларации, — включает в объем понятия «естественная теология» также все философские обоснования и интерпретации христианства, предложенные в XVIII—XX вв., имея в виду не только Шлейермахера и крупнейшего либерального теолога XIX в. Альбрехта Ричля, названных прямо, но и своих современников, имена которых легко угадываются по некоторым ключевым словам:

«Опять постучали в дверь Церкви — уже в который раз за последние два века — представители, как тогда (в 1933 г. — С.Л.) казалось, нового направления человеческого духа, со вполне понятным (после всего предыдущего) желанием, чтобы и их идеалы нашли себе место в Церкви: как современная форма выражения, как новая историческая опора, как самим Богом данная «точка соприкосновения» для провозвестия Евангелия, к которому иначе и не подступиться»<sup>36</sup>. Ведь именно так все и было, когда в начале XVIII в. возродившийся гуманизм Стои, а столетием позже идеализм, а вслед за ним — романтизм, а затем позитивизм буржуазного общества и науки XIX в., национализм того же времени и, наконец, социализм — получили возможность высказаться в Церкви»<sup>37</sup>.

После таких прецедентов, заключает Барт, у христиан Германии были все основания принять национал-социализм, а у христиан

других стран не было никаких оснований упрекать их за это, ибо «сочетание познаваемости Бога в Иисусе Христе с Его познаваемостью в природе, разуме и истории... признавалось законным в Англии и Америке, Голландии и Скандинавии... В принципе ничего не меняется от того, что на сей раз речь шла о сочетании с мало симпатичным всему остальному миру агрессивным национализмом, как и от того, что это сочетание было осуществлено по-немецки основательно»<sup>38</sup>.

Вот как Барт характеризует отношение евангелической церкви к национал-социализму: «В Германии было много причин выступить с энтузиазмом именно за это новое сочетание. Особенно благоприятным оно было для немецкого лютеранства: оно представлялось его собственным и окончательным решением вопроса о соотношении христианской и естественной теологии. Это сочетание могло предстать могучим потоком, в котором соединятся разные до сих пор разделенные струи немецкой церковной и религиозной истории. Казалось, оно обещает и «культурпротестантам», и «церковникам» неожиданное исполнение их заветных желаний. Казалось, оно поднимет севший на мель корабль Церкви и — словно приливная волна — наконец-то вынесет его в открытое море национальной жизни, а значит, в реальный мир»<sup>39</sup>.

Следовательно, Церковь не могла всерьез противостоять «немецким христианам» и национал-социализму, не могла противиться «жуткому призраку нового бога и помазанника его», не найдя предварительно собственного основания. Отвержение всего постороннего (в терминах Барта, «естественной теологии») — лишь обратная сторона великого утверждения. Именно в этом утверждении, считает Барт, состоит значение *Бармена*, так как остальные положения Декларации логически следуют из принципа, сформулированного в первой статье.

Правда, позже Барт признавал тот очевидный факт, что некоторые положения Декларации — результат компромисса между его собственными идеями и настроением большинства участников синода, озабоченных исключительно угрозой церковной свободе. В особенности это относится к пятой статье Декларации, в которой синод должен был высказаться об отношениях между Церковью и государством применительно к опасной ситуации 1934 г. Барт считал, что учение Лютера о соотношении функций Церкви и государства устарело, но синод, державшийся за исторические исповедания веры как за опору в борьбе с ложным учением «немецких христиан», не мог и не хотел решительно отойти от классических постулатов, согласно которым Церковь не участвует непосредственно в ответственности за политическое сообщество. Вот как Барт писал об этом после войны, в 1952 г.: «Сделанные теологические выводы нельзя оценивать в со-

ответствии с тем, что тогда должна была бы и могла сказать очень сильная и очень живая церковь. Упрек национал-социалистическому государству в этой статье содержался только косвенный, приговора не было вовсе. И все же по отношению к господствовавшей тогда в Германии политической идеологии сказанное, при всей своей умеренности, прозвучало совершенно неслыханным возражением. Заявленное было тем минимумом, меньше которого община, защищая свою веру, сказать не могла, но одновременно и тем, что она еще была в силах сказать, собрав все свое мужество, находясь в очень трудном положении и объединяя людей разных политических ориентаций. Очень сильной и очень живой церковью мы как раз и не были»<sup>40</sup>.

Закljučая в конце 30-х годов разбор первой статьи «Бармена» в своей «Церковной догматике», Барт делает близкие по смыслу замечания:

«Все заблуждения и колебания Исповедующей церкви связаны с тем, что утверждение «Бармена»: Иисус Христос есть единое Слово Бога, которому мы должны доверять и покоряться, — не только не соответствовало, но прямо противоречило плоти и крови Церкви, и она должна была подтверждать, завоевывать и осуществлять это утверждение в тяжелой борьбе. Где этого не было, там были лишь лавирование и уступки. Но где это происходило, там автоматически появлялись воля и силы к противостоянию. Немецкая Исповедующая церковь обладает либо силой экуменического дара и задания, которые она получила в Бармене, либо она вовсе бессильна... Смысл всего сказанного здесь сводится к тому, что Иисус Христос сказал нечто, а именно — Он сказал о себе самом: «Я есмь путь и истина и жизнь. Я есмь дверь». Церковь живет тем, что она слышит голос этого Я, слышит обещание, которое — согласно этому голосу — заключено лишь в этом Я; тем, что она избирает *тот* путь, признает *ту* истину, живет *той* жизнью, идет через *ту* дверь, имя которым — сам Иисус Христос. И только поэтому... она говорит свое «нет» всему, что хотело бы быть путем, истиной и жизнью помимо Него. Это «нет» не обладает самостоятельным значением. Оно полностью зависит от «да»<sup>41</sup>.

Теперь мы можем понять, почему свидетели событий с такой настойчивостью говорят, что антинацистское толкование «Бармена» было бы извращением его смысла. С приходом национал-социализма евангелическая церковь была *вынуждена* приступить к очень трудной задаче: учиться стоять на собственных ногах. Но как раз это христианское *прямо-стояние* оказывалось очень трудной, до конца, быть может, ни разу в истории Церкви не осуществленной задачей. А ведь ее решение, собственно, и означало бы, что Церковь дает обществу то, чего общество не может получить иным путем, что

Церковь сообщает людям то, чего они не могли знать заранее, что она делает свое собственное дело. А это и значило бы, в весьма конкретном и осязательно посюстороннем смысле, что ее единственный глава и Господь — Христос.

Когда Церковь превращается в опору социального порядка, или в символ национальной идентичности, или в организационную базу политической оппозиции — то есть в орудие, инструмент политической борьбы, — то принципиально это подобно самопониманию Церкви как блюстительницы высокого уровня морали, что нередко бывало в католических странах (упадок «религии» — моральный распад), или — как в современном русском православии — превращению Церкви в некое бюро ритуальных (культовых) услуг и в средство социальной (суб)компенсации для личности. Все это формы не прямостоящей, а лежащей, «мертвой», «кажущейся» церкви. Последние два определения я взял из выступления К. Барта на Амстердамской ассамблее 1948 г., учредившей Всемирный совет церквей<sup>42</sup>.

Согласно Барту, *социальная ответственность* Церкви состоит прежде всего в том, что она должна выполнить собственную задачу, которую не может взять на себя никто другой. Церковь, понятая в смысле Барменской декларации, добивается лишь одной свободы — свободы следовать Слову Бога. Но эта свобода Церкви ведет и к политическим последствиям, имеющим значение для общества в целом. По мысли Барта, само существование такой свободной Церкви ограничивает государство, если оно стремится стать «единым и тотальным порядком человеческой жизни»<sup>43</sup>.

А внимательное слушание Слова Бога, стремление полагаться *только на него* позволит Церкви найти верную — то есть соответствующую Евангелию — политическую позицию в *конкретной* ситуации, позволит взять на себя конкретную политическую задачу и ответственность, а также найти средства противостоять конкретному злу. По мысли Барта, именно неумение «доверять и покоряться» единому Слову Бога стало причиной *политической* несостоятельности Исповедующей церкви.

Следовательно, Барменский синод нельзя назвать антинацистским потому, что добро нельзя называть «антизлом». Добро, как мы все знаем по опыту, не нуждается ни в какой противоположности, оно не нуждается в зле для собственной реализации. Отсюда — структура Барменской декларации: «Иисус Христос есть единое Слово Бога» — и *только поэтому* «мы отвергаем ложное учение...» Если бы христианство поняло себя как противостояние злу, как силу сопротивления — то оно и в самом деле оказалось бы единоприродным этим «другим событиям и силам, образам и истинам», оно было бы целиком определено некоторым конкретным злом и —

можно предположить — как раз поэтому не смогло бы сопротивляться ему.

Здесь уместно снова указать на преемственность в мысли Барта. В «Послании к римлянам» он говорит о «не-боге» человеческой религиозности, которому противостоит открывающий Себя «вертикально сверху» Бог Иисуса Христа. В разбираемом тексте из «Догматики» Барт говорит о «страшном призраке» нового бога естественной теологии, о том, что этот призрак уплотнился и материализовался в коричневой мифологии расы, народа, почвы и крови, а также в образе мессии нового бога — в Адольфе Гитлере. Для Барта национализм такого рода — предельное и предельно ясное выражение человеческой религиозности.

Таково содержательное пространство теологии Барта, в границах которого он искал то, что в начале этой работы было названо собственным политическим этосом христианства. И таковы контуры предложенного Бартом ответа на вопрос о соотношении христианства и политической культуры, который Барт переформулировал как вопрос о *христианстве и политическом решении*.

Правда, в конце 30-х годов Барт стал разрабатывать христианское обоснование либеральной демократии. Он хотел показать, что демократическая государственность и даже ее отдельные институты — «оправданное продолжение нравственного учения Нового Завета»<sup>44</sup>. Я не рассматриваю здесь эти попытки Барта, так как, на мой взгляд, по содержанию они наименее специфичны для его теологии и сближают его с многими другими христианскими писателями, — если, конечно, отвлечься от возможности интерпретировать эти попытки в только что предложенном смысле: как конкретный *христианский* ответ Барта на конкретную угрозу тоталитаризма в определенной исторической ситуации.

Видимо, контуры политической мысли Барта прочерчены слишком резко и определенно, чтобы на самом деле стать контурами «реальной», пусть и «христианской», политики. Американский теолог Райнхольд Нибур, который считается одним из главных творцов христианской социальной этики XX в., вдумчивый интерпретатор и критик Барта, однажды заметил: «Вероятно, эта теология построена исключительно в расчете на великие исторические кризисы»<sup>45</sup>.

Принято считать, что именно за счет отказа от политической специфичности учение Барта приобрело ту прочность, которая позволила ему устоять в испытании.

Однако тут возникают вопросы, которыми, как мне кажется, уместно завершить нашу попытку рассмотреть политическую этику Барта.

Да, Барт настаивает на «широком» толковании «Бармена», и это соответствует его учению о Слове Бога. Но: Ганс Асмуссен, один из лидеров Исповедующей церкви, тоже подчеркивал (представляя проект Декларации участникам синода), что на самом деле обличается не нацистское государство, а «двухсотлетнее ошибочное развитие Церкви», дух Просвещения и т.п. Ясно, что для большинства присутствовавших — консервативных немецких протестантов, традиционно лояльных по отношению ко всякой власти, — обличения Просвещения были более приемлемыми, чем критика в адрес национал-социалистического государства. Очевидно, что такая позиция *устраивала* большинство делегатов — они просто боялись, а теперь у них было оправдание на случай упреков в нелояльности.

На протяжении последних тридцати лет своей жизни К. Барт неоднократно писал о «Бармене». И в его интерпретациях Декларации часто можно различить мотивы самооправдания, а со временем — и самокритики. В 1968 г. Барт написал, что конформизм большинства делегатов синода «не извиняет» его самого за отказ от борьбы за принятие документов, которые прямо осуждали бы расизм национал-социалистов<sup>46</sup>.

И тут возникает вопрос: какова же будет целостная оценка политической позиции Барта и его поведения в Бармене как ярчайшего примера «теологии Барта в действии»? Ведь политика действительно следовала у Барта из догматики.

Пока что мы познакомились лишь с тем, что говорил об этом сам Барт.

Сегодняшний анализ сильных и слабых сторон теологии Барта отметит ее «монологичность»: эта позиция закрыта для диалога, не терпит релятивации. Верно ли, что *именно это* помогло теологии Барта устоять в испытании? — Вот вопрос, который имело бы смысл обдумать.

#### 4. Эпилог. «Предпоследнее» и «последнее»: Барт, Бультман, Бонхёффер

Итак, теология «Бармена» — это теология Барта со всеми ее сильными и слабыми сторонами. Барт подчеркивает важность сосредоточенности на главном, и поэтому для него история Исповедующей церкви означает: «Все остальное не поможет тебе в этом испытании, когда речь идет о бытии или небытии церкви. Когда все остальное отказывает, помогает только это — чудо, сила и утешение единого Слова Бога»<sup>47</sup>. Однако сам Барт предпочитает говорить не о «главном», а о «целом». Он предлагает нам поверить во внутреннюю рациональность откровения, делающую ненужным всякий философский герменевтический ключ. Действительно, современные

философы определяют самую герменевтическую ситуацию как ситуацию кризиса доверия, а также как ситуацию непонимания.

И конечно, именно здесь, при переходе к содержанию откровения и к обсуждению языка, на котором это содержание можно выразить, у ведущих теологов эпохи возникло взаимное непонимание и неприятие.

Бесспорно, Барт уходит от апологетики, от всякой попытки «сделать понятной» христианскую Весть (Евангелие). В 1949 г. он великолепно заканчивает свой доклад о проблеме «нового гуманизма»: «Если бы это была проповедь, мне следовало бы призвать каждого: «Покайся и веруй в Евангелие». Но это не проповедь, а лишь тема, которая должна быть доведена до конца. Мне не остается ничего другого, как посмотреть на это со стороны и попросту уточнить, что если бы христианская весть стала «здешней и теперешней» для нового гуманизма, то речь шла бы о покаянии, вере и, разумеется, обращении»<sup>48</sup>.

Но вот вопрос: сохранит ли непонимаемое Евангелие характер радостной весты, т.е. «хорошей новости»? Видимо, именно этот вопрос имел в виду Бонхёффер: «Позитивизм откровения слишком облегчает себе задачу, воздвигая в итоге закон веры... Но мир при этом остается покинутым и предоставленным самому себе. Здесь есть ошибка»<sup>49</sup>. Как раз это я имею в виду под «слабыми сторонами» теологии Барта. Может быть, христианство обречено на апологетику, с громогласного отказа от которой начиналась диалектическая теология?

Проблема понимания ведет нас на территорию Бультмана, которого Барт осуждал за последовательное применение чуждой христианству экзистенциальной аналитики «раннего» Хайдеггера. Но здесь нам важно увидеть, поверх явно непримиримых противоречий, общность пафоса у нескольких христианских мыслителей-современников, — общность, проявившуюся в определенный исторический момент.

Барт, как известно, отверг бультмановскую программу демифологизации, но разве нельзя понять его *христологическую концентрацию*, его «нет!» в адрес естественной теологии как стремление противопоставить Слово Бога тотальной мифологизации сознания, происходившей в XX веке, т.е. именно как попытку демифологизации (на языке Барта: попытку очищения) в эпоху господства разноцветных мифов: «Всякий иной источник (христианского провозвестия. — С.Л.) мог бы быть при таком положении вещей лишь мифом, а потому — концом всего, во всяком случае — концом церкви»<sup>50</sup>.

И разве нельзя понять прочитанный впервые 21 апреля 1941 г. доклад Бультмана «Новый Завет и мифология» как опыт прояснения того, что значит утверждение «Иисус Христос есть единое Слово Бога», — в категориях, непосредственно затрагивающих, как



считал Бультман, современное сознание: христианское бытие — длинное бытие, переход в эсхатологическое существование, т.е. в состояние последней свободы от мира. Очевидно, что применительно к Германии 1941 г. эта последняя свобода «автоматически» (как сказал бы Барт) означала сопротивление.

Вот общий пафос Барта и Бультмана: теперь (в «последний час»!) надо заново думать только о самом главном, безоговорочно отказаться от всего «предпоследнего» ради «последнего» (эту терминологию употребляет Бонхёффер в своей незаконченной «Этике»).

Доклад Бультмана «Новый Завет и мифология» был обращен к теологам и пасторам Исповедующей церкви, которые в большинстве своем отвергли идеи Бультмана. Д. Бонхёффер, правда, писал тогда по этому поводу: «Расцветшее здесь тупое высокомерие — настоящий позор для Исповедующей церкви»<sup>51</sup>. Как известно, теологи Исповедующей церкви были настроены весьма консервативно. Здесь обнаруживается знакомая нам закономерность: церковь, борющаяся за выживание, обычно бывает крайне охранительной в богословском отношении. Исповедующая церковь в целом следовала этому правилу. Перед лицом *немецких христиан* и их лжеучения больше всего боялись «обновленчества». И все же К. Барт справедливо заметил, что для преодоления лжеучения от церкви потребовался творческий акт, а не обращение к традиции: «Бармен» не мог сослаться на вероисповедные документы Реформации, ревнители лютеранской ортодоксии в рядах Исповедующей церкви подозревали в «обновленчестве» сам Барменский синод.

Однако с точки зрения теологов, сформировавших христианскую мысль XX в., жизнь и смерть (т.е. в конечном счете и «выживание») христианства зависят не от усилий по *сохранению* правой веры, а от попыток заново понять главное, подготовиться к встрече с тем, кого Новый Завет называет «первым и последним» (Откр 2:8), «зачинателем и завершителем веры» (Евр 12:2). Поэтому Д. Бонхёффер, один из активных участников «церковной борьбы», пишет из берлинской тюрьмы Тегель — протестуя против «консервативной реставрации»<sup>52</sup> в Исповедующей церкви — письма о «безрелигиозном истолковании Евангелия», стремясь доказать, что ответы не только Барта, но и Бультмана несостоятельны. Как известно, тюремные письма и наброски Бонхёффера подготовили новую эпоху в христианской мысли<sup>53</sup>.

Для моей попытки проследить «общий пафос» важно то, что подробный план книги, в котором намечена оценка тогдашнего состояния христианства и программа безрелигиозного толкования библейских понятий, был написан после 20 июля 1944 г., когда Бонхёффер уже знал о неудаче покушения на Гитлера, о раскрытии заговора Канариса и, следовательно, о собственном скором конце. Бонхёффер не написал эту книгу. Очевидно, однако, что его судьба —

прямое *политическое* следствие его понимания христианства, точнее — прямое свидетельство и толкование веры. Иначе и нельзя понять его путь: от преподавания теологии в Берлинском университете к руководству семинаром проповедников для Исповедующей церкви, и дальше — от церковной борьбы к участию в политическом Сопротивлении, и еще дальше — к виселице в концлагере Флоссенбург. В теологическом плане этому соответствует движение из самых глубин лютеранского благочестия и ортодоксии к совершенно новому образу христианской веры.

30 апреля 1944 г. Бонхёффер написал: «Прошло время, когда все можно было высказать с помощью слов — будь то теологические или благочестивые слова»<sup>54</sup>. И потом: «Вы не могли один час бодрствовать со мной?» — спрашивает Иисус в Гефсимании. Это противоположно всему, чего религиозный человек ждет от Бога. Ведь тут человек призывается страдать вместе с Богом в безбожном мире. Следовательно, он вынужден по-настоящему жить в безбожном мире и не должен как-либо прикрывать или преобразовывать его безбожность в религиозном смысле. Он вынужден жить «по-мирски», и именно так он участвует в страданиях Бога. Он *может* жить «по-мирски», т.е. он освобожден от ложных религиозных обязательств и ограничений... Не религиозный акт делает человека христианином, а страдание вместе с Богом в мирской жизни»<sup>55</sup>.

Этот пример поможет нам и дальше продумывать тему «христианство и политическая позиция». Ведь судьба Бонхёффера проясняет то, «чего нельзя сказать словами». И наоборот: то, что он все-таки сказал, помогает понять его судьбу — судьбу теолога и пастора, погибшего не за дело религии, но решившего, что он должен участвовать в общем деле сопротивления — «в безбожном мире», вместе с такими вполне «безбожными» людьми, как адмирал Канарис.

Дитрих Бонхёффер, бывший сотрудник абвера, был уничтожен по приказу Гимmlера 9 апреля 1945 г. вместе с некоторыми другими участниками заговора. Так в его жизни и смерти выразилось его понимание *Nachfolge* — следования за Христом.

### Примечания

- 1 Kasper W. *Jesus der Christus*. Mainz, 1978, S. 55.
- 2 Ср., напр., публицистику А. Солженицына. Так, в его Гарвардской речи словосочетание «юридическая цивилизация» употребляется как отрицательное оценочное понятие.
- 3 Küng H. *Christ sein*. München, 1976, S. 29. Русские переводы работ Меца и Мольтмана см. в «Вопросах философии», № 9, 1990, с. 83-145.
- 4 Русское слово «образование» — калька с немецкого *Bildung*. О понятии «образование» в немецкой философской традиции см.: Гадамер Х.-Г. *Истина и метод. Основы философской герменевтики*. (Перевод с немецкого.) М., «Прогресс», 1988, с. 50-61.

- 5 Barth K. Evangelische Theologie im 19. Jahrhundert. Zürich, 1957, S. 6.
- 6 Gogarten F. Zwischen den Zeiten. — «Anfänge der dialektischen Theologie». Teil II. Hrsg. von J. Moltmann. München, 1977, S. 95, 100.
- 7 Barth K. Der Römerbrief. — 13. unveränd. Abdr. d. neuen Bearb. von 1922. Zürich, 1984, S. XIII.
- 8 Ibid., S. 57.
- 9 Barth K. Klärung und Wirkung: Zur Vorgeschichte der «Kirchlichen Dogmatik» und zum Kirchenkampf. B., 1966, S. 345.
- 10 Barth K. Der Römerbrief, S. 26.
- 11 Ср. Римл 3:3: «А если некоторые оказались неверны, то разве из-за их неверности прекратится верность Бога?»
- 12 Barth K. Der Römerbrief, S. 112.
- 13 Ibid., S. 53, 19.
- 14 Ibid., S. 114.
- 15 Barth K. Das Wort Gottes und die Theologie. Gesammelte Vorträge. München, 1929, S. 171-172.
- 16 Barth K. Der Römerbrief, S. 6.
- 17 Ср. Pannenberg W. Dialektische Theologie. — «Die Religion in Geschichte und Gegenwart» (RGG), 3. Aufl. Bd.2. Tübingen, 1958, Sp. 171.
- 18 Der Römerbrief, S. 175.
- 19 Bonhoeffer D. Widerstand und Ergebung. München, Hamburg, 1965. S. 137, 161. Русский перевод писем Д. Бонхёффера из тюрьмы см. в «Вопросах философии», 1989, № 10-11. Здесь и далее я цитирую их в своем переводе.
- 20 Barth K. Klärung und Wirkung, S. 20-21.
- 21 Barth K. Philosophie und Theologie. — Philosophie und christliche Existenz. Festschrift für H. Barth. Basel, 1960, S. 101. Перевод этих строк принадлежит В.К.Зелинскому.
- 22 См. об этом статью Лотара Штайнера: Steiger L. Die Theologie vor der «Judenfrage» — Karl Barth als Beispiel. «Auschwitz — Krise der christlichen Theologie. Eine Vortragsreihe». Hrsg. von R. Rendtorff u. E. Stegemann. München, 1980, S. 82-98.
- 23 Wolf E. Bekennende Kirche. — RGG. 3. Aufl., Bd.1, Sp. 987.
- 24 На эту тему см. мою статью «Национальная идея и христианство» в журнале «Октябрь», 1990, № 10.
- 25 Wolf E. Kirchenkampf. — RGG. 3. Aufl., Bd.3, Sp. 1444-1445.
- 26 Ср.: Ibid., Sp. 1446.
- 27 Kupisch K. Quellen zur Geschichte des deutschen Protestantismus (1871-1945). Göttingen, 1960, S. 251-252. О «немецких христианах» и начале «церковной борьбы» см. фундаментальное исследование Клауса Шольдера: Scholder K. Die Kirchen und das Dritte Reich. Bd. 1. Vorgeschichte und Zeit der Illusionen, 1918-1934. Frankfurt a. Main, 1977. Bd. 2. Das Jahr der Ernüchterung. 1934. Barmen und Rom. B., 1985.
- 28 Wolf E. Kirchenkampf, Sp. 1443.
- 29 Bonhoeffer D. Die Kirche vor der Judenfrage. — Bonhoeffer-Auswahl. Bd. 2. München und Hamburg, 1970, S. 26.
- 30 Wolf E. Bekennende Kirche, Sp. 987.
- 31 Ср.: Wolf E. Barmen. — RGG, 3. Aufl., Bd.1, Sp. 876.
- 32 Цит. по: Barth K. Die kirchliche Dogmatik. — 7. Aufl. Zürich, 1987. Bd. 2. Hbd. 1. Die Lehre von Gott. (KD II, 1) S. 194.
- 33 Ibid.
- 34 Ibid., S. 195.
- 35 Ibid.

- 36 «Точка соприкосновения» (Anknüpfungspunkt) — имеется в виду предложенная в начале 30-х годов Эмилем Бруннером идея о «точке соприкосновения» Евангелия с человеческой природой, соответствующие этой идее философская антропология и «отрицательная» (выполняющая проповедническую задачу) естественная теология. Бруннер в споре с Бартом отстаивал «общее откровение» помимо Христа (как в католицизме) и лютеранскую идею «порядков сотворенного бытия» (Schöpfungsordnungen) как основании христианского учения об обществе и социальной справедливости. Понятно, что представление об установленных Богом порядках (или категориях) бытия, т.е. учение о божественном происхождении «семьи, частной собственности и государства» имплицитно содержит консервативную политическую позицию. И действительно, Э.Бруннер делал из своей теологии консервативные политические выводы.
- 37 Barth K. KD II, 1, S. 195.
- 38 Ibid., S. 196.
- 39 Ibid.
- 40 Barth K. Klärung und Wirkung, S. 405.
- 41 Barth K. KD II, 1, S. 197, 199.
- 42 Русский перевод этого выступления см. в кн.: «Современный протестантизм. Часть 1». М., 1973, с. 79-106. (Издание «для служебного пользования» Института философии АН СССР.)
- 43 Это слова из пятой статьи Барменской декларации.
- 44 См. Jüngel E. Zum Verhältnis von Kirche und Staat nach Karl Barth. — «Zeitschrift für Theologie und Kirche». Tübingen, 1986, Beiheft 6, S. 76-135.
- 45 Цит. по: Lovin R. Christian faith and public choices: The social ethics of Barth, Brunner and Bonhoeffer. Philadelphia, 1984, p. 23.
- 46 См: Ibid., p. 110.
- 47 Barth K. KD II, 1, S. 199.
- 48 Цит. по: Современный протестантизм, с. 58-59.
- 49 Bonhoeffer D. Widerstand und Ergebung, S. 137.
- 50 Barth K. KD II, 1, S. 198.
- 51 Цит. по: Bultmann R. Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung. — 2. Aufl. Hrsg. von E. Jüngel. München, 1985, S. 8-9.
- 52 Bonhoeffer D. Widerstand und Ergebung, S. 162.
- 53 Впервые Бонхёффер стал широко известен в Германии благодаря своей книге «Nachfolge» («Следование за Христом»), опубликованной в 1937 г. В ней Бонхёффер предложил интерпретацию Нагорной проповеди, основанную на его тогдашнем понимании задач Исповедующей церкви.
- 54 Bonhoeffer D. Widerstand und Ergebung, S. 132.
- 55 Ibid., S. 180.