

«БЕЗРЕЛИГИОЗНОЕ ХРИСТИАНСТВО» ДИТРИХА БОНХЁФФЕРА: СЕКУЛЯРНОЕ И БОЖЕСТВЕННОЕ

АНДРЕЙ НЫРКОВ, СВЯЩЕННИК*,

Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет
(ПСТГУ), Москва, Россия,
anyrkov@mail.ru

«Безрелигиозное христианство» Дитриха Бонхёффера принесло своему автору скандальную репутацию. С именем Бонхёффера связаны серьезные изменения в жизни западного общества во второй половине XX в. Пастор Бонхёффер не боялся далеко заходить в своих высказываниях. Одно из наиболее известных его церковно-общественных прозрений связано с проектом «безрелигиозного христианства», принципиальные особенности которого и обсуждаются в статье. Делается вывод, что проект «безрелигиозного христианства», задуманный автором с широкомасштабной миссионерской целью, в конечном итоге оказался феноменом саморазрушительным. Предлагаемая публикация является продолжением статьи «Религия и человек в безрелигиозном христианстве Дитриха Бонхёффера» [Нырков 2014].

Ключевые слова: Дитрих Бонхёффер, безрелигиозное христианство, совершенный мир, Фридрих Ницше, философия жизни, сотериология.

Для цитаты:

Нырков А., свящ. «Безрелигиозное христианство» Дитриха Бонхёффера: секулярное и Божественное // Консультативная психология и психотерапия. 2016. Т. 24. № 5. С. 11—39. doi:10.17759/cpp2016240502

* Священник Андрей Нырков, клирик храма прп. Марона, пустынноика Сирийского, бакалавр религиоведения, преподаватель кафедры систематического богословия и патрологии Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета (ПСТГУ), e-mail: anyrkov@mail.ru

Со второй половины XX в. имя Дитриха Бонхёффера на Западе ассоциируется со словосочетанием «безрелигиозное христианство». Данная концепция не получила у автора своего окончательного раскрытия. Участие в подпольной антинацистской деятельности, тюремное заключение и казнь оборвали творческую мысль Д. Бонхёффера, которая так и не достигла законченных и отточенных формулировок. Исследователям творчества казненного пастора приходится иметь дело с парадоксальными высказываниями, предположениями, неожиданными богословскими озарениями. Между тем размышления Д. Бонхёффера имеют под собой вполне определенную основу. Предельно обобщенно ее можно свести к трем факторам: немецкому либеральному богословию, диалектической мысли Карла Барта и, наконец, к радикальному богословско-практическому обострению мировоззренческой позиции, приведшей пастора-антифашиста к концу его краткой жизни.

Итак, последним этапом богословского развития Бонхёффера был период, озаглавленный расцветом радикальных идей, постепенно созревающих и оформляющихся на протяжении всего его жизненного пути и снискавших их автору широкую известность в богословском мире. Начало данного периода связано с книгой, в которой он стремился дать христианское обоснование активному сопротивлению тоталитарному злу, под коим понимался фашистский режим в Германии. Работа, известная под названием «Этика», задумывалась Бонхёффером как *magnum opus*, главная работа его жизни¹, призванная обеспечить новый подход к извечным, и одновременно животрепещущим проблемам современности.

Важным результатом творческой мысли Бонхёффера к 1939 г. стало принципиально иное описание характера отношений между Богом и миром. Даже название «Этика», по справедливому замечанию и самого автора, и позднейших исследователей, не вполне отвечает содержанию данного произведения; в качестве возможной альтернативы предлагается вариант «Церковь и мир» (см: [Roark 1972, p. 111]). Действительно, указанные два полюса заметно влияют на ход мысли Бонхёффера в рассматриваемый период. Происходят их вдумчивое восприятие и переоценка, осмысление глубинной взаимосвязи этих двух начал. Впоследствии, в тюремной переписке, данная тема Бонхёффером активно дорабатывалась.

В «Этике» проповедуется специфическое отношение к миру. Бонхёффер не только излагает взгляды, противоречащие, как кажется, не-

¹ Многими исследователями именно она (а не «Хожжение вслед» или тюремные письма) в качестве таковой и расценивается (см.: [Kuhns 1969, p. 130; Reynolds 1989, p. 71; Roark 1972, p. 105]).

которым его работам диалектического периода; происходит открытый пересмотр традиционных воззрений Реформации относительно естественного бытия: оно у Бонхёффера не безнадежно падшее. Напротив, естественное добро в мире возможно и необходимо и благословляется Богом в качестве такового. В естественном течении жизни христианину необходимо принимать участие наравне с неверующими, ценить его и ограждать от опасностей, грозящих основам его бытия. Таковой очевидной опасностью для самого существования Германии в то время являлось правительство Гитлера. Указание на Гитлера, впрочем, не было явно прописано в рукописях казненного пастора, но вывод сей очевиден и логически подразумевается. Данная ситуация, чрезвычайно болезненная для немецкого верноподданнического сознания, требовала от Бонхёффера с соучастниками заговора и надлежащего богословского осмысления, что и было предпринято в «Этике».

В стремлении богословски обосновать необходимость ответственно-го христианского поведения в окружающем нас мире в «Этике» кристаллизуется многоплановый синтез Бога с миром, развиваемый впоследствии в тюремных записях. Искомая Бонхёффером реализация единства Бога и мира осуществляется по нескольким направлениям. Одной из самых важных и фундаментальных особенностей «Этики» является наличие характерного «онтологического мостика» между Богом и миром.

Этика «сообразования»

Вследствие онтологической связи Божественной реальности с реальностью мира, объединенной и структурированной вокруг таинства Боговоплощения, «единая богочеловеческая реальность» Иисуса Христа делает возможным человеку быть сообразным Его образу и подобию через приобщение к течению обыденной повседневной жизни. «В нашей исторической идентичности... мы уже пребываем посреди процесса уподобления образу Христа в том участке человеческой истории, которую Он Сам избрал», — пишет Бонхёффер [Bonhoeffer 2006a, S. 100]. Подобное восприятие реальности будет повторяться в последующих высказываниях «Этики» и особенно отчетливо проявится в призывах тюремных писем к «подлинной посюсторонности» (*Diesseitigkeit*), в коей христиане и должны проводить свою жизнь по вере [Bonhoeffer 2006b, S. 172].

Важно помнить, что уподобление Христу у Бонхёффера совершается не через религиозный обряд и не как результат благочестивых переживаний. Реализация веры, как он скажет впоследствии, происходит «в полной посюсторонности жизни» [Бонхёффер 1994, с. 270—271]. Христианская этика, по мысли Бонхёффера, в том и заключается, чтобы

«сообразоваться» (уподобиться) Христу через участие в мирской жизни, точнее, не препятствовать Христу запечатлеть Свой образ в верующих, которым не нужно для этого куда-то отвлекаться из своей обыденности: «Сообразоваться с Воскресшим — означает быть новым человеком перед Богом. <...> Новый человек живет в миру подобно прочим. Зачастую он мало чем отличается от остальных. Но ему и нет нужды выделять себя, кроме как являть Христа во имя братьев своих. Будучи преображен по образу Воскресшего, он носит здесь лишь знак креста и осуждения. В вольном ношении его он... объединен со Христом несравненной любовью и общением» [Bonhoeffer 2006a, S. 94—95].

Пафос «нового человека» у Бонхёффера, как можно видеть, направлен на свободное и ответственное мирское бытие. Даже крест Христов, как это ни парадоксально, освобождает человека... для подлинной жизни в миру! «Искупительный крест есть освобождение для жизни пред Богом в гуще безбожного мира; он есть освобождение для подлинной посюсторонности», — утверждает Бонхёффер [Ibid., S. 177]. Сообразование, в свою очередь, означает необходимость уподобиться Христу Воплотившемуся, который, будучи распят, воскрес и вознесся, «сообщив Свой образ» миру. Смысл процесса уподобления фактически заключается в том, чтобы адекватно воспринимать реальность бытия и окончательно стать человеком (а не «святым» или «грешником»), как этого и ждет от нас Бог, ставший единосущным человеку во Христе [Ibid., S. 86].

Тварное и благодатное в радикальном богословии Д. Бонхёффера

Наперекор Карлу Барту и принципам его диалектического богословия, Бонхёффер утверждает в «Этике» диаметрально противоположный способ Богопознания. Если для раннего Барта мир Божества и мир человеческий были разделены непроходимой онтологической пропастью, через которую сверхъестественным образом к нам поступает Откровение, то в устах позднего Бонхёффера Божественное Откровение вполне возможно для человека, целиком погруженного в мирские дела и заботы. Более того, сии последние — необходимое условие для обретения Богопознания: «Во Христе мы получаем возможность участвовать в реальности Божественной и в реальности мира, но не в одной без другой. Реальность Божественная раскрывается нам *только* (курсив мой. — А.Н.) через всецелое погружение в реальность мирскую, и когда мы соприкасаемся с реальностью мира — она всегда уже утверждена, воспринята и примирена с реальностью Божественной» [Bonhoeffer 2006a, S. 73]. Более того, участие в реальности Божественной и реальности мира во Христе Иисусе у Бонхёффера таково, что «...я не могу приобщиться к

реальности Божественной помимо реальности мирской или к реальности мира вне реальности Божественной» [Ibid., S. 74]. Подобное единство предполагает, что христианское следует искать только в мирском, «сверхъестественное» в естественном, священное только в профанном, откровенное только в рациональном [Ibid., S. 77].

Парадоксальным образом из единой космической «Бого-мирской» реальности Бонхёффер не исключает даже дьявола. В результате свершившегося во Христе примирения мир в «Этике» всецело принадлежит Богу. Более того, согласно Бонхёфферу, князь мира сего против своей воли по итогам космического примирения Бога с тварью включается в общее Божественное дело: «Христос и противник Его дьявол — суть взаимоисключающие противоположности; но все же дьявол должен служить Христу даже против своей воли; он страстно желает зла, но раз за разом вынуждается делать благо, так что царство или область дьявола всегда является лишь подножием ног Иисуса Христа. ...Мир во Христе примирен с Богом и теперь обладает своей окончательной и истинной реальностью не в дьяволе, а во Христе. Мир не поделен между Христом и дьяволом, но вне зависимости от того, осознает мир это или нет, он есть единственно и всецело мир Христов» [Ibid., S. 79]. И далее: «Всякое статичное разграничение на области, принадлежащие дьяволу и принадлежащие ко Христу, является отрицанием факта Божественной примиренности мира с Ним во Христе» [Ibid.].

Примирение, понимаемое в столь специфическом ключе, имеет чрезвычайно важные последствия для позднего богословия Бонхёффера. Оно в известном смысле становится альтернативой традиционному пониманию спасения в христианстве. Но если надежда на спасение души обязывает христианина к подготовке и сохранению ее для вечности, то примирение в устах Бонхёффера, как увидим, открывает дорогу для верующих (и для Самого Бога, по замыслу «Этики») к совершенному слиянию с мирскими делами и заботами.

Сотериология позднего Д. Бонхёффера

Французский исследователь А. Дюма справедливо замечает, что Бонхёффер редко ссылается на Иисуса Христа как на «Спасителя», поскольку для него христианство не является религией спасения, а скорее ответственным поведением в окружающем нас мире [Dumas 1971, p. 32].

Действительно, надо сказать, само словосочетание «спасение души» было чем-то вроде оскорбления христианству в глазах Бонхёффера. В одной из проповедей, произнесенных им в 1935 г., он прямо заявляет: «Мы должны окончательно порвать с той мыслью, что Евангелие имеет

дело со спасением индивидуальной души»². Бонхёффер резко негативно относится к «приватизации» духовной жизни христиан, переносу соте-риологических акцентов во внутреннюю жизнь человека. Он ополчается против практики личного благочестия верующих (так называемого пиетизма), почитая сие бесплодным и вредным делом, поскольку оно отвлекает христианина от его подлинного призвания — быть гражданином Царства Божьего на земле здесь и сейчас. Из тюремной камеры он пишет: «Разве все мы практически не утратили индивидуалистического интереса к личному спасению души? Разве не создается у нас впечатление, что есть вещи более важные, чем этот вопрос (наверное, не “чем это дело”, а все-таки “чем этот вопрос”!)? Я знаю, что это звучит довольно страшно. Но разве в принципе это не соответствует Библии? Ставится ли в Ветхом Завете вообще вопрос о спасении души? Не образуют ли средоточие всего праведность Божия и Царство Божие на земле? И разве суть... заключается в индивидуалистическом учении о спасении, а не в том, что один Бог праведен?» Далее по тексту цитаты становится очевидно, что сверхъестественная благодать у Бонхёффера явно оттесняется мирской активностью: «...Речь-то идет не о потустороннем, а об этом мире, как он создается, сохраняется, объемлется законами, примиряется и обновляется. То, что сверх этого мира, стремится в Евангелии стать чем-то для этого мира» [Бонхёффер 1994, с. 205—206].

Подобное понимание спасения с неизбежностью накладывает неизгладимый отпечаток на всю богословскую систему Бонхёффера. Это значит, что ни рай, ни ада как такового для Бонхёффера нет³. Царствие Небесное следует искать на земле. К загробному спасению стремиться нет смысла, поскольку «у христианина, в отличие от верующих в мифы о спасении, нет последней лазейки в вечность», — и сораспятие и совоскресение со Христом происходят, согласно тюремным письмам, по эту сторону бытия [Bonhoeffer 2006с, S. 131—132].

Радикальное богословие Бонхёффера не настаивает на внутреннем делании человека и спасении его в лоне церкви. Напротив, Бонхёффер стремится переложить для секулярного сознания базовые христиан-

² *Bonhoeffer D. Gesammelte Schriften. Bd. 4: Auslegungen — Predigten 1933 bis 1944 / Hrsg. von Eberhard Bethge. München: Kaiser, 1961. Цит. по: [Weikart 1997, p. 78].*

³ Сама преисподняя, согласно тюремным письмам, есть, в первую очередь, некий психологический феномен. И шеол и ад — суть «не порождения метафизики, а образы, за которыми стоит земное “былое”, изображаемое хотя и как существующее, но дотягивающееся до настоящего лишь призрачно, как тень» [Бонхёффер 1994, с. 248]. Реальность ада, согласно данной характеристике, про-являет себя ничуть не явственнее, например, миража в пустыне, который, хоть и отражает некую конкретную данность (отдаленный пейзаж и т.п.), с таковою все же отождествлен быть не может.

ские принципы: «В последнее время я размышляю о том, как следует “мирским образом”... переинтерпретировать понятия “покаяние”, “вера”, “оправдание”, “второе рождение”, “освящение» [Бонхёффер 1994, с. 207]. Вспомним характерные слова друга и современника Бонхёффера Х. Царнта, сказанные спустя 10 лет после его казни: «Прежде были мученики, которые звали мир прийти в Церковь. Дитрих Бонхёффер — это мученик, который звал Церковь прийти в мир» [Zahrtt 1955, S. 1].

Миру же, как следует из радикальных воззрений Бонхёффера, нужно не спасение, а благословение, выражающееся в участии Бога в примиренном с Ним земном бытии.

Последнее и предпоследнее

Еще одним направлением, по которому принципиально становится возможным сближение Бога и мира, тварного и благодатного, является рассуждение Бонхёффера, посвященное анализу «последнего» и «предпоследнего», в 3-й главе «Этики». Кратко суммируя данную мысль, можно сказать, что к сфере «последнего» относятся Божественная вечность и ее благодатные проявления (например, оправдание), к «предпоследнему» — земная жизнь человека во всей ее полноте.

Два указанных объекта рассуждений поначалу предстают в «Этике» весьма неравнозначными по своему онтологическому достоинству. Достаточно сказать, что человеческая жизнь, воспринимаемая сама по себе, есть не что иное, как «мрачная яма, ограниченная снаружи и изнутри» [Bonhoeffer 2006a, S. 112]. Жизнь наша вне жизни, смерти и воскресения Иисуса Христа «неправедна пред Богом» и «приговорена к смерти и осуждению». Таким образом, «предпоследнее», как кажется, лишено всякой ценности и смысла вне связи с «последним».

Однако эти же «последнее» с «предпоследним» оказываются связаны как конструктивные элементы в мире, примиренном и объединенном во Христе. В результате Бонхёффер призывает верующих воспринимать «предпоследнее» с максимальной серьезностью. «Делается ясным, — заключает Бонхёффер, — что “последнее” оставляет “предпоследнему” определенное количество свободного пространства» [Ibid., S. 123]. К тому же, продолжает он, для большинства людей за последние 200 лет «предпоследнее» оказывается единственной непосредственной данностью. Более христианским, по мнению Бонхёффера, будет не отторгать их, а «...признать христианином именно такого человека, который более не осмеливается называть себя таковым, и затем с максимальным терпением помочь ему исповедать веру во Христа» [Ibid., S. 132]. Таким об-

разом, для христианина открывается возможность всецело жить в сфере «предпоследнего».

В итоге своих рассуждений Бонхёффер подводит читателя к положительному ответу на вопрос об автономной ценности земной жизни⁴. Анализируя указанный ход мысли, американский исследователь Т. Рейнольдс справедливо замечает, что прежде (до 1939 г.) Бонхёффер доказывал, будто земные реалии, обозначаемые термином «предпоследнее», следует искать только в соотнесенности со Христом [Reynolds 1989, p. 86]. Прямой непосредственный контакт с земными благами либо запрещался, либо по необходимости терпелся, ибо таковой контакт означал отказ принимать посредническую функцию Христа между миром и человеком. В «Этике» же Бонхёффер вдохновляет верующих воспринимать «предпоследнее» всерьез, как величайшую для христианина ценность⁵.

Действительно, «предпоследнее» у позднего Бонхёффера никак нельзя игнорировать и сбрасывать со счетов. «Посюстороннее не может быть упразднено до срока», — напишет он в своих тюремных письмах [Bonhoeffer 2006d, S. 153]. «Предпоследнее» с «последним» оказываются нераздельно связаны [Bonhoeffer 2006a, S. 127]. Одно становится необходимой частью другого, что позволяет сменить базовые общехристианские ориентиры.

Формально не опровергая традиционного библейского учения, Бонхёффер вводит новую духовную систему координат, позволяющую в ко-

⁴ Указанная диалектика «последнего» и «предпоследнего», а также выводы о самоценности земной жизни с яркостью отображены в сборнике эссе, написанном Бонхёффером в качестве рождественского подарка близким друзьям. Здесь Бонхёффер критикует бегство от мира и призывает к максимальной вовлеченности в его дела и проблемы, считая такое поведение единственно верным толкованием евангельского учения: «Есть христиане, не считающие вполне благочестивым надеяться на лучшее земное будущее и готовиться к нему. Они верят, что в хаосе, беспорядке, катастрофах и заключен смысл современных событий, и потому сторонятся (кто разочарованно и безучастно, кто в благочестивом бегстве от мира) ответственности за дальнейшую жизнь, за новое строительство, за грядущие поколения. Вполне возможно, что завтра состоится Страшный суд, но только тогда мы охотно отложим наши дела до лучших времен, не раньше» [Бонхёффер 1994, с. 46].

⁵ По справедливому замечанию Т. Рейнольдса, оценка Бонхёффером «предпоследнего» в радикальный период «...более не фокусируется на “пропасти” между Христом и миром; она будет настойчиво разрабатываться в отношении позитивного восприятия земной жизни» [Reynolds 1989, p. 86–87]. Согласно тюремным письмам Бонхёффера, «у христианина... нет последней лазейки в вечность для избавления от земных дел и трудностей», «христианская надежда на спасение... совершенно по-новому и по сравнению с Ветхим Заветом в более заостренной форме отсылает человека к его жизни на земле» и т.д. [Бонхёффер 1994, с. 248–249].

нечных выводах не принимать всерьез грех и следствия грехопадения. Вместо привычного протестантского противопоставления греха и благодати в жизни христианина Бонхёффер предлагает различать, по сути, лишь наличие в жизни «естественного» и «противоестественного» начал [Ibid., S. 135].

При этом «естественное», вообще говоря, является проводником Христу в нашем мире, будучи определенной «формой жизни, сохраняемой Богом после грехопадения» [Ibid., S. 136]. «Противоестественное», являясь препятствием Христова присутствия в мире, противопоставлено «естественному» как его антипод, грозящий разрушением самих жизненных основ: «Естественное есть ограждение жизни от противоестественного. Оно есть, в конце концов, сама жизнь, стремящаяся к естественности и продолжающая оборачиваться против неестественного...» [Ibid., S. 138].

Благодаря наличию «естественного» падшее земное бытие у Бонхёффера значительно смягчает свой трагический характер. У естественной жизни есть свои права, которые, являясь дарами Божьими, «в гуще падшего мира отражают блеск славы Божественного творения» [Ibid., S. 136]⁶. Таким образом, Бонхёффер предлагает христианину жить «естественной» жизнью, ибо в ней человек обладает дарованной ему «свободой перед Богом и ближними» [Bonhoeffer 2010, S. 164]. Постольку, поскольку человек живет естественно, ему совсем не требуется постоянно оглядываться на Бога. Верующие (равно как и неверующие) могут

⁶ Особое внимание в данной связи Бонхёффер уделяет телесной жизни человека как таковой. Поскольку сия определена Богом и для временной и для вечной жизни, Бонхёффер настаивает на присущем ей «врожденном праве», которое следует оберегать [Bonhoeffer 2010, S. 175]. Более того, согласно Бонхёфферу, «тело представляет собой высочайшую ценность. Человек есть существо телесное и таким пребывает также и в вечности. Телесность и человечество неотделимы друг от друга. И, следовательно, телесность угодна Богу как форма человеческого существования... сама по себе» [Ibid., S. 180]. Бонхёффер выражается весьма категорично: «Если бы тело имело лишь ограниченную ценность, человек не имел бы права на телесные радости» [Ibid.]. Из данного утверждения значимости тела для вечности Бонхёффер делает вполне земные выводы. В частности, он силится обосновать относительную самоценность земной любви и вовлеченность в чисто светские устремления, что впоследствии особенно будет развито им в тюремных письмах (см.: [Bonhoeffer 2006e]; [Bonhoeffer 2006f]).

На «естественном» основании человеку вполне естественно наслаждаться едой, питьем, красивой одеждой, играми, брачными отношениями и прочими вещественными благами для собственного удовольствия, ибо «значение телесной жизни никак не заключается единственно в ее подчиненности конечной цели. Жизнь тела предполагает свою конечную ценность только в исполнении присущего ей требования к удовольствию» [Bonhoeffer 2010, S. 181].

и должны жить «естественно» и желать по большому счету лишь этого. Так как они живут естественно, им нет нужды желать и искать особого Божественного присутствия, созидающего, направляющего или охраняющего их жизнь, равно как и Божественной воли, движущей отдельную человеческую жизнь к своей конечной (неотмирной) цели. Люди должны жить, основываясь на возможностях своего естественного разума и свободной ответственности. Поступая так, они в некотором отношении сообразуются с Божественной волей в Ее творческих, охраняющих и спасающих проявлениях.

Необходимо, впрочем, подчеркнуть, что это лишь одна сторона диалектики Бонхёффера. С другой стороны, христианин может поступать подобным образом, лишь покуда он живет в рамках естественной жизни. Ибо верую он в то же самое время должен сознавать принципиальную ущербность последней и всем сердцем стремиться к исполнению истин Откровения и Божественных заповедей.

Иными словами, христианин постоянно находится между полюсами Божественного «да» и «нет», оценивая достоинство падшего земного бытия в свете «последнего» и одновременно уважая собственную ценность «предпоследнего», верую осозная, что и Сам Бог желает миру относительной независимости от Своих конечных целей и задач. В сущности, естественная жизнь есть не что иное, как жизнь без Бога, но пред лицом Божиим. Именно об этом впоследствии напишет Бонхёффер из тюремной камеры: «Перед Богом и с Богом мы живем без Бога» [Бонхёффер 1994, с. 264]. Христианин знает о высшем происхождении и назначении жизни, однако живет «естественным» образом с такой же полной и всецелой отдачей земному, как и те, кто этого не знает [Bonhoeffer 2010, S. 212—216].

Интересно отметить, что Бог у Бонхёффера отнюдь не порицает мирских устремлений в человеке. Напротив, «Бог желает жизни, и Он дает жизни форму, в которой она может жить» [Ibid., S. 171]. Жизнь эта, в свою очередь, есть, по большому счету, совокупность стремлений к человеческим радостям и их исполнению. Через это Бог устраивает жизнь и дает ей силу в ее непрестанной борьбе с «противоестественным» [Reynolds 1989, p. 98]. Здесь отчетливо намечается характерная для «Этики» и тюремных писем Бонхёффера линия сближения Бога и мира, вовлекающая Творца в качестве своеобразной движущей пружины в дела и проблемы падшего бытия⁷.

⁷ Данная синергия Бога с миром описывается Бонхёффером в тюремных письмах с помощью музыкального образа полифонии. Божественная вечность (основная мелодия) и земные человеческие проявления (подголоски), соединяясь, образуют наиболее мощное и насыщенное звучание (контрапункт) (см.: [Bonhoeffer 2006e]).

Со своей стороны, сама естественная жизнь отнюдь не чужда Божественному Откровению, поскольку и «в естественной жизни также мы позволяем Евангелию шествовать своим путем» [Bonhoeffer 2010, S. 174]. Таким образом, вновь подчеркнем, что между ветхим бытием падшего человека и благодатным Откровением Нового Завета принципиальной границы в «Этике» нет. Весь багаж телесных страстей человека Бонхёффер готов перенести «халкидонским образом» в Царствие Небесное⁸. Ветхому человеку с его «естественными» радостями никакой подлинно благодатной альтернативы в поздних работах Бонхёффера не заметно. Образно говоря, своим богословием Бонхёффер переводит взыскующий взор христианина с неба на землю, которую и призывает возлюбить. И наоборот, в земные дела и проблемы пытается вовлечь Бога, Который, помимо всего прочего, низводится до уровня гаранта прав естественной жизни и ее процессов. При этом сферы «естественного» и сверхприродного оказываются не вполне определены и до конца не разграничены. Как уже отмечалось, возникает теоретическая возможность одному перетекать в другое: «Христианское следует искать только в мирском, “сверхъестественное” в естественном, священное только в профанном, откровенное только в рациональном» [Bonhoeffer 2006a, S. 77].

Очевидно, чувствуя здесь опасность, сам Бонхёффер стремится отмежеваться от нее словами, подчеркивая, что изображенный им оптимистический набросок естественной жизни «не имеет ничего общего с идеей постепенного преодоления греха» и что он, дескать, говорит лишь о внутреннем имманентном процессе в рамках земного бытия [Ibid., S. 139]. Однако, после всего сказанного им, нельзя не отметить, что концепция греха у Бонхёффера (даже в рамках земного бытия), если не преодолена, то, по крайней мере, сильно реконструирована.

Одним из последствий апологии «естественной жизни» для самой «Этики» стало вытеснение собственно этических проблем на глубокую периферию. Верующие здесь просто призываются жить, и жизнь эта в абсолютном большинстве случаев самоочевидна, «не для того, чтобы содержать людей в бесконечном конфликте» [Ibid., S. 170].

Бонхёффер однозначно заявляет, что этика, в ее традиционном понимании, имеет лишь касательное отношение к христианской жизни [Bonhoeffer 2010, S. 301]. Место этическим решениям обретается только на границах естественной жизни, и обычно в них нет необходимости, когда естественная жизнь беспрепятственно следует своим нормальным

⁸ Например, жаркая, чувственная, страстная любовь мужчины и женщины и Божественная вечность у Бонхёффера нераздельны и неслиянны, «выражаясь слогом халкидонцев, — как в Христе Его Божественная и Его человеческая природы» [Бонхёффер 1994, с. 214].

чередом. Покуда люди свободно предаются желаниям и устремлениям «естественной» жизни, этика является всего лишь немым свидетелем их деяний. С ней нет нужды сверяться в отсутствие серьезных нравственных коллизий. Вопрос «что делать?» не встает, если жизнь протекает бесперебойно.

Философия жизни в «Этике»

Одной из скрытых причин отвержения конкретных этических предписаний была творческая мысль Фридриха Ницше⁹, получившая у Бонхёффера специфическое преломление. В своих рассуждениях о «естественном» Бонхёффер был подвержен концептуальному влиянию «философии жизни». Свидетельства из «Этики», подчеркивающие значение философии жизни для Бонхёффера, достаточно многочисленны и красноречивы. Отвечая на извечный вопрос «что есть благо?» в главе «Благо и жизнь», он пишет: «Благо есть жизнь, как она и пребывает... в своем источнике, сущности и цели; это жизнь в смысле изречения “Моя жизнь — Христос”... Благо — не есть качество жизни. Оно есть “жизнь” сама по себе. Быть благим и означает “Жить”» [Bonhoeffer 2010, S. 253]. И далее: «Мы живем, отвечая на слово Божие, направленное к нам в Иисусе Христе. Поскольку это слово направлено ко всей нашей жизни, ответ также может быть только единым целым; он должен быть дан всей нашей жизнью...» [Ibid., S. 254].

Самые общие последствия философии жизни (преимущественно ницшеанского извода) можно свести к однозначно позитивному восприятию мирской жизни Бонхёффером в 1940—1945 гг. Парадоксальным образом Бонхёффер использует ницшеанскую платформу для христианского противостояния нацизму, выпестованному на ницшеанских же принципах. Страстное отстаивание прав на достойное земное существование, основанное на философии жизни, ярко предстает в его позитивной оценке современной секулярной действительности (концепции

⁹ Бонхёффер, по словам Э. Бетге, в молодые годы эхом повторял высказывания Ницше об этической свободе, применяя известную ницшеанскую формулировку «по ту сторону добра и зла» к сути изначального христианского воззрения. Он в те поры решительно отвергал всякие последовательные действия в соответствии с этическими предписаниями, поскольку был убежден, что «нет и не может быть никаких христианских норм и принципов нравственной природы». Христианин у Бонхёффера, как и сверхчеловек у Ницше, свободен от нравственного закона. Этому, по мнению Бонхёффера, учили Павел и Лютер. К моменту написания «Этики» Бонхёффер, можно сказать, во многом возвращается на позиции своего либерального прошлого (см.: [Bethge 2000, p. 118]).

совершеннолетия мира) и в его собственном облике зрелого христианина в безбожном мире, который, как сильная личность, этически свободен, живет активно и созидательно «по ту сторону добра и зла» — в мире и для мира. По красноречивому выражению тюремных писем: «Не было случая, чтобы Иисус ставил под сомнение здоровье, силу, счастье человека или рассматривал его как гнилой плод... Иисус для себя и для Царства Бога претендует на всю человеческую жизнь во всех ее проявлениях» [Бонхёффер 1994, с. 253].

При описании картины жизни в «Этике» Бонхёффер настойчиво подчеркивает ее спонтанный, свободно изливающийся характер. Это есть некий «витальный» процесс, приводимый в движение посредством множества мотивов, о которых люди догадываются лишь отчасти [Bonhoeffer 2010, S. 186]. Участие в нем осуществляется естественным образом, почти без раздумий. Поэтому традиционные этические категории (правила, требования и т.п.) для такой жизни не вполне подходят. Этика, если угодно, представляет собой лишь берега, в пределах которых жизнь свободно и беспрепятственно изливается. Естественно движущиеся в этом «жизненном» потоке объекты освобождаются от беспокойной этической рефлексии благодаря возможности «неопосредованных деяний» [Ibid.]. Этика при этом, повторим, по большей части является лишь пассивным фоном, на котором разворачивается впечатляющая картина полноты жизни в исполнении Бонхёффера.

И напротив, этические решения вступают в силу тогда, когда возникает угроза естественной жизни. В случае опасности для полноценного существования естественных человеческих институтов, наподобие семьи, рабочего коллектива и т.п., сама «подлежащая воля» к жизни у человека способствует принятию правильных самосохранительных мер¹⁰. (Намеки на разрушительное для Германии правление нацистов и напрашивающиеся отсюда выводы — вполне очевидны.)

Поступая в соответствии с нормами естественной жизни, человеку следует просто делать то, что необходимо, дабы защитить, сохранить и преумножить ее. Попросту говоря, люди обретают свободу жить ответственно. Э. Бетге вспоминает ответ Бонхёффера на гипотетический вопрос о водителе, который разрушительным образом выбивается из общего потока движения. «Он (Бонхёффер. — А.Н.) заметил, что его, как пастора, задача — не просто утешать жертвы этого водителя, который,

¹⁰ Данная «подлежащая воля», по мнению Бонхёффера, есть «рудимент Божественного в человеке, которое остается незатронутым в грехопадении» и со своей стороны является одним из факторов в самоохранительной борьбе естественной жизни против чуждых ей посягательств со стороны «неестественного» (см.: [Bonhoeffer 2006a, S. 137–138]).

как маньяк, несется по заполненной улице, но и попытаться остановить его» (цит. по: [Reynolds 1989, p. 154]).

В случае с Гитлером Бонхёффер мыслил подобным же образом. Самоочевидным для него являлось то, что гитлеровская тирания есть величайшее насилие над правами и нормами естественной жизни. Для доказательства сего факта Бонхёфферу не требовалось особенных научных свидетельств. Равным образом очевидным было и то, что во имя самой жизни следовало остановить Гитлера и пресечь наиболее эффективным способом. Приобщение к заговору с целью удалить Гитлера не было для самого Бонхёффера плодом кабинетно-этических размышлений. Данное решение просто и естественно проистекало из стремления к жизни самой по себе.

Следует подчеркнуть, что общий смысловой вектор «Этики» построен в направлении от неприятия гитлеровской деструкции к «естественному», благословенному порядку вещей. (Собственно этическим ядром «Этики» можно считать своеобразное «богословие поступка» — остановку Гитлера.) Однако при этом категории «естественное», «благословенное» и «Божественное» подвергаются риску смешиваться и нивелироваться.

Таким образом, этика есть своеобразный часовой на страже жизненного потока, охраняющий нас от деструктивных и противоестественных воздействий. Гарантом правильного этического решения, со своей стороны, является заповедь Божия. Однако и она призвана не уводить человека от нынешнего века, а, напротив, привлекать его к безраздельному участию в гуще мирского потока. Поток же земных устремлений, по мысли Бонхёффера, обогащает человеческую жизнь и способствует включению личности в полномасштабное измерение естественного бытия. При этом Божественная вечность и ее заповеди не являются чем-то принципиально иноприродным для земного существования, поскольку они связаны общим для всех них понятием жизни.

Сказанное означает следующее. Несмотря на то что проявления жизни могут быть весьма многолики, есть нечто объединяющее их. Внимательно всматриваясь в эту жизнь, христианин, согласно Бонхёфферу, обнаруживает, что «...жизнь — это не объект, сущность или концепция; это личность, отдельная и уникальная личность... это “Я” Иисуса» [Bonhoeffer 2010, S. 249]. Самое бытие человека, по мысли Бонхёффера, есть проявление того же «Я»: «Моя жизнь находится вне меня, вне рамок моего нахождения; моя жизнь иная, нежели я сам, это — Иисус Христос» [Ibid.].

Далее по тексту «Этики» следует совершенно недвусмысленное уточнение: «Сказанное следует понимать не фигурально, в том смысле, что моя жизнь не будет иметь ценности без этого “иноного” или что Христос наделяет мою жизнь особенным качеством или особым смыслом, позволяя ей при этом сохранять свое собственное независимое существование, но

что сама моя жизнь есть Иисус Христос. Это истинно для жизни моей, и это истинно для всей твари» [Ibid., S. 249—250]. Онтологической пропасти между бытием Творца и падшего творения здесь никак не заметно.

Становясь частью жизненного потока, христианин дает возможность падшему бытию развиваться и течь в совершенной независимости и в то же самое время позволяет ему «быть тем, чем оно реально является перед Богом, т.е. миром, который в своей безбожности примирен с Богом» [Ibid., S. 404]. При этом полнокровное «естественное» жительство по заповеди Божией не только возвышает саму эту жизнь, но одновременно и раскрывает человеческую природу верующих. Только тогда, когда они живут в «подлинной посюсторонности», возникает возможность для падшего мира, самого христианина, да и для замысла Божия реализоваться в полноте. Начиная с «Этики» и далее, в тюремных письмах, отчетливо различим призыв Бонхёффера к христианам исполнять волю Божию именно через «естественное», секулярное житие. Верующий уподобляется Христу в относительной отвлеченности от Его бытия и замыслов, живя по формуле *Etsi deus non daretur* (лат., «Даже если Бога и не было бы») [Bonhoeffer 2006f, S. 166].

Философия жизни послужила в руках Бонхёффера одним из инструментов в предпринимаемом им процессе органического сближения Бога и падшего мира. Указанный синтез при желании действительно можно было бы назвать своеобразным «богословием жизни». Сие последнее является отличительной чертой «Этики» и одновременно необходимым фундаментом для последующего проекта «безрелигиозного христианства».

Безрелигиозное христианство

«Безрелигиозное христианство», появившееся на свет в тюремной камере, пожалуй, наиболее известное из словосочетаний, связанных с именем Дитриха Бонхёффера. Однако при всей своей новизне и броскости оно, в сущности, всего лишь пытается увязать трудности и противоречия, неизбежно возникающие при описании специфического для позднего Бонхёффера характера взаимодействий между Богом и миром (см.: [Feil 2007, p. 184—185]). В самом общем виде суть этих взаимоотношений в тегельских записях Бонхёффера можно представить так: Бог Библии (страждущий Христос) и мир, достигший своего совершеннолетия.

Отправной точкой для «мирской», или «нерелигиозной», интерпретации библейских истин в тюремной переписке Бонхёффера могут послужить рассуждения одного из писем. В нем предлагается парадоксальный образ Бога, Своим бессилием завоевывающего власть и пространство в мире: «Бог бессилен и слаб в мире, но именно в этом и только через это

Он с нами и помогает нам... Библия указывает человеку на бессилие, на страдание Бога; помочь может лишь страждущий Бог... Здесь, пожалуй, нужно пускаться в ход “мирскую интерпретацию”, — заключает Бонхёффер [Бонхёффер 1994, с. 264—265].

Мысли о бессильном Христе, страждущем в гуще мирской жизни и одновременно управляющем ходом ее течения, являются оригинальным результатом тегельского периода в творчестве Бонхёффера. Не в последнюю очередь их появление на свет было вызвано самим внутренним состоянием автора, заключенного в тюрьму, оторванного от своей церковной общины и к тому же в значительной мере разочаровавшегося в ее христианской позиции по отношению к окружающему миру.

Нерелигиозная интерпретация предназначена, в первую очередь, для того, чтобы призывать всех честных людей к участию в страданиях Бога, среди мирского бытия, отвлечь их от религиозного индивидуализма (и даже от личного спасения души): «Не думать прежде всего о собственных бедах, проблемах, грехах, страхе, но дать увлечь себя на путь Иисуса Христа, в мессианское событие, чтобы исполнилось пророчество Исаии...» [Там же, с. 267].

Проблема нерелигиозной интерпретации у Бонхёффера, таким образом, выходит далеко за рамки собственно герменевтики¹¹, неся в себе глубинный онтологический посыл. «Религии» в «мирской интерпретации» Бонхёффера противопоставляется жизнь как таковая. Именно из-за этой подмены понятий, присутствующей, по мнению Бонхёффера, в современном ему христианстве, он более всего ополчается на «религию» и изобличает ее духовную фальшь. В отличие от «религии», призывающей человека сосредоточить свое внимание на своих внутренних переживаниях или уводящей человеческую мысль к запредельным «божественным» высотам, Христос Библии, по мнению Бонхёффера, призывает нас к нахождению в гуще мира, включаясь в Его и нашу общую жизнь: «Жить в гуще задач, вопросов, успехов, неудач, жить, копя опыт и поминутно убеждаясь в своей беспомощности, — вот тогда-то и очутишься всецело в руке Божией, тогда ощутишь по-настоящему не только свою боль, но боль и страдание Бога в мире, тогда вместе с Христом будешь бодрствовать в Гефсимании» [Бонхёффер 1994, с. 271]. Таким образом, ни метафизика, ни психология, ни абстрактная система вероучительных истин, ни проявления внутреннего религиозного опыта человека не представляют собой цель, ради которой Бонхёфферу требуется прибегнуть к «мирской интерпретации». Смысл последней состоит в обосновании жизни: ответственного участия христианина в автономной жизни мира.

¹¹ Здесь, кстати, Бонхёффер видит один из пунктов своего разногласия с попыткой «экзистенциального толкования» Евангелия, предпринятой несколько ранее Р. Бульгманом (см.: [Bonhoeffer 2006g, S. 145]).

Иными словами, пафос «безрелигиозного христианства» заключается в дальнейшем развитии наработок «Этики»: Христос обретается отныне исключительно в жизни мира, а Божественное Откровение конкретизируется в полной «посюсторонности» человеческого бытия. Участвуя в христовом «бытии для других» в жизни мира, обретая Его в радостях и скорбях, успехах и неудачах того мира, в котором Он Сам жил и который Он искупил и примирил Своим воплощением, распятием и воскресением, христианин призывается к участию в страданиях Бога в «безбожном мире» [Bonhoeffer 2006h, S. 168].

Как же именно мыслится это соучастие в страданиях Бога? Главным образом и прежде всего оно осуществляется через отождествление верующего с миром. От человека требуется совершенное вовлечение в гущу мирской жизни, поскольку Христос для нас сегодня находится исключительно в секулярной действительности, и все «религиозные» препоны, отделяющие верующего от мирских ближних, должны быть сметены. Д. Дженкинс, один из ранних авторов (не вполне, по-видимому, свободный от апологетических попользований), следуя логике «безрелигиозного христианства» тюремных писем Бонхёффера, предлагает следующую картину: «Ведущим принципом для христиан в данной сфере является принцип идентификации. Христианам следует понять, что они являются частью мира, который Христос пришел спасти, и что они не смогут участвовать в спасении¹², если подобным же образом не будут действовать в тех уголках мира, где они живут бок о бок с ближними, неважно, носят те имя христиан или нет, и где им приходится принимать решения, которые предельно значимы для их собственной жизни и жизни тех, кто от них зависит. Богу следует повиноваться не только в том, что у людей называется церковью, но и в том, что они называют миром, — в человеческой политике, бизнесе, промышленности и во всех прочих сферах человеческой деятельности, с которыми связана их жизнь» [Jenkins 1962, p. 81].

Слова «Богу следует повиноваться» здесь можно и нужно понимать как «Христа следует найти», — комментирует приведенный отрывок Дж. Филиппс. «Обрести Христа через данную идентификацию, — продолжает он, — возможно только при условии культивирования посюсторонней жизни...» [Phillips 1967, p. 241—242].

Сказанное означает не просто превосходную степень вовлеченности христиан в дела мира и ответственность за его судьбу. Это — лишь часть проблемы и никак не главнейшая. Основное ее значение в том, что мир-

¹² К сожалению, забота о спасении вовсе не составляла предмет первостепенной значимости для Бонхёффера в тюремный период. Насильственное приписывание Д. Дженкинсом данных категорий мышления Бонхёфферу здесь следует оценивать, как попытку привести его к «общему знаменателю» с традиционным богословием.

ская «посюсторонность» у Бонхёффера есть существенная характеристика Бога в проекте «безрелигиозного христианства». В отличие от потустороннего Бога «религии», Христос Библии, по мнению Бонхёффера, являет Собой трансцендентность в гуще жизни... посредством мирского общения людей: «Наше отношение к Богу есть новая жизнь в “существовании для других”... Ближний, причем всякий раз тот, кто рядом, — это и есть трансцендентность. Бог в обличье человека!» [Бонхёффер 1994, с. 283].

Подобные воззрения коренятся в особенном, характерном для Бонхёффера, понимании христианского Бога. Видный исследователь творчества Бонхёффера К. Грин заявляет: «Божественное бытие проявляется не в трансцендентной изоляции и недоступности. Бог свободен для человечества в нашей истории; это значит, что в свете Иисуса Христа Бог открывается как Бог, предстоящий нам в мире, — Божественное бытие есть бытие-по-отношению-к-нам. Вот смысл Воплощения: Бог с нами есть Бог для нас» [Green 1999b, p. 114]. И такой подход есть характерная черта богословия Бонхёффера.

В указанном смысле Христос-Посредник 1930-х гг. из «Христологии» и «Хождения вслед», равно как и «Иисус, человек для других» в тюремных письмах Бонхёффера, представляют собой характеристики предельной посюсторонности, т.е. обмирщенности Бога¹³. Таким образом, в письмах из тюрьмы интерпретация Божественной трансцендентности в терминах межличностных отношений, а также христологическая формула «Иисус, человек для других» не являлись чем-то новым. Они использовались Бонхёффером, так сказать, в качестве готовых «полуфабрикатов» из наработок прежних лет. Христова «осязаемость», Его бытие *pro me*, Его «сообразование миру» — все из предшествующих христологических формулировок Бонхёффера, подчеркивающих тесное присутствие Христа в мире, нашли здесь свою итоговую форму.

¹³ Благодаря уникальной способности «быть для других», Христос является Помощником и Посредником для всех людей в их общении с Богом и между собой. Проблема межличностных отношений в постановке Бонхёффера, как уже отмечалось, предполагает участие Христа в довольно специфическом смысле. Человек встречается с Божественным «Ты» во всяком «ты» ближнего. Только так, через Христа-Посредника, люди и могут общаться между собой (см.: [Нырков 2014, с. 41—53]).

Тезис о невозможности естественного человеческого общения и необходимости Божественного вмешательства в мельчайшие нюансы межличностных отношений, пожалуй, в наиболее яркой, афористической форме отражен в книге «Хождение вслед». В ней Бонхёффер утверждает: «Между сыном и отцом, между мужем и женой, между отдельным человеком и народом стоит Христос, Посредник, способны они узнать Его или нет. Теперь у нас нет пути к другому, кроме пути через Христа, через Его слово и наше хождение вслед. Непосредственность — это обман» [Бонхёффер 2002, с. 59]. Таким образом, Бог с неизбежностью оказывается вовлечен во всякое обыденное межличностное общение.

Подводя некоторые итоги воззрениям Бонхёффера на природу Божественной трансцендентности, можно сказать, что она всецело есть принадлежность нашего мира. С известными оговорками то же самое относится и к проповедуемому поздним Бонхёффером Богу. По выражению Бонхёффера, «человек становится человеком, поскольку человеком стал Бог. Но человек не становится Богом» [Bonhoeffer 2006a, S. 95]. Это значит, что в Царство Небесное человеку нет смысла стремиться, все духовно значимое (и Бог в том числе) содержится здесь, на земле.

Совершеннолетний мир

Кульминационной точкой в поступательном развитии мысли Бонхёффера, направленной на обоснование всестороннего единства Бога и современного западного человека, стала весьма характерная идея совершеннолетия мира. Она родилась именно в последний «тегельский» период его жизни и также стала своеобразной визитной карточкой его богословия, наряду со словосочетанием «безрелигиозное христианство».

Суть ее сводится к отвержению незрелой зависимости человека от «Бога — Опекуна», Всемогущего Бога религии. К этому нас зовет, по мнению Бонхёффера, Христос Евангелия, страждущий и «слабый» в мире, не имущий, где приклонить главу, но именно благодаря этому способный реально помогать нам в повседневном житии. Автономный от религии, совершеннолетний человек отныне всецело обращен лицом к миру, а не к тайникам души, или запредельным «духовным» высотам. Сила этого «взрослого» человека, в отличие от незрелой религиозной зависимости, проявляет себя — в бытии для других, по подобию Христову. Таким образом, сила и автономия человеческого разума возможны и благословенны только благодаря «слабости» Христа в мире и Его лишнему малейшей эгоистической самости существованию для других.

Со Своей стороны, Христос воспринимает зрелую целостную личность в ее надлежащем положении, т.е. в гуще жизни, здоровье и силе, а не в одном лишь грехе и смерти, как это предполагает религия. Здесь же, в гуще естественной жизни, Христос и пребывает, и Его благословение поддерживает собственные человеческие силы и автономные мирские достижения. Жизнь взрослого, сильного человека возможна на основе свободной ответственности, автономной и совершеннолетней, которую желает видеть Христос в тех, что переросли состояние незрелости (т.е. зависимости от «религии» и ее «Бога — Опекуна»).

Вера и покаяние в совершеннолетнем мире выходят далеко за рамки внутреннего делания. Они реализуют себя именно там, где разворачивается история, где свершается общественная жизнь, с которой отождест-

вляют себя «безрелигиозные» христиане. Именно здесь происходит встреча со Христом. Здесь, в мире, — место явления посюсторонней трансцендентности. По отношению к ней акт покаяния означает преобразование «незрелого» человеческого существа.

Вера является положительной стороной покаяния и, в отличие от религии, есть «нечто целое, целостный акт». Она, как и Христос, объемлет собой все стороны человеческого бытия. Вера не может быть чем-то отвлеченным и умозрительным. Она у Бонхёффера конкретна и, если угодно, эмпирична. Так же как и Иисус есть «Человек для других», так и вера, соответственно, «участие в бытии Иисуса». Вера в «совершеннолетнем мире» чужда всякой метафизики. (Последняя, как уже отмечалось, является одной из существенных характеристик религии.) «Для христиан, — комментирует тюремные письма К. Грин, — Христово Воплощение означает, что они окончательно предают себя земной жизни; только таким способом Распятый и Воскресший — с ними» [Green 1999a, p. 277]. Для человека, вера которого есть участие в бытии Иисуса для других, крест означает готовность разделять страдания Христовы в мире и ради мира.

Принятие страданий — существенная черта антропологии «безрелигиозного христианства» в совершеннолетнем мире (см.: [Hamilton 1967, p. 155—156]). «Слабость» Иисуса исключает религиозное бегство христианина под кров «Всемогущего» Бога религии, а Его бытие для других мобилизует человеческие силы к жизни по подобию Христову. Участники сего преображающего бытия неизбежно будут разделять «мессианские страдания Христа в мире». При этом сами страдания являются не пассивной сдачей, а итогом и исполнением свободы и ответственной деятельности «безрелигиозного» христианина.

От совершеннолетия к секуляризации

Идея совершеннолетнего мира в устах Бонхёффера, необходимо отметить, несет в себе чрезвычайно радикальный посыл¹⁴. Перед нами не просто итоговый проект «христологического» объединения Бога и мира,

¹⁴ Рассуждения о «совершеннолетии мира» и выводы из него нередко оформляются у ранних авторов в своеобразную апологию секуляризма. Например: «Церковь должна рассматривать совершеннолетие современного человека в качестве фундаментального способа его самопонимания. Она должна окончательно признать это, несмотря на великую самоуверенность, с которой современный человек шествует своим путем». (*Schoenherr A. Bonhoeffer's Thought on the Church and its Preaching in the World which Has Come of Age.* Цит. по: [Hamilton 1967, p. 151]).

а благословение на секуляризацию во имя Господне и под знаменем Христа.

Х. Кокс, один из наиболее популярных авторов начала 1960-х гг., следующим образом определяет связь между секуляризацией и «совершеннолетием»: «Секуляризация происходит тогда, когда человек отворачивается от запредельных миров и оборачивается к этому миру и этому времени... Это то, что Дитрих Бонхёффер в 1944 г. назвал “совершеннолетием человека”. Некоторых до сих пор смущают эти слова, но на самом деле они не должны нас смущать» [Кокс 1995, с. 21].

Можно по-разному относиться к приведенному сейчас высказыванию, однако заявленное в тюремных письмах совершеннолетие мира по сути означает «христианскую» секуляризацию всех сфер жизни, включая и те, которые традиционно считались религиозными. По утверждению Бонхёффера, современные люди, христиане и все прочие, должны научиться жить *etsi Deus non daretur* — «как если бы Бога не было». В письме от 16 июля 1944 г. он подчеркивает: «Сам Бог принуждает нас к такому выводу. Так наше совершеннолетие ведет нас к подлинному познанию нашей ситуации перед Богом. Бог дает нам понять, что мы должны жить, справляясь с жизнью без Бога... Перед Богом и с Богом мы живем без Бога» [Бонхёффер 1994, с. 264].

О. Хаммельсбек в весьма патетических тонах комментирует прозвучавшую сейчас мысль: «Хватит ли у нас страсти, воображения, сил или ужаса, чтобы прочувствовать ту чудовищную вещь, которая заключается в этом парадоксе: секуляризация и безбожие являются исторически необходимым результатом христианства, возможно, даже неизбежным следствием Евангелия?»¹⁵

По этому же поводу Э. Бетге смело и безапелляционно заявляет: «До-селе неслыханное утверждение Христово владычество соотносится с секулярностью, ученичество (последование Христу. — А.Н.) — с участием в посюстороннем. Естественное, профанное, рациональное, человеческое — полифония реальной жизни обретается в союзе не против, но во Христе» [Bethge 1967, p. 77]. «Конечно, — продолжает он, — секуляризацию приветствовали до Бонхёффера многие другие сыны христианства, но ни у кого из них не было такой христологической основы, или мысли о совершении ее во имя Христово. Похоже, это новое открытие есть всесторонняя и положительная оценка, данная современной секуляризации, воспринимаемой, как наше специфическое христианское наследие, не вопреки, а на основании нашей веры. Секуляризацию следует понимать не просто как извращение и грех, но как необходимое хри-

¹⁵ Hammelsbeck O. Concerning Bonhoeffer's Idea of the World Come of Age (цит. по: [Hamilton 1967, p. 151]).

стианское делание... Секуляризация может пугать сегодняшние церкви потому, что они делают из нее ужасного демона, дьявола. Но с Бонхёффером это уже не грозный монстр, а необходимый и положительный контрапункт в Божественной симфонии» [Ibid.].

Поднятая Бонхёффером тема христианской секуляризации, вследствие «совершеннолетия мира», стала фундаментом для целого направления западной богословской мысли 1960—1970-х гг. (так называемая теология смерти Бога)¹⁶. Именно здесь прозрения Бонхёффера, касательно грядущей секуляризации западного общества, были доведены до своего логического завершения.

Однако справедливости ради следует отметить, что идею Бонхёффера о совершеннолетию мира в смысле христианской секуляризации нельзя воспринимать столь однобоко и в совершенном отрыве от всего контекста. Как бы там ни было, в безрелигиозном христианстве тюремных писем ясно и недвусмысленно присутствуют культ, молитва, дисциплина тайны (Arkandisziplin), наконец, само Иисусово «бытие для других» [Bonhoeffer 2006j, S. 128]. Секуляризация, предлагаемая Бонхёффером, насквозь диалектична. Ее нельзя воспринимать в духе грубого антиклерикализма. И, как ни странно, она у Бонхёффера есть способ проповеди о Христе. Вспомним рассуждения по поводу *cantus firmus*: через автоном-

¹⁶ Наиболее известным популяризатором и интерпретатором идей Бонхёффера в духе секулярной теологии на Западе является англиканский епископ Джон Робинсон. Другими крупными авторами означенного направления были Габриэль Ваханян, Харви Кокс, Пауль Мэтьюз ван Бурен, Томас Альтицер, Уильям Гамильтон. По распространенному в данной среде убеждению, сам мир в известном смысле убивает Бога, отказывая Ему в присутствии. Мир отказался терпеть присутствие Бога в себе. Указанное «богословие» стало попыткой утвердить в христианском сознании плоды секуляризации мира, при котором расцерковление общества должно стать нормой жизни в христианстве: «Секуляризация и христология идут рука об руку, последняя включает первую, но таким образом, что секуляризация не лишается данного ей Богом мирского содержания» [Hamilton 1961, p. 78].

Авторы поименованного направления разделяли общее мнение, что во второй половине XX в. человек и человечество сами в состоянии разрешать свои проблемы, как житейские, так и духовные: в 1960-е гг. у многих людей появилось ощущение власти над материальной природой и психическим миром человека. А поскольку люди сами могут решать все, то человек сам должен обратиться к своему ближнему, помочь ему в разрешении его трудностей, а не обращаться к запредельному Богу и не звать к этому окружающим. Содержание богословия при этом сводится исключительно к его социальной составляющей. Х. Кокс заявляет: «Теологию (прежнюю. — А.Н.) занимала душа. Она уделяла главное внимание миру идей, ее особенно волновала проблема добра и зла. Постмодернистская теология сосредоточит внимание на теле, на природе человеческого сообщества» [Кокс 1994, с. 388].

ную и самоценную любовь к земле с ее радостями и заботами человек способен познавать Бога. Так и только так. Мирское и Божественное здесь «нераздельны и все же неслиянны» [Bonhoeffer 2006e, S. 134]. Или взять ту же «Этику», от положений которой Бонхёффер в тюрьме и не думал отказываться: «Реальность Божественная раскрывается нам только через всецелое погружение в реальность мирскую, и когда мы соприкасаемся с реальностью мира — она уже утверждена, воспринята и применена с реальностью Божественной» [Bonhoeffer 2006a, S. 73].

Кроме того, в чисто хронологическом плане нельзя воспринимать секуляризацию «совершеннолетнего мира» в качестве «духовного завещания» Бонхёффера потомкам. Возможно, пиком его «секулярных устремлений» явилось письмо от 16 июля 1944 г. (рассуждения вокруг *etsi Deus non daretur* и т.п.). Однако тон следующих писем существенно иной. Основной темой в них являются страдания Бога в мире и участие верующего человека в них. В письмах от 18 и 21 июля 1944 г. направление мысли Бонхёффера определяется драматическими событиями в жизни Германии и его личной судьбе. Речь идет о покушении на Гитлера 20 июля 1944 г., к которому Бонхёффер с соучастниками заговора был причастен. Таким образом, мысль о сострадании Христу посреди мирского бытия стала для него на завершающем этапе жизни определяющей.

В последних из сохранившихся писем Бонхёффера по богословской проблематике (конец июля — август 1944 г.) заметна общая смена акцентов в характере взаимоотношений Бога, Христа, мира и человека. Ушла в тень былая разница между «последним» и «предпоследним»; вместо нее имеем упомянутое «участие в страданиях Бога в мирской жизни» [Bonhoeffer 2006f, S. 168]. Вместо призывов жить *etsi Deus non daretur* видим страждущего Бога, Который неизменно близок миру и, так сказать, «обручен» миру до конца. Совершеннолетие мира, как кажется, тоже отодвинуто на периферию сознания, точнее оно приобретает более негативную окраску, поскольку именно в этом «совершеннолетнем мире» страдает Бог. Один из исследователей даже позволяет высказать предположение о своеобразном рецидиве «религиозной» интерпретации в творчестве Бонхёффера [Hamilton 1961, p. 155]. Так каков же финальный взгляд автора тюремных писем на проблему взаимодействия Бога и мира?

На самом деле никакого серьезного противоречия у Бонхёффера здесь нет. Темы совершеннолетия мира, равно как и участия в страданиях Бога, являются, по сути, вариациями внутри общего проекта Бого-мирского устройства. Просто в известном смысле единство Бога и мира в форме «синергии» (соучастия в страданиях Христовых) оказалось Бонхёфферу ближе варианта «божественной секуляризации». Поэтому после 16 июля 1944 г. он о ней уже практически не упоминает. В целом же ни о какой религиозной интерпретации на смену (или параллельно)

«безрелигиозному христианству» на основании поздних записей говорить не приходится. Общий баланс Божественного и мирского начал у Бонхёффера — стабилен и пребывает в глубокой диалектической и онтологической связи.

Выводы

Пристальный интерес Бонхёффера к политическим событиям внутри страны привел его к заметной богословской переоценке прежних воззрений, восходящих к «диалектическому» периоду. Пропагандируемое в «Этике» всестороннее единство Бога и мира находит свое отражение в рассуждениях об общей для обоих периодов реальности бытия. При этом, к сожалению, приходится констатировать отсутствие в высказываниях автора четкой границы между бытием тварным и нетварным. В итоге изначально противоречивый, «онтологический» подход в рассуждениях Бонхёффера о едином бытии Бога и мира доводит его до опасной черты, за которой «Реальность Божественная раскрывается нам *только* через всецелое погружение в реальность мирскую» [Bonhoeffer 2006a, S. 73]. Указанную тенденцию можно условно обозначить как «обожествление мира». Впрочем, она есть лишь одна из крайностей диалектики Бонхёффера.

Оборотной стороной онтологических воззрений Бонхёффера является характерная для «Этики» ненавязчивая пропаганда секуляризма, призывающая верующих быть чадами этого мира во всей его автономной полноте. Заявленная в данной связи идея «сообразования» Христу верующих такова, что христианам для этого не нужно никуда удаляться из гуши мирского потока. Только живя мирской жизнью, можно и нужно уподобиться (сообразоваться) Христу. Так реализация веры становится в «Этике» сугубо «посюсторонним», мирским делом. Если угодно, процесс «сообразования» можно назвать «этикой христианского секуляризма».

Принадлежность верующего к миру есть принципиальное условие существования христианства, согласно Бонхёфферу. Более того, всецелая вовлеченность христиан в дела мира становится необходимым условием обретения ими Божественного Откровения. Таким образом, секулярная действительность выступает в «Этике» как место обретения Божественного Откровения. При этом мир по необходимости должен приобрести черты божественные, коль скоро он становится хранителем Божественного Откровения, а стало быть, и телом Христовым. Нет нужды говорить, что подобные рассуждения также открывают дорогу к пантеизму. Наличие указанных двух крайностей («христианская секуляризация» мира, а также его специфическое «обожествление») есть ха-

рактерная особенность позднего богословия Бонхёффера. В мысленное пространство, ограниченное этими двумя крайностями, ложатся самые неожиданные и провокационные идеи «Этики» и последующих тюремных писем.

Важно отметить, что Христос у Бонхёффера не просто господствует над падшей жизнью. «Этика» ставит знак равенства между падшей жизнью и личным бытием Иисуса. Причиной, источником и движущей силой «естественной» жизни в «Этике» является Христос, Который, по выразительному замечанию одного из исследователей, «царствует как Господин падшей жизни» [Reynolds 1989, p. 108].

Существенным следствием апологии «естественной» жизни у Бонхёффера является фактический отказ от традиционной концепции греха, признающей принципиальное наличие в христианской этике трех сфер: а) благодатно-сверхъестественного; б) естественного; и в) нижеестественного, греховного, демонического. В активном пользовании у Бонхёффера остаются лишь активное «естественное» начало и активное «противоестественное» начало, причем последнее явно лишается своей демонической составляющей. Таким образом, концепция греха в «Этике» явно преодолена, несмотря на все упреждающие заявления автора.

Тюремные письма Бонхёффера с их «безрелигиозным христианством» — логическое продолжение «Этики» и «плоть от плоти» последней. Ведущими принципами писем, так же как и в «Этике», являются все те же «секуляризация» и «деификация» в их диалектической связи. Новым, пожалуй, предстает лишь образ единения, т.е. синтеза. Показательным примером такого синтеза может служить повторяющийся образ тегельских писем: Бессильный Христос («секуляризация» Бога), присутствующий и страдающий в гуще мирской жизни и управляющий ею («деификация» мира).

Своеобразным венцом проекта «безрелигиозного христианства» выступает идея «совершеннолетия мира». Здесь уже в явном виде на первое место в сознании Бонхёффера выходит мир, освободившийся от Бога-Опекуна. Автономный от религии, совершеннолетний человек отныне всецело обращен лицом к миру. Даже ключевые термины христианского делания (например, вера и покаяние) в совершеннолетнем мире рассматриваются как средства «окончательного предания себя земной жизни».

Концепция «совершеннолетнего мира» в устах Бонхёффера означала серьезный крен в сторону секуляризации, т.е. «обмирщения Бога». Весьма не случайно она стала мощным стимулом для «секулярного богословия» 1960-х гг., являясь его идейным предтечей и начатком. При всем уважении к антифашистской деятельности Бонхёффера, нет никакой случайности в том, что именно его мысли и идеи (пусть и в несколько одностороннем виде) впоследствии были взяты на вооружение автора-

ми, пропагандирующими всестороннюю секуляризацию христианства. В этом смысле такие интеллектуальные явления 1960-х гг., как «теология смерти Бога» и ему подобные, являются вполне законнорожденными, хотя, может быть, и не вполне спрогнозированными порождениями радикального богословия Д. Бонхёффера.

ЛИТЕРАТУРА

- Бонхёффер Д.* Сопротивление и покорность. М.: Прогресс, 1994. 344 с.
- Бонхёффер Д.* Хождение вслед. М.: РГГУ, 2002. 226 с.
- Кокс Х.* Религия в мирском граде // Социально-политическое измерение христианства. М.: Наука; Восточная литература, 1994. С. 382—391.
- Кокс Х.* Мирской град. М.: Восточная литература, 1995. 263 с.
- Нырков А.,* свящ. Безрелигиозное христианство Дитриха Бонхёффера: психологический феномен? // Консультативная психология и психотерапия. 2014. № 5 (84). С. 20—58.
- Bethge E.* The Challenge of Dietrich Bonhoeffer's Life and Theology // World Come of Age. London: Collins, 1967. P. 22—88.
- Bethge E.* Dietrich Bonhoeffer, a Biography. Minneapolis: Fortress Press, 2000. 1068 p.
- Bonhoeffer D.* Ethik // Dietrich Bonhoeffer Auswahl: In 6 Bdn. Bd. 4 / Hrsg. von C. Gremmels, W. Huber. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006a. P. 67—203.
- Bonhoeffer D.* An Eberhard Bethge (Tegel, 21.07.1944) // Dietrich Bonhoeffer Auswahl: In 6 Bdn. Bd. 5 / Hrsg. von C. Gremmels, W. Huber. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006b. S. 171—173.
- Bonhoeffer D.* An Eberhard Bethge (Tegel, 05.05.1944) // Dietrich Bonhoeffer Auswahl: In 6 Bdn. Bd. 5 / Hrsg. von C. Gremmels, W. Huber. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006c. S. 130—133.
- Bonhoeffer D.* An Eberhard Bethge (Tegel, 27.6.1944) // Dietrich Bonhoeffer Auswahl: In 6 Bdn. Bd. 5 / Hrsg. von C. Gremmels, W. Huber. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006d. S. 151—153.
- Bonhoeffer D.* An Eberhard Bethge (Tegel, 20.5.1944) // Dietrich Bonhoeffer Auswahl: In 6 Bdn. Bd. 5 / Hrsg. von C. Gremmels, W. Huber. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006e. S. 133—134.
- Bonhoeffer D.* An Eberhard Bethge (Tegel, 16 und 18.7.1944) // Dietrich Bonhoeffer Auswahl: In 6 Bdn. Bd. 5 / Hrsg. von C. Gremmels, W. Huber. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006f. S. 164—167.
- Bonhoeffer D.* An Eberhard Bethge (Tegel, 08 und 09.06.1944) // Dietrich Bonhoeffer Auswahl: In 6 Bdn. Bd. 5 / Hrsg. von C. Gremmels, W. Huber. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006g. S. 140—147.
- Bonhoeffer D.* An Eberhard Bethge (Tegel, 18.7.1944) // Dietrich Bonhoeffer Auswahl: In 6 Bdn. Bd. 5 / Hrsg. von C. Gremmels, W. Huber. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006h. S. 168—170.
- Bonhoeffer D.* Entwurf für eine Arbeit (Tegel, August 1944) // Dietrich Bonhoeffer Auswahl: In 6 Bdn. Bd. 6 / Hrsg. von C. Gremmels, W. Huber. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006i. S. 162—166.

- Bonhoeffer D.* An Eberhard Bethge (Tegel, 30.4.1944) // Dietrich Bonhoeffer Auswahl: In 6 Bdn. Bd. 5 / Hrsg. von C. Gremmels, W. Huber. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006j. S. 125—130.
- Bonhoeffer D.* Ethik // Dietrich Bonhoeffer Werke: In 17 Bdn. Bd 6 / Hrsg. von E. Bethge, E. Feil, C. Gremmels, W. Huber. Göttingen: Chr. Kaiser, 2010. 572 S.
- Dumas A.* Dietrich Bonhoeffer, Theologian of Reality. N.Y.: Macmillan, 1971. 306 p.
- Feil E.* The Theology of Dietrich Bonhoeffer. Minneapolis: Fortress Press, 2007. 246 p.
- Green C.* Human sociality and Christian community // Cambridge companion to Dietrich Bonhoeffer. Cambridge: University Press, 1999b. P. 113—133.
- Green C.* Bonhoeffer: A Theology of Sociality. Grand Rapids: Eerdmans, 1999a. 392 p.
- Hamilton W.* The New Essence of Christianity, N.Y.: Association Press, 1961. 158 p.
- Hamilton W.* The Letters are a Particular Thorn. Some Themes in Bonhoeffer's Prison Writings // World Come of Age / Ed. by R. Smith. London: Collins, 1967. P. 131—160.
- Jenkins D.* Beyond Religion: The Truth and Error in Religionless Christianity. Philadelphia: Westminster Press, 1962. 128 p.
- Kuhns W.* In Pursuit of Dietrich Bonhoeffer. N.Y.: Image Books, 1969. 314 p.
- Phillips J.* Christ for us in the Theology of Dietrich Bonhoeffer. N.Y.: Harper&Row, 1967. 303 p.
- Reynolds T.* Coherence of Life without God before God. Lanham: University Press of America, 1989. 190 p.
- Roark D.* Dietrich Bonhoeffer. (Makers of the Modern Theological Mind). Waco: Word Books, 1972. 141 p.
- Weikart R.* The Myth of Dietrich Bonhoeffer. San Francisco: International Scholars Publications, 1997. 248 p.
- Zahrnt H.* Der Gefangene von Tegel // Sonntagsblatt. 1955. 10. IV. № 15. S. 1.

DIETRICH BONHOEFFER'S "RELIGIONLESS CHRISTIANITY": SECULAR AND DIVINE

Priest ANDREW NYRKOV*,
St. Tikhon's Orthodox University of Humanities, Moscow, Russia,
anyrkov@mail.ru

Dietrich Bonhoeffer's "Religionless Christianity" brought its author a scandalous reputation. Bonhoeffer's name is associated with serious changes in the life

For citation:

Priest Andrew Nyrkov. Dietrich Bonhoeffer's "Religionless Christianity": Secular and Divine. *Konsul'tativnaya psikhologiya i psikhoterapiya [Counseling Psychology and Psychotherapy]*, 2016. Vol. 24, no. 5, pp. 11—39. doi:10.17759/cpp2016240502 (In Russ., abstr. in Engl.).

* Priest *Andrey Nyrkov*, clergyman at St. Maron's of Syria Church, bachelor of religious studies, teacher at Systematic Theology and Patrology department of St. Tikhon's Orthodox University of Humanities, e-mail: anyrkov@mail.ru

of Western society in the second half of the twentieth century. Pastor Bonhoeffer was not afraid to go far in his statements. One of the most famous his ecclesiastical and social insights associated with the “religionless Christianity” project, the principal features of which are discussed in the article. The main conclusion is that the “religionless Christianity” project, conceived by the author for the extensive missionary purpose is ultimately proving to be self-destructive factor. This article is the continuation of “Religion and the Human in Dietrich Bonhoeffer’s Religionless Christianity” [Нырков 2014].

Keywords: Dietrich Bonhoeffer, religionless Christianity, world come of age, Friedrich Nietzsche, philosophy of life, soteriology.

REFERENCES

- Bonhoffer D.* Soprotivlenie i pokornost'. Moscow: Publ. Progress, 1994. 344 p.
- Bonhoffer D.* Hozhdenie vsled. Moscow: RGGU, 2002.
- Koks H.* Religija v mirskom grade. In: Social'no-politicheskoe izmerenie hristianstva. Moscow: Publ. Nauka; Vostochnaja literatura, 1994. P. 382—391.
- Koks H.* Mirskoj grad. Moscow: Publ. “Vostochnaja literatura” RAN, 1995. 263 p.
- Nyrkov A., svjashh.* Bezreligioznoe hristianstvo Ditriha Bonhoffera: psihologicheskij fenomen? Konsul'tativnaja psihologija i psihoterapija. 2014. № 5(84). P. 20—58.
- Nyrkov A., svjashh.* Religija i chelovek v bezreligioznom hristianstve Ditriha Bonhoffera. Konsul'tativnaja psihologija i psihoterapija. 2015. № 5 (89). P. 20—58.
- Bethge E.* The Challenge of Dietrich Bonhoeffer's Life and Theology. In: World Come of Age. London: Collins, 1967. P. 22—88.
- Bethge E.* Dietrich Bonhoeffer, a Biography. Minneapolis: Fortress Press, 2000. 1068 p.
- Bonhoeffer D.* (2006a) Ethik. Dietrich Bonhoeffer Auswahl: In 6 Bdn. Bd. 4. Hrsg. von C. Gremmels, W. Huber. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006a. P. 67—203.
- Bonhoeffer D.* (2006b) An Eberhard Bethge (Tegel, 21.07.1944). Dietrich Bonhoeffer Auswahl: In 6 Bdn. Bd. 5. Hrsg. von C. Gremmels, W. Huber. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006b. P. 171—173.
- Bonhoeffer D.* (2006c) An Eberhard Bethge (Tegel, 05.05.1944). Dietrich Bonhoeffer Auswahl: In 6 Bdn. Bd. 5. Hrsg. von C. Gremmels, W. Huber. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006c. P. 130—133.
- Bonhoeffer D.* (2006d) An Eberhard Bethge. Tegel, 27.6.1944. Dietrich Bonhoeffer Auswahl: In 6 Bdn. Bd. 5. Hrsg. von C. Gremmels, W. Huber. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006d. P. 151—153.
- Bonhoeffer D.* (2006e) An Eberhard Bethge. Tegel, 20.5.1944. Dietrich Bonhoeffer Auswahl: In 6 Bdn. Bd. 5. Hrsg. von C. Gremmels, W. Huber. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006e. P. 133—134.
- Bonhoeffer D.* (2006f) An Eberhard Bethge. (Tegel, 16 und 18.7.1944). Dietrich Bonhoeffer Auswahl: In 6 Bdn. Bd. 5. Hrsg. von C. Gremmels, W. Huber. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006f. P. 164—167.
- Bonhoeffer D.* (2006g) An Eberhard Bethge (Tegel, 08 und 09.06.1944). Dietrich Bonhoeffer Auswahl: In 6 Bdn. Bd. 5. Hrsg. von C. Gremmels, W. Huber. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006g. P. 140—147.

- Bonhoeffer D.* (2006h) An Eberhard Bethge. (Tegel, 18.7.1944). Dietrich Bonhoeffer Auswahl: In 6 Bdn. Bd. 5. Hrsg. von C. Gremmels, W. Huber. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006h. P. 168—170.
- Bonhoeffer D.* (2006i) Entwurf für eine Arbeit (Tegel, August 1944). Dietrich Bonhoeffer Auswahl: In 6 Bdn. Bd. 6. Hrsg. von C. Gremmels, W. Huber. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006i. P. 162—166.
- Bonhoeffer D.* (2006j) An Eberhard Bethge. (Tegel, 30.4.1944). Dietrich Bonhoeffer Auswahl: In 6 Bdn. Bd. 5. Hrsg. von C. Gremmels, W. Huber. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006j. P. 125—130.
- Bonhoeffer D.* Ethik. Dietrich Bonhoeffer Werke: In 17 Bdn. Bd 6. Hrsg. von E. Bethge E. Feil, C. Gremmels, W. Huber. Göttingen: Chr. Kaiser, 2010. 572 p.
- Dumas A.* Dietrich Bonhoeffer, theologian of reality. N. Y.: Macmillan, 1971. 306 p.
- Feil E.* The theology of Dietrich Bonhoeffer. Minneapolis: Fortress Press, 2007. 246 p.
- Green C.* Human sociality and Christian community. In: Cambridge companion to Dietrich Bonhoeffer. Cambridge, University press, 1999. P. 113—133.
- Green C.* Bonhoeffer: A Theology of Sociality. Grand rapids, Eerdmans, 1999, 392 p.
- Hamilton W.* The Letters are a particular thorn. Some Themes in Bonhoeffer's Prison Writings. In: World Come of Age. Ed. by R. Smith. London: Collins, 1967. P. 131—160.
- Hamilton W.* The New Essence of Christianity, N. Y.: Association Press, 1961, 158 p.
- Jenkins D.* Beyond Religion: The Truth and Error in 'Religionless Christianity'. Philadelphia: Westminster Press, 1962. 128 p.
- Kuhns W.* In Pursuit of Dietrich Bonhoeffer. N.Y.: Image Books, 1969. 314 p.
- Phillips J.* Christ for us in the Theology of Dietrich Bonhoeffer. N. Y.: Harper&Row, 1967. 303 p.
- Reynolds T.* Coherence of life without God before God. Lanham, University press of America, 1989. 190 p.
- Roark D.* Dietrich Bonhoeffer. (Makers of the Modern Theological Mind.) Waco: Word Books, 1972. 141 p.
- Weikart R.* The Myth of Dietrich Bonhoeffer. San Francisco: International Scholars Publications, 1997. 248 p.
- Zahrnt H.* Der Gefangene von Tegel. Sonntagsblatt, 1955. 10. IV. № 15. P. 1.