

# БЕЗРЕЛИГИОЗНОЕ ХРИСТИАНСТВО ДИТРИХА БОНХЁФФЕРА: ПСИХОЛОГИЧЕСКИЙ ФЕНОМЕН?

Священник АНДРЕЙ НЫРКОВ

С именем Дитриха 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», предпосылки которого и обсуждаются в статье. Основной вывод состоит в том, что само Божественное воспринимается Бонхёффером сугубо через призму человеческого и посюстороннего.

**Ключевые слова:** Дитрих Бонхёффер, безрелигиозное христианство, либеральный протестантизм, Адольф фон Гарнак, межличностный барьер, посюсторонняя трансцендентность, эмпиричность Откровения, секулярное богословие.

Серьезному исследователю современного западного христианства невозможно пройти мимо фигуры Дитриха Бонхёффера. Имя его давно стало знаковым не только для богословской мысли, но и в культурологии, политологии, социологии, в исследованиях церковно-государственных и межконфессиональных отношений второй половины XX в. О нем и его богословском наследии пишутся книги, печатаются статьи, организуются выставки, снимаются киноленты. По прошествии многих лет со дня его трагической кончины не утихают споры о высказанных им идеях. Оценки его жизни и творчества очень разнятся. Одни считают его мучеником и последовательным учеником Христа. Другие — незадачливым проповедником и неумелым заговорщиком, не лишенным, впрочем, известного гражданского мужества. Дружественные ему издания говорят о «самом знаменитом немецком проповеднике XX века»<sup>1</sup>, «самом евангельском теологе»<sup>2</sup>, оппоненты же характеризуют его как

---

<sup>1</sup> Степанов В. Голос, дошедший из застенков // Мирт. 2000. № 2 (21). URL: <http://www.gazeta.mirt.ru/200/02/13.html> (дата обращения: 21.11.2003).

<sup>2</sup> Коначева С. Пастор Дитрих Бонхёффер // Христианос. 2000. № 9. С. 91.

«богослова вполне ординарного» и где-то даже заурядного, если бы не война, тюремное заключение и гибель от рук палачей<sup>3</sup>. Восторженные почитатели Бонхёффера видят в нем провозвестника нового христианства, «пророка христианского мира, ставшего взрослым»<sup>4</sup>. Критики же предлагают его мысли «...полностью отвергнуть и осудить как богохульство»<sup>5</sup>.

Богословское наследие Бонхёффера стало объектом пристального внимания на рубеже 50—60-х гг. прошлого столетия. Написанная с той поры и продолжающая появляться на Западе (и не только там) литература о Бонхёффере значительна: одно перечисление монографий, статей и сборников, посвященных данной проблематике, составило бы добрые десятки и сотни страниц<sup>6</sup>. Бонхёффер является одним из наиболее часто цитируемых протестантских богословов в мире.

Сама фигура Дитриха Бонхёффера для Запады давно стала знаковой и отчасти культовой<sup>7</sup>: в его честь названы общественные организации, приходские центры, гостиницы, улицы городов. Бонхёффер остается значимым автором для многих протестантов и католиков. Степень интереса к нему в протестантской учебной среде, особенно в США, существенно превосходит уровень популярности классиков Реформа-

---

<sup>3</sup> Грццо А. Христианство после Освенцима? // Форум русских католиков. URL: <http://www.forum.christianity.org.ru/topic.cgi?forum=5&topic=726> (дата обращения: 21.11.2003).

<sup>4</sup> Цит. по: Авилова А. Оказалось ли «безрелигиозное христианство» несостоятельным или оно еще не состоялось? URL: [http://awakening.ucoz.ru/publ/refoamatorstvo/obnovlenie\\_hristianstva/alla\\_avilova\\_okazalos\\_li\\_quot\\_bezreligioznoe\\_khristianstvo\\_quot\\_nesostojatelnyim\\_ili\\_ono\\_eshhe\\_ne\\_sostojalos/52-1-0](http://awakening.ucoz.ru/publ/refoamatorstvo/obnovlenie_hristianstva/alla_avilova_okazalos_li_quot_bezreligioznoe_khristianstvo_quot_nesostojatelnyim_ili_ono_eshhe_ne_sostojalos/52-1-0) (дата обращения: 19.12.2006).

<sup>5</sup> Цит. по: Дэвис Т. Противоречивый Дитрих Бонхёффер. URL: <http://anti-modern.wordpress.com/2009/05/18/bonhoeffer/> (дата обращения 18.05.2009).

<sup>6</sup> К примеру, один только список исследовательской литературы, посвященной Бонхёфферу, опубликованный на официальном сайте Колумбийского университета, занимает 178 страниц [см.: URL: <http://www.columbia.edu/cu/lweb/img/assets/5435/SecondarySourcesBib.pdf> (дата обращения: 12.01.2012)].

<sup>7</sup> В Вестминстерском аббатстве Лондона, например, величественная скульптура Бонхёффера стоит среди прочих столпов веры. А епископ Евангелической Лютеранской Церкви Германии Вольфганг Хубер заявил: «Он — святой, в протестантском значении этого слова». URL: <http://www.evangelie.ru/forum/t21555.html> (дата обращения: 01.02.2011). Свообразным подтверждением словам, сказанным епископом Хубером, является факт существования в христианском мире икон с изображением Бонхёффера. URL: <https://www.trinitystores.com/store/art-image/dietrich-bonhoeffer-feb041906-apr091945> (дата обращения: 15.08.2007).

ции, не говоря уже о церковных деятелях позднеантичной эпохи и Средневековья<sup>8</sup>.

В чем секрет подобной известности? Однозначный ответ на данный вопрос дать сложно, принимая во внимание совокупность многих факторов, способствовавших мировой популярности Дитриха Бонхёффера. Во-первых, перед нами человек незапятнанной репутации, мученик и «голос совести» германской нации. Во-вторых, чрезвычайно талантливый и энергичный труженик. Его деятельность широка и многогранна: это и собственно богословские изыскания, и пастырство, социальная<sup>9</sup> и административная деятельность<sup>10</sup>, установление и поддержка экуменических контактов, включая многочисленные заграничные командировки, помощь преследуемым нацистами евреям, организация церковного противостояния нацизму<sup>11</sup>, участие в заговоре, приведшем к покушению на Гитлера 20 июля 1944 г. и окончившемся для Бонхёффера тюремным заключением и казнью. Кроме того, это был (что немаловажно!) исключительно обаятельный, умный и человечный человек.

Несмотря на все эти исключительные качества, в богословски образованной среде все чаще при упоминании имени Бонхёффера возникает стойкая ассоциация с понятием *безрелигиозного христианства*<sup>12</sup>, о ко-

---

<sup>8</sup> См., к примеру: *Оден Т.* После модернизма. Что впереди? Минск, 2003. С. 8—14. Необходимо отметить, что наибольший интерес к личности и наследию Бонхёффера проявляется не в Германии, а на Американском континенте. И хотя общества, изучающие наследие Бонхёффера, существуют во многих европейских странах, наиболее представительное, много лет возглавлявшееся Эберхардом Бетге, а ныне его преемниками, находится в США.

<sup>9</sup> Бонхёффер в известный период времени, к примеру, служил пастором, окормлявшим бедные рабочие кварталы Берлина.

<sup>10</sup> Сюда можно отнести период руководства семинарией «Исповеднической Церкви» в Финкенвальде.

<sup>11</sup> С этой целью Бонхёффер даже стал фиктивным агентом абвера.

<sup>12</sup> В строках своего тюремного письма от 30 апреля 1944 г. Бонхёффер пишет: «Меня постоянно занимает... вопрос, чем для нас сегодня является христианство и кем — Христос?» Далее следуют парадоксальные слова, которые и стяжали Бонхёфферу «безрелигиозную» славу: «Время, когда людям все можно было высказать словами ... давно миновало; то же относится ко временам интереса ко внутреннему миру человека и к совести, а это значит, и ко времени религий вообще. Мы приближаемся к абсолютно безрелигиозному периоду; люди уже могут просто быть нерелигиозными. Те же, кто честно себя называет “религиозными”, не практикуют религии никоим образом; возможно, под “религиозностью” они понимают нечто иное. <...> Если... западную форму христианства ... расценить лишь как предварительную стадию всеобщей безрелигиозности, то какая ситуация создается для нас, для церкви? Существуют ли безрелигиозные христиане? Если религия представляет собой лишь внешнюю оболочку христианства (да и эта оболочка в разные времена выглядела совершенно по-разному), что же такое тогда безрелигиозное христианство?» (*Бонхёффер Д.* Сопротивление и покорность. М.: Прогресс, 1994. С. 199—201).

тором и сам Бонхёффер, уже будучи в заключении, усиленно размышлял в преддверии своей безвременной гибели. Некоторые отрывки из этих размышлений дошли до нас благодаря тайной переписке, которую удалось наладить узнику со своим другом и родственником Эберхардом Бетге. После окончания войны уцелевшие записи были опубликованы в виде сборника под названием «Сопrotивление и покорность».

Данная книга стала восприниматься в качестве духовного завещания Бонхёффера потомкам. Отдельные ее места действительно представляют собой вдохновенную пророческую проповедь касательно будущих судеб христианского мира<sup>13</sup>. Можно сказать, что Бонхёффер является одним из признанных авторов новой парадигмы в современном западном постмодернистском христианстве. Именно в начале 60-х гг. XX столетия, когда Запад переживал беспрецедентный взрыв секуляризации, популярность Бонхёффера резко возрастает<sup>14</sup>. Его идеи и мученический образ оказались наиболее востребованы для нужд расцерковленного «богословия». Секулярная мысль Запада использовала идеи Бонхёффера, высказанные им на страницах тюремных записок, и приписала покойному пастору роль пророка «безрелигиозного христианства», приветствовавшего наступление некоей новой, постхристианской эпохи. Так, по словам одного из исследователей, сборник писем Бонхёффера «Сопrotивление и покорность»

---

<sup>13</sup> В записке, датированной маем 1944 г., Бонхёффер пишет: «Не наше дело предсказывать день, — а такой день настанет, — когда люди снова будут призваны проповедать слово Бога так, что под его воздействием изменится и обновится мир. То будет новый язык, возможно, вообще нерелигиозный, но он будет обладать освобождающей и спасительной силой...» (*Бонхёффер Д. Сопrotивление и покорность*. М.: Прогресс, 1994. С. 229).

<sup>14</sup> Катализатором данного процесса следует считать вышедшую в 1963 г. книгу англиканского епископа Джона Робинсона «Быть честным перед Богом» («Honest to God»). В ней Бонхёффер предстает настоящим революционером, открывающим своим последователям широкий путь к безрелигиозной эпохе. «Бонхёффер, — по мнению Робинсона, — сравнивал сегодняшнее представление об “априорной религиозности” с тем отношением к закону, которое стояло между иудеями и Евангелием... Похоже (как бы это ни было неприятно), от нас требуется совершенно новая модель, метаморфозис христианской веры и практики. Я уверен, что такая перестройка не затронет фундаментальную истину Евангелия. Но мы должны решительно пустить в переплавку все, даже бережно лелеемые нами религиозные категории и моральные абсолюты. И главное, к чему мы должны быть готовы, — выкинуть из головы наш образ самого Бога» *Робинсон Д. Быть честным перед Богом*. URL: <http://svet.h1.ru/bibliotk/r/robinson1919/chestnym.htm> (дата обращения: 25.12.2014)].

стал чем-то вроде протоевангелия модной в 1960-х гг. «теологии смерти Бога»<sup>15</sup>.

Таким образом, попытка оценки богословского наследия Дитриха Бонхёффера упирается в серьезную проблему: его признают «своим» очень разные, порой взаимоисключающие течения внутри западного христианства. Для консервативно настроенных протестантских фундаменталистов он — пример стойкости в вере и истинный свидетель Христов, погибший за свои убеждения. Для проповедников же «секулярного богословия» Бонхёффер — пророк «безрелигиозного христианства» в постхристианском обществе. Причем обе позиции имеют веские обоснования в биографии и творчестве пастора-антифашиста. Для каждой позиции изыскиваются и веские аргументы, и подкрепляющие цитаты. В результате образ Дитриха Бонхёффера в восприятии разных групп христиан как бы распадается на два: на Бонхёффера-мученика и Бонхёффера-секуляриста.

С точки зрения традиционных христианских ценностей одновременное именование «мученик» и «секулярист» — немислимо. Однако, при всей кажущейся абсурдности образа «мученика-секуляриста», Бонхёффер действительно сочетал в себе черты и того, и другого. Один из современников и друзей Дитриха Бонхёффера Хайнц Царнт свидетельствует: «Прежде были мученики, которые звали мир прийти в Церковь. Дитрих Бонхёффер — это мученик, который звал Церковь прийти в мир»<sup>16</sup>. Богословие Бонхёффера и его жизнь — это пример сочетания кажущихся несовместимыми противоречий.

---

<sup>15</sup> О качестве «христианства», предлагаемого пропагандистами данного направления, и о роли, отводимой ими Бонхёфферу, весьма недвусмысленно свидетельствуют их собственные писания. «Протестанты, способные слышать Бонхёффера, — пишет один из радикальных авторов, — заявляют, что нет таких уголков внутри нас или вовне, где бы существовали проблемы, решать которые может один Бог. Очевидно, что проблемы и нужды (в мире) существуют, но источником их решения является сам мир, а не Бог. Нет необходимости спрашивать у Бога, что следует делать; мир способен все делать сам: прощать и разрешать (грехи), побеждать одиночество, исцелять отчаяние, укрощать гордость, преодолевать страх смерти. Это проблемы мира, существующие у живущих в этом мире, и мир сам способен обеспечить наличие таких структур, которые отвечали бы данным целям. ...Бог религии, разрешающий самые неразрешимые проблемы и удовлетворяющий самые непостижимые нужды, — не является необходимым и востребованным. Таким образом, человеку не могут навязать более потребность в Боге; Бог для человека не является необходимостью» (*Hamilton W. Dietrich Bonhoeffer // Radical Theology and the Death of God. N.Y.: Publishers Indianapolis, 1966. P. 116—117.*)

<sup>16</sup> *Zahrt H. Der Gefangene von Tegel // Sonntagsblatt. 1955. № 15. S. 1.*

Однако возникает закономерный вопрос: насколько проповедуемое поздним Бонхёффером «безрелигиозное христианство» является собственно христианством, т.е. учением Самого Христа и практической реализацией Евангелия? Не есть ли оно продукт человеческого ума, не является ли оно феноменом психологическим? Для ответа на этот вопрос необходимо рассмотреть основные этапы жизненного пути Бонхёффера и круг его базовых идей.

Схематично научную и практическую жизнь Дитриха Бонхёффера можно условно разделить на три части.

1) 1923—1932 гг. — период ученичества, становления философских и богословских воззрений, время работы над дипломным сочинением «Sanctorum communio» и доцентской диссертацией «Akt und Sein». В эту пору Бонхёффер примыкает к направлению под названием «либеральная теология».

2) 1933—1939 гг. — период активного участия в церковном противостоянии нацизму, действий «Исповеднической Церкви», руководства «исповеднической» семинарией. Параллельно идет работа над книгами «Хождение вслед» и «Жить вместе». В это время Бонхёффер находится под влиянием идей «диалектической теологии» Карла Барта.

3) 1939—1945 гг. — период формирования наиболее радикальных богословских идей. Бонхёффер принимает решение участвовать в антигитлеровском заговоре, работает над созданием «Этики», которую не успел довести до конца по причине ареста и тюремного заключения. В тюрьме Бонхёффер оформляет свои изыскания, венцом которых становится таинственное «безрелигиозное христианство».

### ***Либеральный период жизни Бонхёффера и его плоды***

Дитрих Бонхёффер родился в 1906 г. в Бреслау (на территории современной Польши) и происходил из многодетной семьи известного врача, профессора неврологии и психиатрии Карла Бонхёффера. Мать Дитриха, Паула, была аристократкой по происхождению. Ответственная и способная, имея на руках университетский диплом, она сама занималась семейным преподаванием и воспитанием своих детей. В ее роду было несколько богословов и историков церкви, включая отца К.А. фон Хаазе, профессора теологии. Предки Бонхёффера по отцу были потомственные интеллигенты, не принадлежавшие к дворянскому сословию.

Ведущий биограф и близкий друг Бонхёффера Эберхард Бетге так оценивает роль семьи и ее устоев: «Богатый мир предков Дитриха Бонхёффера задал ему стандарты на всю жизнь. Отсюда происходит та точность суждений и действий, которую невозможно приобрести в одном поколении»<sup>17</sup>.

<sup>17</sup> Bethge E. Dietrich Bonhoeffer: Theologian, Christian, Contemporary. London: Collins, 1970. P. 4.

Бонхёфферы смогли воспитать своих детей людьми думающими. Самостоятельность мысли, глубокая эрудиция, взвешенное поведение по отношению к окружающим являлись их характерными чертами. Кроме того, детям активно прививалась любовь к различным искусствам, особенно к музыке. Все дети получили хорошее музыкальное образование, причем Дитрих был наиболее талантливым пианистом.

С либеральной немецкой культурой Бонхёффер столкнулся еще в детстве. Семья Бонхёфферов при переезде в Берлин в 1912 г. поселилась в элитном квартале города по соседству с видными представителями немецкой науки, среди которых были физик Макс Планк, историк церкви Адольф Гарнак и др. Соседи-интеллектуалы еженедельно собирались вместе, ведя беседы на научные темы. Их дети, и Дитрих в том числе, хотя напрямую и не участвовали в дискуссиях, тем не менее, исподволь оказывались втянуты в научную среду. Тем более что младшие дети Бонхёффера входили в юношескую группу, для которой Гарнак читал историю<sup>18</sup>.

Берлин, по общему убеждению специалистов, являлся центром либеральной немецкой культуры. Более всего справедливость последнего утверждения была очевидна на богословском факультете, где преподавали такие знаменитости, как Адольф Гарнак, Карл Холль, Адольф Дайсмон и Ганс Лицман, которые представляли либеральную немецкую школу, доминировавшую в XIX и начале XX в. Память об Эрнсте Трельче, скончавшемся перед самым прибытием Бонхёффера в Берлин, также продолжала будоражить умы студентов.

В таком либеральном окружении происходило богословское становление молодого Бонхёффера, который наряду с научными познаниями впитывал в себя гуманистические представления той эпохи.

Специфические черты семейного быта Бонхёфферов в религиозном отношении вполне вписываются в рамки социально-религиозного феномена «Kulturprotestantismus», распространенного в среде немецкой интеллигенции рубежа XIX—XX столетий. Либерально-культурное *sredo* данной группы характеризовалось смещением акцента с личного отношения верующего к Богу на благотворное воздействие христианской веры на обычаи и нравы общества, распространение образования и просвещения. Взаимное сближение церкви и общества, предпринятое по инициативе либерального крыла в протестантизме, осуществлялось через синтез христианства со светской

---

<sup>18</sup> *Rumscheit M.* The Formation of Bonhoeffer's Theology // The Cambridge Companion to Dietrich Bonhoeffer. Cambridge: University Press, 1999. P. 53.

культурой. Такой синтез приводил к сугубо этическому восприятию Евангелия, которое поддерживалось как со стороны церковных деятелей, так и со стороны обывателей<sup>19</sup>. И в церкви, и в обществе было распространено утверждение, что нравственное учение Христа полезно миру. Идея приспособления христианства к потребностям окружающего мира, зародившаяся в лоне либерального богословия и проявившаяся в феномене культурпротестантизма, отразится в позднем творчестве Дитриха Бонхёффера, в частности в его тегельских письмах с их «безрелигиозным христианством» для «совершеннолетнего мира»<sup>20</sup>.

Вследствие сугубо этической направленности христианства в культурпротестантизме, молитва домашняя и церковная не была для Бонхёфферов чем-то обязательным. Регулярность посещения церкви в либеральной среде определялась по сугубо индивидуальной потребности человека<sup>21</sup>. Само же богослужение и церковные обряды нередко представлялись как малополезный архаизм. На практике это приводило к почти полному отрицанию любых литургических и догматических норм, если они мыслились либеральными интеллигентами не соответствующими времени и месту.

Подобную ситуацию Бонхёффер мог наблюдать дома с малых лет. Благожелательный Бонхёфферу католический священник Ж. Лёв характеризует ее следующим образом: «Счастливое детство, благополучная семья... Стойкая христианская мораль; однако в церковь семья никогда не ходила. Отец, как и некоторые братья, был агностиком»<sup>22</sup>. Скорее всего, и сам Дитрих до сознательного выбора богословского поприща в церкви ни разу не бывал<sup>23</sup>.

Научный скептицизм, привычка опираться на очевидное и логически доказуемое отнюдь не способствовали сближению отца семейства Карла Бонхёффера с церковной традицией, ее недоказуемыми «сказаниями и мифами». Отношение к церкви у отца семейства было доволь-

---

<sup>19</sup> «...Все Евангелие, не уменьшая ценности последнего, можно понимать, — заявлял столп богословского либерализма Гарнак, — ...как этическое благовестие» (Гарнак А. Сущность христианства. М.: Красанд, 2010. С. 52).

<sup>20</sup> Бонхёффер Д. Соппротивление и покорность. М.: Прогресс, 1994. С. 200—202, 240—243.

<sup>21</sup> «Нормой» считалось 12—15 раз в год. 20 — уже слишком часто... (см.: Лиленфельд Ф. Жизнь. Церковь. Наука и вера. М.: Индрик, 2004. С. 234).

<sup>22</sup> Лёв Ж., свящ. Дитрих Бонхоффер: молиться среди людей // Лёв Ж., свящ. Великие учителя молитвы. М.: Путь, 2002. С. 124—125.

<sup>23</sup> Именно в этом смысле высказывается один из ведущих экспертов творчества Бонхёффера J. Gruschy в документальном фильме «Bonhoeffer» (Режиссер — M. Doblmeier, 2003 г.).



но прохладным<sup>24</sup>. Семейный рационализм Бонхёфферов явно сказался на характере мышления Дитриха, который эту жесткую эмпирическую фамильную логику перенес впоследствии в богословие.

Сам факт обращения молодого Бонхёффера к богословию — явление довольно экстраординарное. Необычайная интеллектуальная одаренность Бонхёффера сочеталась в нем с природным обаянием. Ему не были чужды такие человеческие проявления, как дружеское веселье, танцы, спорт и т. п. Тем большее удивление вызвало в кругу семьи и знакомых сознательное решение Дитриха посвятить свою жизнь... богословию. Подающие надежды юноши тогда так не поступали. Но и после избрания богословской карьеры в Бонхёффере долгое время оставалась некоторая «бытовая безрелигиозность», очевидно восходящая к семейным устоям родительского дома. Исходные интересы, с которыми будущий пастор вступил на церковно-богословское поприще, выдавали в нем человека, воспитанного либеральной культурой. По признанию биографов, «...учеба была единственной заботой Бонхёффера, церковь еще не играла для него роли»<sup>25</sup>.

В каком-то смысле в глубине души Бонхёффер оставался преемником либеральной школы. В тюремных письмах его связь с либеральной школой (несмотря на конфликт с некоторыми принципами либерализма в 1930-х гг.) проявилась в стремлении истолковать христианство применительно к «совершеннолетнему миру», рассматривать Божественную трансцендентность как «посюстороннее в гуще жизни» и во многом другом. Протестантские апологеты Бонхёффера порой прямо ставят ему в заслугу развитие «...верных интуиций либеральной богословской программы» в русле «безрелигиозного христианства»<sup>26</sup>.

Многое в образовании и воспитании Дитриха выдает в нем выходца из немецкой либеральной традиции, с ее характерными акцентами и тяготениями. Судя по описаниям биографов Бонхёффера, он хорошо знал древнегреческий язык и был знаком с трудами древневосточных Отцов Церкви, но глубокого интереса к православной духовности он не испытывал. Степень его неплохого научного знакомства с православием определялась соответствующим лекционным курсом в Берлинском универси-

---

<sup>24</sup> Проявления немецких религиозных традиций в семье главным образом исходили со стороны матери Дитриха — Паулы Бонхёффер. По ее инициативе читалось рождественское Евангелие от Луки, а на Новый год — псалом 90. Обычной реакцией на библейский текст бывали слова Карла Бонхёффера: «Я ничего этого не понимаю» (*Marsh C. Dietrich Bonhoeffer // The Modern Theologians / ed. by D. Ford. 2nd ed. Cambridge: Blackwell Publishers, 2001. P. 37*).

<sup>25</sup> *Bethge E. Dietrich Bonhoeffer, a Biography. Minneapolis: Fortress Press, 2000. P. 54.*

<sup>26</sup> *Woelfel J. Bonhoeffer's Theology Classical and Revolutionary. N.Y.: Abingdon Press, 1970. P. 119.*

тете, эпизодическими встречами на экуменических конференциях, чтением некоторых произведений Достоевского, Толстого и Бердяева<sup>27</sup>.

Однако глубокое впечатление от соприкосновения с древней церковной традицией, отличной от лютеранской, все же было. На заре своей богословской карьеры, в возрасте 18 лет Бонхёффер едет в Рим и обретает там церковь видимую. Нет, он не перешел в результате в католицизм, но определенно подпал под его обаяние, испытав дотоле неведомые протестанту ощущения от прикосновения к феномену бытия церкви в миру.

Побывав в Риме, Бонхёффер открывает для себя Вселенскую (в католическом смысле) церковь, пребывающую в центре мира. В Вербное воскресенье он присутствует на службе в соборе Св. Петра, первой торжественной мессе в своей жизни. «Семинаристы и монахи, — вспоминал он, — белые, черные и желтые лица. Чувство вселенскости церкви очень сильно»<sup>28</sup>. Вечером этого дня он также присутствует на богослужении в церкви Santa Trinita dei Monti.

Пережитый опыт церковного бытия глубоко запал Бонхёфферу в душу. «Это был прекрасный день, — вспоминал он впоследствии, — первый день, когда мне приоткрылась частично реальность католицизма; это не имеет ничего общего с романтизмом и пр., но думаю, что я начал постигать понятие Церкви»<sup>29</sup>.

Данное откровение о церкви сознательно или подсознательно будет пребывать с ним до конца жизни<sup>30</sup>. Несмотря на сравнительную крат-

---

<sup>27</sup> «Открытие» восточноевропейского христианства побудило одного из преподавателей Берлинского университета А. Дайсмана пригласить в 1927 г. известного болгарского священника Стефана Цанкова прочитать в университете серию лекций «Восточное православие». «Благодаря этому событию, — сообщает биограф Э. Бетге, — Бонхёффер не оказался полностью неподготовленным, встречаясь впоследствии с Цанковым на экуменических конференциях. Холль и диалектическое богословие пробудили его интерес к Восточной Церкви, что, впрочем, не привело Бонхёффера к самостоятельному изучению Православия» (*Bethge E. Dietrich Bonhoeffer, a Biography. Minneapolis: Fortress Press, 2000. P. 69*).

<sup>28</sup> Цит. по: *Лёв Ж., свящ.* Дитрих Бонхоффер: молиться среди людей // *Лёв Ж., свящ.* Великие учителя молитвы. М.: Путь, 2002. С. 125.

<sup>29</sup> Там же.

<sup>30</sup> Действительно, и четыре года спустя после поездки в Рим, в одной из проповедей, произнесенных Бонхёффером в качестве помощника пастора, еще слышится протестантская рефлексия по поводу пережитого им в Риме: «Есть одно слово, услышав которое католика охватывает чувство любви и блаженства, заставляющее сменить тональность религиозных переживаний от страха и трепета Судного дня к радости Божественной близости, пробудить ощущения родного дома, чувства, которые может испытывать к своей матери только сын: бла-

кость пребывания Бонхёффера в Вечном городе, именно здесь произошла закладка его будущих богословских приоритетов. Ведущей осью их является тема — Церковь в мире.

Либеральный же заклад, полученный Бонхёффером в юности, определил его повышенный интерес к миру и акцент на человечестве Христа. Богословские предпочтения Бонхёффера складывались и развивались под заметным влиянием известных профессоров Тюбингенского и Берлинского университетов, наиболее существенным из которых было влияние Адольфа фон Гарнака.

### **Адольф фон Гарнак**

Самым ярким представителем богословского факультета Берлинского университета, настоящим знаменем «социального» христианства в то время являлся Адольф фон Гарнак. Научные труды Гарнака исследователи с полным основанием называют «вершиной либеральной теологии»<sup>31</sup>. Это была «...теология под знаменем свободы: свободы мыслить и постигать истину на всех ее путях, куда бы они ни вели, свобода от посягательства тех, кто облечен властью»<sup>32</sup>. По признанию некоторых исследователей, самым талантливым учеником Гарнака был Дитрих Бонхёффер<sup>33</sup>.

Гарнак был фактически архитектором метода, который обеспечивал либеральному протестантизму необходимую базу: видение христианства в качестве продукта культурно-интеллектуального развития<sup>34</sup>.

---

годарность, почтение и преданная любовь; это чувства, переполняющие человека, который после долгой разлуки наконец возвращается домой, под родительский кров, где прошло его детство.

Есть также слово, которое в устах у протестантов звучит бесконечно пошло, более или менее пусто и безразлично, и ничуть не заставляет их сердца биться чаще; оно, как правило, навевает скуку, во всяком случае, никак не открывает в религиозном отношении. Незавидна наша судьба, если мы не сможем обрести заново, а лучше сказать, не откроем древнее значение этого слова. Горе нам, если оно вскоре не станет для нас важным опять, если оно не станет нашим жизненным интересом. Слово, вкус которого мы потеряли и чью славу и величие мы хотели бы сегодня как-то ощутить, есть — церковь» (цит. по: *Bethge E. Dietrich Bonhoeffer, a Biography*. Minneapolis: Fortress Press, 2000. P. 63—64).

<sup>31</sup> См.: Adolf von Harnack: *Liberal Theology at its Height* / ed. by M. Rumscheit. London: Collins, 1989. P. 11.

<sup>32</sup> *Rumscheit M. The Formation of Bonhoeffer's Theology* // *The Cambridge Companion to Dietrich Bonhoeffer*. Cambridge: University Press, 1999. P. 54.

<sup>33</sup> См.: *Kaltenborn C. Adolf von Harnack and Bonhoeffer* // *A Bonhoeffer Legacy: Essays in understanding* / ed. by A.J. Klassen. Grand Rapids: Eerdmans, 1981. P. 48.

<sup>34</sup> Об этом Гарнак прямо заявлял уже в 1888 г.: «Я убежден, что мы не сможем осуществлять полноценного движения вперед в процессе все более ясного познания того, что для нас изначально и ценно, посредством лишь догматики и

Сущность христианства, по Гарнаку, есть результат культурно-исторического развития человечества. Если Шлейермахер утверждал, что подлинное христианство есть производная от внутреннего состояния индивида, благочестиво-эмоциональной жизни, то Гарнак заявил, что содержание христианства есть плод культурной, интеллектуальной и нравственной истории. Опыт человечества определяет содержание христианского вероучения, так что само Евангелие есть, по сути, результат интеллектуальной и нравственной работы человека. Таким образом, для Гарнака сущность христианства — не Божественное откровение, а кумулятивный нравственный опыт человека, который к тому же скрыт за искажающими его слоями догматики и мифологии<sup>35</sup>.

### ***Иисусология Гарнака и эмпирическая христология Бонхёффера***

Рассуждать всерьез о Божественном Лице Спасителя для Гарнака не представляется возможным: Иисус для него не есть Христос. «Мы не можем даже говорить о подлинной христологии у Гарнака, — пишет немецкий исследователь К. Калтенборн, — его концепцию скорее можно определить как “Иисусология”»<sup>36</sup>.

Для школы Гарнака характерно подчеркивание в первую очередь земной, человеческой природы Спасителя, а также отрицание тождества между Христом Церкви и «реальным», «историческим» Иисусом, который жил в Палестине в I в. В этом смысле историко-критический метод исследования Писания, широко использовавшийся либеральным богословием применительно к священным текстам (особенно подход

---

экзегетики, но — лучшим пониманием истории. Не догматика и экзегетика, но результаты церковно-исторического исследования и их усвоение главным образом разрушат цепи обременительных и запутывающих традиций... Мы уверены, что этим методом будем не расточать, но собирать» (цит. по: *Rumscheit M. Revelation and Theology: An Analysis of the Barth-Harnack Correspondence of 1923. Cambridge: University Press, 1972. P. 71*).

Сами догматы по Гарнаку — продукт позднеантичного влияния греческой философии, неизбежное следствие соприкосновения Евангелия с представлениями новозаветной и последующей эпох. Естественным выходом из сложившегося «догматического тупика» было, по его убеждению, движение назад, к историческим истокам христианства. На вопрос о сущности христианства Гарнак дает «...чисто исторический ответ, т.е. ответ, добытый средствами исторической науки и основанный на приобретенном из пережитой истории жизненным опыте». (*Гарнак А. Сущность христианства. М.: Красанд, 2010. С. 5*).

<sup>35</sup> См.: *Гарнак А. Сущность христианства. М.: Красанд, 2010. С. 38.*

<sup>36</sup> *Kaltenborn C. Adolf von Harnack and Bonhoeffer // A Bonhoeffer Legacy: Essays in Understanding / ed. by A.J. Klassen. Grand Rapids: Eerdmans, 1981. P. 49.*

Давида Фридриха Штрауса и Фердинанда Баура), находит в «Иисусологии» Гарнака свое высшее выражение<sup>37</sup>.

В наиболее яркой, афористичной форме социальный аспект либерального христианства, возводимый к самым его основам, удалось выразить именно Адольфу фон Гарнаку, в устах которого «...любовь к ближнему есть единственное в нашем мире проявление живой в смиренной любви к Богу»<sup>38</sup>. Социально-этическая составляющая явилась для Гарнака определяющим началом во всем Евангелии. Именно в ней, по его словам, был заключен смысл жизни и общественной деятельности Иисуса: «В этом смысле Иисус соединил мораль и религию; в этом смысле религию можно назвать душой морали, а мораль — телом религии. С этой точки зрения становится понятным,

---

<sup>37</sup> Результатом подобного восприятия Евангелия стала его глубинная антропологизация. В отсутствие подлинной сверхъестественной основы для своей веры либеральное христианство в лице Гарнака приняло серьезный социально-этический крен. Стремление к объединению Бога со взглядами и чаяниями современного человека, а по сути дела к подмене Божественного лика Спасителя человеческими измышлениями являлось одной из ведущих доминант в либеральном протестантизме. И эта подмена в нем не особо скрывалась.

Известный американский богослов немецкого происхождения XIX в. Вильгельм Раушенбуш, основатель движения «социального евангелия» в лоне либерального богословия, прямо заявлял: «Бог является не только духовным представителем человечества, Он тождествен с ним. <...> Он действует посредством человечества для реализации Своих целей...» (*Rauschenbusch W. A Theology for the Social Gospel*. URL: <http://www.historytools.org/sources/Rauschenbusch.pdf>).

Другой американский богослов немецкого происхождения XX в. Рейнхольд Нибур, в юности испытавший сильное влияние «социального евангелия» и впоследствии разочаровавшийся в нем, свидетельствует о том, что для либерального богословия Христос был просто «очень, очень-очень хорошим человеком», и с известной долей иронии добавлял, что в соответствии с либеральными оптимистическими представлениями и «еще более хороший человек может появиться в будущем» (*Niebuhr R. The Nature and Destiny of Man*. Louisville: Knop Press, 1996. V. I. P. 146). Подобным же образом и для А. Ричля, учителя Гарнака, Царство Божие теряет свой эсхатологический трансцендентный характер и представляет собой смысл земной истории, высшее благо, реализуемое посредством усовершенствования морально-этических норм, культурную эволюцию общества. Человеческая история здесь мыслилась как движение к нравственно-му совершенству, ведомое Божественным промыслом. Цивилизация общества — составляющая процесса «Божественной эволюции». В ходе исторического развития выявляется ряд лиц, признаваемых носителями и выразителями Божественных взглядов. В качестве одной такой личности, согласно Ричлю, и выступал Иисус [см.: *МакГрат А. Введение в христианское богословие*. URL: <http://bibliaonline.narod.ru/M/tom26.html> (дата обращения: 06.02.2011)].

<sup>38</sup> *Гарнак А. Сущность христианства*. М.: Красанд, 2010. С. 54.

как мог Иисус сблизить и даже отождествить любовь к Богу и любовь к ближнему...»<sup>39</sup>

Более того, Иисус в подаче Гарнака предстает настоящим социалистом и даже революционером: «...Иисус отнюдь не хотел сохранить нищету и бедность, но боролся с ними и заповедал нам такое же отношение к ним»<sup>40</sup>. «Мало сказать, что Евангелие проповедует солидарность и деятельную помощь: такая проповедь составляет его существенное содержание. В этом смысле оно — глубоко социалистично...»<sup>41</sup> «Не может быть сомнения в том, что Иисус стал бы в наше время на сторону тех, кто энергично трудится над облегчением тяжелой нужды бедных классов и обеспечением для них условий лучшего существования»<sup>42</sup>.

Весь окружающий мир, вся существующая реальность является для Гарнака сферой пристального внимания христианина: «То, что делает эти реальности христианскими... определяется исключительно тем фактом, насколько христиане связаны с ними и вовлечены в них»<sup>43</sup>.

Мирская реальность настолько важна для христианина, что положительно влияет даже на спасение человека: «...наука, государство, законы устроены таким образом, что они соотносятся с реальностью — как это есть и должно быть — и через то со спасением человечества»<sup>44</sup>. Однако спасение при этом лишается трансцендентного измерения, поскольку определяется степенью участия христианина в мирской жизни.

Так, если христианин осознает, что экономическая ситуация стала опасной для ближнего, ему следует изыскать соответствующую помощь, «...ибо он является учеником того, кто был Спасителем. Мы реально помогаем тому, кто очутился в воде, лишь вытаскивая человека оттуда. Мы можем помочь тому, кто остался взаперти в охваченном пламенем доме, только через изменение ситуации, через тушение огня. Вопрос, является ли это экономико-христианским, чисто христианским или чисто гуманистическим, оставляется открытым для совoproшающего. Любовь знает то, что она обязана оказать помощь — реальную помощь независимо от чего бы то ни было»<sup>45</sup>.

К сожалению, из двудесятой заповеди о любви к Богу и ближнему Гарнак, по сути, пытается удалить Божественную составляющую. Жи-

<sup>39</sup> Там же.

<sup>40</sup> Там же. С. 70.

<sup>41</sup> Там же. С. 73.

<sup>42</sup> Там же. С. 74.

<sup>43</sup> Цит. по: *Kaltenborn C. Adolf von Harnack and Bonhoeffer // A Bonhoeffer Legacy: Essays in Understanding / ed. by A.J. Klassen. Grand Rapids: Eerdmans, 1981. P. 51.*

<sup>44</sup> Там же.

<sup>45</sup> Там же.

вому Богу Библии, принимающему сверхъестественное участие в жизни человека, просто нет места в богословской системе Гарнака и его единомышленников. Спасение у Гарнака принимает посясторонний, социальный характер, и направлено оно на улучшение условий земного человеческого бытия, включая сферу экономики. Именно к этому, по его мнению, призывает нас в Евангелии Христос.

При этом угроза вечной гибели души подменяется избавлением от здешних проблем и бед, с которыми сталкивается общество и каждый человек. На небо, образно говоря, либеральному христианину стремиться не надо. Спасение у него совершается на земле и во имя земли.

В творчестве Бонхёффера присутствуют явные параллели с подобно-го рода сотериологией. Его общей платформой с представителями «социального» христианства является стремление вписать Царство Божие в рамки здешнего мира. Все духовно значимое обретается у него только здесь и сейчас: «Отблеск вечности способен открываться только через глубины нашей земли, только через потрясения человеческого сознания», — пишет он. Более того: «...Царство благодати должно обретаться посреди царства мира, Царство Божие — посреди царства человеческого»<sup>46</sup>.

При исполнении определенных условий (например, надлежащей симфонии Церкви и государства) Царство Божие можно и нужно обрести в нынешнем веке: «Царство Божие в нашем мире существует исключительно в диалоге церкви и государства. Одно неразрывно связано с другим и само по себе не существует. <...> Всякая молитва о пришествии Царства к нам, не содержащая в своем подсознании и церкви, и государства, есть или неотмирность, или секуляризм. Это в любом случае есть неверие в Царствие Божие»<sup>47</sup>.

Кроме того, в представлениях Бонхёффера о Царстве Божиим заметны, если угодно, отголоски либеральных представлений о прогрессе человечества (в данном случае духовном). Церкви в ходе человеческой истории надлежит эволюционировать в Царство Божие: «Церковь идентична царству Христа, но царство Христово есть царство Божие, которое надлежит реализовать в истории, начиная с момента явления Христа...»<sup>48</sup>

Вовлеченность Царства Божия в земную историю и земные отношения — необходимый атрибут христианства, согласно Бонхёфферу. Но

---

<sup>46</sup> *Bonhoeffer D.* What Is a Christian Ethics? // A Testament to Freedom / ed. by G. Kelly. N.Y.: HarperOne, 1995. P 351.

<sup>47</sup> *Bonhoeffer D.* Thy Kingdom Come // Там же. P. 90—91.

<sup>48</sup> *Bonhoeffer D.* The Communion of Saints // Там же. P. 58.

форма реализации этой вовлеченности в устах Бонхёффера приобретает серьезный крен от эсхатологии к хилизму: «Царство Божие не следует основывать в каком-то ином запредельном мире. <...> Бог хочет, чтобы мы почитали Его на земле; Бог хочет, чтобы мы чтили Бога в нашем ближнем — мужчине и женщине, — и нигде более. Бог опускает Царство на землю проклятия. Раскроем глаза, протрезвимся и будем повиноваться Ему здесь»<sup>49</sup>.

В представленном взгляде на природу Царства Божия сквозит типично либеральное отношение к христианству. Определяющим здесь является, как известно, внешнее очищение нравов. Согласно либеральным представлениям, оно есть плод развития культурной, интеллектуальной, нравственной истории человечества. Обратной же стороной либерального самопревозношения человека было фактическое угнетение и унижение Бога. Одной из отличительных особенностей либеральной мысли была ее систематическая недооценка Божественной природы Христа.

В указанном отношении у Бонхёффера также имеются моменты, роднящие его с либеральной мыслью. В самом деле, личностные черты ипостасного Божества Христова в его писаниях различимы с трудом. О Божественном достоинстве Спасителя, Его Царственном положении над миром ангельским он не любит говорить. Зато Христос у Бонхёффера исполняет многоразличные посюсторонние служебные функции, являясь одновременно и универсальным «Посредником», и «человеком для других». Действительно, желание видеть во Христе в первую очередь именно человека составляет характерную особенность богословия Бонхёффера. И в этом смысле он является преемником и продолжателем либеральной традиции. По мнению К. Кальтенборна, пресловутая «Иисусология» Гарнака, т.е. всемерное акцентирование человеческой природы Иисуса, находит свое последовательное продолжение в богословии Дитриха Бонхёффера. Несмотря на то что внешним образом Бонхёффер демонстрирует всемерное уважение и поддержку бессмертному халкидонскому вероопределению, свидетельствующему о наличии Божественной и человеческой природ во Христе, упор в его взглядах приходится именно на человечестве Иисуса, а не на Божестве Христа. И в этом очевидно влияние Гарнака<sup>50</sup>.

Христология Бонхёффера несет на себе явную печать либеральной выучки. Он — и это весьма симптоматично — не признает древнего

---

<sup>49</sup> *Bonhoeffer D.* Thy Kingdom Come // Там же. P. 92.

<sup>50</sup> См.: *Kaltenborn C.* Adolf von Harnack and Bonhoeffer // *A Bonhoeffer Legacy: Essays in Understanding* / ed. by A.J. Klassen. Grand Rapids: Eerdmans, 1981. P. 49.



учения о бессеменном сверхъестественном зачатии и рождении Спасителя, поскольку в этом случае Иисус не стал бы «...полностью человеком, подобным нам»<sup>51</sup>. Бонхёффер горько сетует о том, что «...человеческая природа... изначально не сохранила своего всецелого человеческого характера в учении о безгрешности человеческой природы Иисуса»<sup>52</sup>.

Пользование халкидонским оросом Бонхёффер осуществляет весьма избирательно, что также соответствует традициям либеральной мысли. При этом нужные ему акценты получают необходимое звучание, а то, что не вписывается в заданную схему, — отсеивается. Девственное Рождество Богомладенца остро им критикуется: «Оно и исторически, и догматически сомнительно. Библейское свидетельство о нем неясно. <...> Учение о Девственном Рождестве означает попытку выразить идею Боговоплощения... Но не затемняет ли оно принципиального смысла Воплощения, настаивая на том, что Иисус пришел в бытие не во всем подобно нам?»<sup>53</sup> И такое утверждение полноты человечества во Христе в ущерб Его Божеству не является случайным.

Предметом первостепенного богословского интереса Бонхёффера является человеческая природа Иисуса. По сути дела, христология Бонхёффера предполагает, несмотря на все его панегирики в адрес халкидонского определения, держать верующих в рамках чисто земных человеческих отношений, поскольку, согласно Бонхёфферу, «...Бог стал человеком. Но человек не становится Богом»<sup>54</sup>.

Само Божество у Бонхёффера лишается трансцендентного измерения, делаясь чем-то земным, поюсторонним. Божественные проявления во Христе либо не получают внимания, либо перетолковываются в заниженном ключе. В частности, Девственное Рождество рассматривается Бонхёффером и его позднейшими апологетами как мифология: «...библейское сведение о Девственном Рождестве было попыткой мифологически объяснить реальное воплощение Бога»<sup>55</sup>.

Слово «мифология» появляется здесь неслучайно. Критика «мифологии» занимает заметное место в творчестве Бонхёффера. Как правило, критические замечания звучат в тех случаях, когда следует удержать христианина от чрезмерной, по мнению Бонхёффера, устремленности

---

<sup>51</sup> *Bonhoeffer D.* Christology. London: Collins, 1966. P. 109.

<sup>52</sup> Там же. С. 93.

<sup>53</sup> Там же.

<sup>54</sup> *Bonhoeffer D.* Ethics. London: SCM, 1955. P. 20.

<sup>55</sup> *Huntemann G.* The Other Bonhoeffer: An Evangelical Reassessment of Dietrich Bonhoeffer. Grand Rapids: Baker Books, 1993. P. 128—129.

на небеса. Причем критика порой распространяется и на тексты Священного Писания<sup>56</sup>.

Такое скептическое отношение к сверхъестественному соседствует в произведениях Бонхёффера с возвеличиванием секулярного. Мир и секулярные институты зачастую выступают у Бонхёффера, как это ни странно, проводниками Божественных определений. Сама природа Бога в христианстве, по его глубококому убеждению, имеет посюсторонний характер. «Если ты желаешь Бога, — наставляет молодой Бонхёффер барселонскую паству — ограничься землей». На риторический вопрос: «Зачем служить временному? — Бонхёффер отвечает: — Потому что только во временном ты можешь найти Бога и вечность»<sup>57</sup>. С наибольшей откровенностью вера в посюстороннего

---

<sup>56</sup> Например, в своей пасторской лекции 1928 г. Бонхёффер явно и недвусмысленно заявляет своей пастве, что Библия наполнена исторически несообразными сведениями. Что жизнь Иисуса «переполнена легендами» и что мы мало знаем об историческом Иисусе. Бонхёффер при этом заключает: «*Vita Jesu scribi non potest*» (*Bonhoeffer D. Jesus Christus und vom Wesen des Christentum* — цит. по: *Weikart R. The Myth of Dietrich Bonhoeffer*. San Francisco: International Scholars Publications, 1997. P. 36).

По поводу Гефсиманского моления Христа Бонхёффер откровенно пишет другу: «...мне всегда было непонятно, почему евангелисты приводят эту молитву, которую не мог слышать ни один человек, а указание, что Иисус будто бы открыл ее ученикам в *evangelium quadraginta dierum*, есть просто отговорка...» (*Бонхёффер Д. Сопrotивление и покорность*. М.: Прогресс, 1994. С. 154—155).

Вера в реальный исторический факт Воскресения Христа также приобретает уклончивую оценку в устах Бонхёффера. Пользуясь игрой немецких понятий *Geschichte*-*historie*, он заявляет по поводу Воскресения: «...бессмысленно и дико делать из него жесткий исторический (*historische*) факт, поскольку Бог желает явиться в Истории (*Geschichte*). Воскресение происходит в области веры, Откровения; всякая иная интерпретация лишает его своей существенной характеристики: Бог в Истории (*Geschichte*)» (цит. по: *Weikart R. The Myth of Dietrich Bonhoeffer*. San Francisco: International Scholars Publications, 1997. P. 35). «Не существует исторического доказательства Воскресения, но только некоторое количество фактов, которые даже для историка крайне специфичны и трудны в объяснении, как, например, пустая гробница...» (Там же. С. 40).

Библейский критицизм, будучи одним из ключевых принципов либерального богословия в экзегетике Св. Писания, периодически сказывается у Бонхёффера: «Никто из нас не может вернуться в до-критическую эпоху», — пишет он (Там же. С. 35); «Сама вера в буквальный характер богодухновенности Писания должна быть отвергнута, поскольку она противоречит библейской критике» (Там же. С. 30).

<sup>57</sup> Цит. по: *Pfeifer H. The Form of Justification: On the Question of the Structure in Dietrich Bonhoeffer's Theology // A Bonhoeffer Legacy: Essays in Understanding / ed. by A.J. Klassen*. Grand Rapids: Eerdmans, 1981. P. 21.

Бога заявит о себе в последний период его жизни, проведенный в тегельской тюрьме. В письме от 21 июля 1944 г. (написанном на следующий день после неудачного покушения на Гитлера) Бонхёффер пишет: «В последние годы я все больше научаюсь видеть и понимать глубокую посюсторонность христианства. Не homo religiosus, а человек, просто человек — вот что такое христианин, как Иисус был человеком в отличие, скажем, от Иоанна Предтечи»<sup>58</sup>.

Противопоставляя человеческую природу Иисуса личности Иоанна Крестителя, Бонхёффер использует термин *homo religiosus*, имеющий негативный подтекст. Бонхёффер принципиально осуждает возможность достижения небес посредством аскетики, олицетворением которой был Иоанн Предтеча. И здесь четко выражена тенденция ограждать человеческую природу Иисуса от какой бы то ни было формы сакрализации. Бонхёффер использует весьма симптоматичную формулировку для обозначения Спасителя. В тюремных письмах он пишет: «Иисус — Человек, существующий для других»<sup>59</sup>. И молиться Христу, искать с Ним какого-то мистического единства невозможно и не нужно, поскольку «...только в полной посюсторонности жизни и можно научиться верить»<sup>60</sup>.

Стремление вписать веру Христову в земные рамки, придать ей социальное, сугубо антропологическое измерение типично для либеральной традиции. Смещение акцента христианской жизни с мира горнего на мир земной — одна из особенностей либерального протестантизма, которая присуща и богословским взглядам Бонхёффера, сознательно ее воплощающего<sup>61</sup>. Подобные («дольные») мотивы наличествуют в его богословских высказываниях, относящихся ко всем без исключения периодам его творчества, включая «диалектический», наиболее ортодоксальный<sup>62</sup>.

<sup>58</sup> Бонхёффер Д. Соппротивление и покорность. М.: Прогресс, 1994. С. 270.

<sup>59</sup> Там же. С. 282.

<sup>60</sup> Там же. С. 271.

<sup>61</sup> В письме от 03 августа 1944 г. Бонхёффер открыто исповедует свою близость и приверженность принципам либерального протестантизма: «Я ошушаю себя “современным” теологом, который, тем не менее, еще хранит в себе наследие “либеральной” теологии, и чувствую свой долг поднимать такие проблемы» (Там же. С. 280).

<sup>62</sup> Надо сказать, что в период «церковной борьбы» 1930-х гг. отношения Бонхёффера с окружающим миром несколько обостряются. Впрочем, это никак не означает уход от мира: «Счастлив тот, кто ... может жить в мире и не терять для себя милости, кто, идя вслед Иисусу Христу, так уверен в небесном отечестве, что действительно свободен для жизни в этом мире» (Бонхёффер Д. Хождение вслед. М.: РГГУ, 2002. С. 23).

В радикальный же период своего богословского развития позитивное отношение к проблеме секулярного мира у Бонхёффера станет доминирующим, и отразится в концепции «совершеннолетнего мира», способного полноценно функционировать без «Бога-опекуна» (см.: Бонхёффер Д. Соппротивление и покорность. М.: Прогресс, 1994. С. 233).

В радикальной «безрелигиозной» установке земные мотивы раскрываются максимально. В письме от 18 июля 1944 г. Бонхёффер явно ставит реализацию смысла христианской жизни в зависимость от участия в жизни мирской: «Человек призывается к соучастию в страданиях Бога в обезбоженном мире. Он... должен жить в безбожном мире... он должен жить “по-мирскому”», именно так он соучаствует в страданиях Бога... Христианином человек становится не в религиозном обряде, а участвуя в страданиях Бога в мирской жизни»<sup>63</sup>.

Кратко сказать, небо и земля в представлении либерального протестанта чересчур тесно сближаются в человеческом социуме, а для позднего Бонхёффера последнее явно подменяет первое. И если личное бессмертие индивида, составлявшее смысл религии у Шлейермахера, являлось для него неразрывно связанным с областью чувств, то для либеральной традиции XIX—XX вв. доминирующим оказался аспект социальный.

Отношение христианина к Богу в произведениях Бонхёффера весьма напоминает социальный подход Гарнака, для которого любовь к Богу выражается исключительно через заботу о ближнем<sup>64</sup>. И если общаться с Богом для либерального христианина можно было только посредством служения человеку, то Бонхёффер временами еще более заостряет антропологические акценты в высказываниях своего берлинского учителя, выставляя ближнего чуть ли не объектом религиозного поклонения: «Бог хочет, чтобы мы чтили Бога в нашем ближнем... — и нигде более»<sup>65</sup>. Или: «...наше отношение к Богу есть новая жизнь в “существовании для других”, в причастности к бытию Иисуса. Не бесконечные невыполнимые задачи, но ближний, причем всякий раз тот, кто рядом, — это и есть трансцендентность. Бог в обличье человека!»<sup>66</sup>

<sup>63</sup> Там же. С. 266—267.

<sup>64</sup> Социализация Евангелия, напоминающая подход Гарнака является характерной чертой позднего Бонхёффера. Например, в письме от 30 июня 1944 г. особую важность для него приобретает именно социальное измерение дела Христова: «...Иисус брался за типов, стоящих на краю человеческого общества, заботился о проститутках, сборщиках налогов, но все-таки не только о них, ибо его забота касалась вообще всех людей. Не было случая, чтобы Иисус ставил под сомнение здоровье, силу, счастье человека или рассматривал его как гнилой плод; для чего же тогда Он исцелял больных, давал силу слабым? Иисус для себя и для Царства Бога претендует на всю человеческую жизнь во всех ее проявлениях» (Там же. С. 253). И приведенный пример совсем не единичный (см.: [Там же. С. 266—268]).

<sup>65</sup> *Bonhoeffer D. Thy Kingdom Come // A Testament to Freedom / ed. by G. Kelly, N.Y.: HarperOne, 1995. P. 92.*

<sup>66</sup> *Бонхёффер Д. Соппротивление и покорность. М.: Прогресс, 1994. С. 283.*

Принципиально общим моментом, роднящим Бонхёффера с Гарнаком (и со всей либеральной традицией), является настойчивое желание поставить Христа исключительно на служение миру сему. Любовь к Богу, отождествленная с любовью к ближнему у Гарнака, равно как и причастность к бытию Иисуса через «существование для других», у Бонхёффера выводят на первый план именно социально-этические характеристики и величины. Метафизические же категории (спасение души, загробная участь и т. п.) обоими в лучшем случае игнорируются, в худшем — подвергаются критике.

Стремление к «социализации» христианства, восприятию Божественного начала в нем только через призму земного и человеческого приводит их обоих к отвержению привычного для христианина деления сфер бытия на священную, Божественную и профанную, бытовую. Для Гарнака, в частности, не существовало различия на историю Церкви и историю светскую, поскольку история церкви представляет собой лишь часть истории всеобщей. С этой точки зрения Гарнак рассматривал и само государственное бытие, и существующие законы, и науку, и культуру. Данные институции виделись им в качестве проявлений высшего универсального порядка, и потому он жестко противостоял всякой попытке выделить христианство в некую отдельную область сакрального, противостоящую обыденному, мирскому, бытовому<sup>67</sup>.

Бонхёффер, со своей стороны, напишет следующие слова: «Во Христе мы получаем возможность участвовать в реальности Божественной и в реальности мира, но не в одной без другой. Реальность Божественная раскрывается нам только через всецелое погружение в реальность мирскую, и, когда мы соприкасаемся с реальностью мира, она всегда уже утверждена, воспринята и примирена с реальностью Божественной. <...> Христианская этика задается целью реализации в нашем мире этой Божественной и космической реальности, что дана нам во Христе. <...> Ее задачей, соответственно, является участие в реальности Божественной и реальности мира во Христе Иисусе здесь и сейчас, и это участие таково, что я не могу приобщиться к реальности Божественной помимо реальности мирской или к реальности мира вне реальности Божественной»<sup>68</sup>.

В приведенных высказываниях бросается в глаза отсутствие онтологической пропасти между мирами горним и дольным. Указанная черта, вообще говоря, является родовой особенностью либерального протестантизма<sup>69</sup>. Именно против нее в свое время с особенной силой восста-

---

<sup>67</sup> См.: *Kaltenborn C. Adolf von Harnack and Bonhoeffer // A Bonhoeffer Legacy: Essays in Understanding / ed. by A.J. Klassen. Grand Rapids: Eerdmans, 1981. P. 50.*

<sup>68</sup> *Bonhoeffer D. Ethics. London: SCM, 1955. P. 61—62.*

<sup>69</sup> См.: *Василенко Л. Либерализм // Краткий религиозно-философский словарь. М.: Истина и жизнь, 2000. С. 103.*

вал Карл Барт. Как известно, в публичной полемике с Гарнаком в 1923 г. он настаивал на радикальном отличии Откровения от человеческой культурной жизни. Гарнаку, в свою очередь, было непонятно такое переживание Бога и веры, которые отличаются от человеческой культуры, как земля отличается от неба. Барт разрывал, по мнению Гарнака, связь, соединяющую Бога и культуру, веру и сферу человеческого бытия<sup>70</sup>.

Следует признать, что по данному вопросу позиция Гарнака в конечном счете сделалась Бонхёфферу ближе. В выборе между бартовским трансцендентализмом и либеральным имманентизмом последнее для него оказалось предпочтительнее.

### **Конкретность Откровения**

Конкретность, осязаемость Божественного Откровения — есть существеннейшая, фундаментальная характеристика христианства в глазах Бонхёффера. Еще из родительского дома, где отец и братья привыкли принимать в расчет только очевидные эмпирические факты, Бонхёффер вынес стремление к рациональному, доказуемому, очевидному. Указанные свойства он в максимальной степени реализовал в своем богословии. Более того, данными качествами повзрослевший Бонхёффер, с позволения сказать, «наделил» и христианского Бога, что стало знаковым моментом его проповеднического стиля. При этом конкретность Откровения для самого Бонхёффера есть не только лишь вариант научных и философских предпочтений отдельного богослова и христианина. В его глазах это — отличительная, можно сказать, догматическая черта всего учения и дела Христова. «Конкретность есть атрибут Откровения, как такового», — суммирует воззрения Бонхёффера его биограф, близкий друг и родственник Э. Бетге<sup>71</sup>.

Конкретность Откровения для Бонхёффера означает те свойства Бога, которые Он явил в Своем Воплощении. Кратко говоря, Бог в воплощении — есть Бог для людей. Не нужно искать Его где-то в мистических высотах или глубинах. Однажды придя к нам, Он целиком и полностью пребывает в человеческой истории и обществе. А также и в христианской общине, где человек обретает подлинное онтологическое знание и Бога, и своего ближнего. В этом состоит основной пафос первой диссертации Бонхёффера «*Sanctorum Communio*», имеющей подзаголовок «Богословское исследование социологии Церкви».

---

<sup>70</sup> См.: Уколов К. Переписка Карла Барта с Адольфом Гарнаком // Сравнительное богословие: немецкий протестантизм XX века. М.: ПСТГУ, 2009. С. 152—153.

<sup>71</sup> Bethge E. The Challenge of Dietrich Bonhoeffer's Life and Theology // World Come of Age. London: Collins, 1967. P. 32.

Согласно «Sanctorum Communio», Богочеловек Христос является Богом с миром и для мира посредством церковной общины. Христос не просто сделал церковь возможной, Он не просто «воспроизводится» ею. Напротив, Он и есть Церковь! Церковь у Бонхёффера — «коллективная Личность» — Христос, Который есть община<sup>72</sup>.

По мысли Бонхёффера, эмпирическая церковь есть Тело Христово, присутствие Христа на земле, «ибо она обладает Его Словом»<sup>73</sup>. Сообщение откровения является в то же время и эмпирическим сообществом. Именно эмпиричность Откровения хотел подчеркнуть Бонхёффер в своей диссертации «Sanctorum Communio».

Диссертация Бонхёффера — это оригинальная попытка изложения идеи Самооткровения Бога, выраженной при помощи некоторых гегелевских терминов и понятий. Ключевое выражение раннего Бонхёффера напрямую заимствовано из гегелевского лексикона: «Христос, существующий как община» («Christus als Gemeinde existierend»).

Тезис о Богоявлении Бонхёффер пытается проецировать на сферу церковного социума, силясь уравнивать Божественное Откровение как таковое с эмпирической Церковью — видимым Телом Христовым. Подход Бонхёффера к раскрытию академической темы своей диссертации («Богословское исследование социологии Церкви») означал одновременно и новый метод решения проблемы Откровения. Бонхёффер, по мнению католического исследователя В. Кюнса, «...предлагает в своем видении Откровения новый смысловой акцент: оно должно пребывать в нашем мире; оно должно быть облечено в человеческую плоть, выражаться человеческим языком; оно должно, прежде всего, быть воплощено»<sup>74</sup>.

Говоря словами другого исследователя, К. Грина: «В богословии Бонхёффера присутствие Христово описывается с помощью преднамеренной и всесторонней социальной феноменологии. Откровение есть неотъемлемо социальное событие, которое возникает в сообществе человеческих личностей; оно неотделимо и оно же направлено к определенным типам человеческого бытия в личной, общественной, организационной и политической жизни»<sup>75</sup>.

Это означает, что Божественное Откровение, Христа — «коллективную Личность» — можно и нужно воспринимать только посредством

---

<sup>72</sup> См.: *Godsey J.* The Theology of Dietrich Bonhoeffer. Philadelphia: Westminster Press, 1960. P. 40.

<sup>73</sup> Цит. по: *Bethge E.* The Challenge of Dietrich Bonhoeffer's Life and Theology // World Come of Age. London: Collins, 1967. P. 54—55.

<sup>74</sup> *Kuhns W.* In Pursuit of Dietrich Bonhoeffer. Ohio: Pflaum Press, 1967. P. 33.

<sup>75</sup> *Green C.* Bonhoeffer: A Theology of Sociality. Grand Rapids: Eerdmans, 1999. P. 3.

социальных отношений внутри церкви видимой<sup>76</sup>. Так Откровение в трудах Бонхёффера из Божественного превращается в «социальное».

Откровение Бога во Христе, понимаемое подобным образом, есть, по признанию Бетге, «сердцевина богословия Бонхёффера». Не может быть никакого обращения к Богу помимо этой конкретной, осязаемой воплощенности. Воплощенный Бог — единственное, что мы знаем. «Нет иного Бога, — подчеркивает Бетге, — кроме Единого воплощенного, познанного нами, востребованного и встречаемого во Христе, существующем как сообщество людей, т.е. в церкви. <...> Все, что мы знаем, и это захватывает дух, что эта воплощенная конкретность есть атрибут, дальше которого мы не можем и помыслить»<sup>77</sup>.

Чтобы подчеркнуть свой тезис о конкретности Откровения, Бонхёффер сформулировал афоризм: «Einen Gott, den es gibt, gibt es nicht» («Бога, который только “есть”, не существует»). Бог же, Которого мы знаем, связал Себя социальными связями в служении ради человека. Говоря словами того же Бетге: «Онтологическая идея Бога вместе с трансцендентной идеей замещаются и преодолеваются идеей социологической, и сам термин “бог” осмысляется в контексте верности Бога истории»<sup>78</sup>.

Проще говоря, христианского Бога Бонхёффер встраивает в социальные связи и отношения в качестве функционального звена. При этом социологизации подвергается не только «идея Бога», но и другие ключевые богословские понятия. Не стала исключением и концепция греха. В предисловии к своей диссертации Бонхёффер пишет: «Чем больше я фокусировался на этой проблеме (церкви как сообщества — А.Н.), тем яснее осознавал социальную направленность базовых христианских понятий. “Личность”, “первородное состояние”, “грех” и

---

<sup>76</sup> Формальным образом Бонхёффер делает все необходимые оговорки, заверяя своих читателей в том, что Откровение ни в коем случае не сводится для него к одной лишь церковной социологии и т. п. Однако сам пафос речи Бонхёффера направлен именно на то, чтобы таковую точку зрения и способ мысли утвердить.

В этом смысле весьма показательны высказывания некоторых из ранних авторов, увидевших в богословии Бонхёффера возможность приравнять Откровение к социологии, и вообще, Божественное к человеческому: «Вечное (у Бонхёффера — А.Н.) существует во времени, небесное — в земном, сверхъестественное — не иначе как в естественном, духовное — есть не более чем чисто человеческое». Удивительным образом, приведенные слова не являются критикой. Скорее похвалой (см: *Smith R. The New Man: Christianity and Man's Coming of Age.* N.Y.: Harper & Row, 1956. P. 98).

<sup>77</sup> *Bethge E. The Challenge of Dietrich Bonhoeffer's Life and Theology // World Come of Age.* London: Collins, 1967. P. 34.

<sup>78</sup> Там же. С. 36.



“Откровение” становятся полностью понятными только по отношению к социуму»<sup>79</sup>.

Грех у Бонхёффера — категория социальная. Грех разбивает человеческое общество на осколки, и вместо единой коллективной личности мы имеем множество бесконечно отдаленных друг от друга в своем падшем эгоизме индивидов. Грех для Бонхёффера проявляет себя прежде всего в том, что нарушается, делается принципиально невозможным всякое межличностное общение между людьми. «С богословской точки зрения, — пишет П. Бергер, — Бонхёффер... представляет свою концепцию общины как сущности, глубоко поврежденной. Эмпирическая социальная реальность всегда с неизбежностью представляет собой падшее сообщество. <...> Грех вывел человека из этого социологического Эдема»<sup>80</sup>. Суммируя сказанное, П. Бергер саркастически замечает, что представленная Бонхёффером пессимистическая картина выглядит как «коллективное лютеранское уныние»<sup>81</sup>. Эта характеристика вполне соответствует тому состоянию, которое Бонхёффер описывает в своей диссертации. Он пишет: «Реальность греха... ввергает индивидуум в состояние предельного одиночества, состояние радикального отлучения от Бога и прочих людей. Она помещает индивидуум в изолированное состояние, соответствующее лицу, исповедующему свою причастность первородному греху, исповедующему свое единство с тем, в ком пало все человечество»<sup>82</sup>.

Следствием подобного состояния является невозможность естественного человеческого межличностного общения. Согласно Бонхёфферу, грехопавший человек отгорожен от других людей невидимой стеной. Преодолеть бесконечную «этическую» пропасть между людьми призван Бог, обеспечивающий всякое общение в социальной сфере. Бонхёффер постулирует предельное разобщение падших личностей, равно как и единственно возможное сообщение их во Христе<sup>83</sup>.

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

---

<sup>79</sup> *Bonhoeffer D.* *Sanctorum Communio.* Minneapolis: Fortress Press, 1998. P. 22.

<sup>80</sup> *Berger P.* *Sociology and Ecclesiology // The Place of Bonhoeffer.* N.Y.: Association Press, 1962. P. 64.

<sup>81</sup> Там же.

<sup>82</sup> *Bonhoeffer D.* *Sanctorum Communio.* Minneapolis: Fortress Press, 1998. P. 145.

<sup>83</sup> См.: Там же. P. 145.

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»<sup>84</sup>. Таким образом, Бог с неизбежностью оказывается вовлечен во всякое межличностное общение.

Характерно, что межличностное Божественное присутствие для Бонхёффера не есть Чудо в традиционном церковном понимании. Оно фактически имплантировано в профанные человеческие отношения. На начальных страницах диссертации «*Sanctorum Communio*» содержится весьма примечательное утверждение: «То, как воспринимаются личность и община, одновременно является решающим моментом в видении Бога. В восприятии личности, общины и Бога — они нераздельно сущностно взаимосвязаны. Понимание Бога всегда соотносится с концепцией личности»<sup>85</sup>. По сути дела, здесь перед нами в очередной раз предстает либеральная попытка свести Бога к человеческим проявлениям, в данном случае — личностным. Христианская община представляет собой своеобразную проекцию единства и противоположности личностных начал. Бонхёффер рассматривает личность в качестве составляющего звена христианской общины, живущей в состоянии диалектической противоположности общего и частного. «Богословским языком, — говорит Бонхёффер, — это означает личность не в первоизданном состоянии, но человека после грехопадения, не живущего более в нерушимой общности с Богом и человечеством, но познавшего добро и зло»<sup>86</sup>.

Грех как беспросветный и непроходимый мрак отделяет одну личность от другой. Пытаясь использовать «трансцендентную» подоплеку греха применительно к сфере человеческого общения, Бонхёффер утверждает: «Личность возникает только по отношению к “Ты”, и все-таки личность находится в совершенной изоляции. Личности уникальны, и потому фундаментально разделены и удалены друг от друга. Иными словами, одна личность не может познавать другую, а может только признавать и “верить” в нее»<sup>87</sup>.

Схему отношений между двумя личностями при посредстве Божьем Бонхёффер далее транслирует и на всякое человеческое сообщество: «Социальные отношения следует понимать, как чисто межличностные и строящиеся на уникальности и отъединенности личностей друг от друга»<sup>88</sup>.

---

<sup>84</sup> Бонхёффер Д. Хождение вслед. М.: РГГУ, 2002. С. 59.

<sup>85</sup> *Bonhoeffer D. Sanctorum Communio*. Minneapolis: Fortress Press, 1998. P. 34.

<sup>86</sup> Там же. С. 44.

<sup>87</sup> Там же. С. 54.

<sup>88</sup> Там же.

Может показаться странным, но Бонхёффера, как богослова, гораздо больше беспокоит построение личностных связей между людьми, чем связи людей с Богом. В результате Бог у Бонхёффера всякий раз входит в профанные человеческие отношения, фактически навязывая Себя людям, которые вне Божественного участия не могут общаться между собой.

### ***Трансцендентное для Бонхёффера***

Известный отечественный исследователь Н.А. Минкина определяет значение и смысл Божественной трансцендентности (а заодно и критику «религии») в творениях Бонхёффера следующими словами: «Если в религии человек трансцендирует границы этого мира, создавая себе Бога в потустороннем мире, то в христианстве Бог трансцендирует границы этого мира тем, что Он Сам в него входит и становится человеком — Иисусом Христом. Иисус Христос — то звено, которое соединяет мир Бога и мир человека»<sup>89</sup>.

Из творений Бонхёффера следует то, что порог трансцендентности проходит не между Богом и человеком, а между человеком и человеком<sup>90</sup>. Трансцендентный же барьер между Богом и человеком, по мнению Бонхёффера, снимается Богом, так сказать, в «одностороннем порядке», по результатам свершившегося Боговоплощения<sup>91</sup>.

Специфическое видение межличностной «этической» трансцендентности помещается у Бонхёффера в поле человеческих отношений. Основополагающим здесь является утверждение о том, что другая личность создает вокруг себя некую преграду, которая для самого человека в принципе непроходима, равно как и для ближнего его. «Ты» другого человека в межличностных отношениях описывается Бонхёффером ча-

---

<sup>89</sup> Минкина Н. Бонхёффер // Культурология. XX век. Энциклопедия: в 2 т. Спб.: Университетская книга, 1998. Т. 1. С. 88.

<sup>90</sup> «...Ближний, причем всякий раз тот, кто рядом, — это и есть трансцендентность» (Бонхёффер Д. Соппротивление и покорность. М.: Прогресс, 1994. С. 282—283).

<sup>91</sup> С формальной точки зрения Бонхёффер готов признавать наличие трансцендентного барьера между Богом и человеком. В своей первой диссертации он пишет: «Мы познаем Бога как Абсолют и в то же время как самосознающий и самопроизвольно действующий Дух и Волю. <...> Такая концепция Бога... понимает Бога как ТЫ, воспринимаемое нами, как этический барьер» (Bonhoeffer D. *Sanctorum Communio*. Minneapolis: Fortress Press, 1998. P. 53). Однако по результатам свершившегося факта Боговоплощения трансцендентный барьер, по мнению Бонхёффера, оказывается упраздненным со стороны Бога: «...хотя Бог есть ТЫ для нас, т.е. активная воля, предстоящая нам, это не значит, что мы являемся барьером для Бога» (Там же).

ше всего как «барьер» и «граница», которая лежит на пути этического контакта между людьми.

Человеческие личности до известной степени напоминают у Бонхёффера кантовскую «вещь в себе», самозамкнутую и изолированную, познать сущность которой принципиально невозможно<sup>92</sup>. Когда в своей диссертации Бонхёффер пишет о том, что личность возникает только по отношению к "Ты" другого, что личности уникальны и вследствие этого фундаментально разъединены; когда он подчеркивает, что одна личность не может познать другую, но может в нее только верить, он резюмирует: «Психология и гносеология доходят здесь до своего предела...»<sup>93</sup>.

Бонхёффер готов признавать в человеке образ Божий, т.е. некое Божественное начало, необходимо присутствующее в нем и проявляющее себя всякий раз при попытке личностного общения. Все человеческие контакты (первоначально Бонхёффер говорил о контактах в церковной общине, но впоследствии распространил свои утверждения на любые межличностные контакты) необходимо опосредуются Богом и осуществляются не иначе как через Него<sup>94</sup>. Отсюда: «...Бог может сотворить всякого человека "Ты" для нас. <...> Ты другого — есть Ты Божественное»<sup>95</sup>.

Наличие Божественного начала в человеке и делает, согласно Бонхёфферу, возможным человеческое общение: «Один человек не может собственным усилием включить другого в свое "Я"... Бог... присоединяет конкретное "Ты"; только через Божественную активную деятельность другой, перед которым я предстою, делается для меня "Ты". Бо-

<sup>92</sup> В этом отношении особенно ценен для Бонхёффера опыт исповеди, которая дает человеку возможность исхода из состояния самозамкнутости. Бонхёффер утверждает: «Кто признает свои грехи перед братом, тот знает, что имеет дело уже не с самим собой, он распознает в другом человеке присутствие Бога. Сколько бы я ни признавал свои грехи перед самим собой, все будет оставаться в темноте...» (*Бонхёффер Д. Жить вместе. М.: Триада, 2000. С. 106*).

<sup>93</sup> *Bonhoeffer D. Sanctoium Communion. Minneapolis: Fortress Press, 1998. P. 54.*

<sup>94</sup> В книге «Хождение вслед» личные отношения между верующими в общине до такой степени основаны и объединены во Христе, что община делается своеобразной «коллективной личностью»: «Иисус Христос — это одновременно и он сам, и его община... Церковь есть Единый. Все крещеные суть "одно во Христе"» (*Бонхёффер Д. Хождение вслед. М.: РГГУ, 2002. С. 162*) данное утверждение Бонхёффера вызывает ожесточенную критику у некоторых современных протестантов: «Исходя из того, что Христос есть церковь, он (Бонхёффер. — А.Н.) приходил к тому, что все члены церкви идентичны со Христом. Это является пантеизмом» (*Davis T. Dietrich Bonhoeffer: A Great Christian Example? URL: <http://ad-gloriam-dei.blogspot.com/2009/03/dietrich-bonhoeffer-great-christian.html> (дата обращения: 31.03.2009)*).

<sup>95</sup> *Бонхёффер Д. Хождение вслед. М.: РГГУ, 2002. С. 55.*

жественное “Ты” создает “Ты” человеческое. И, поскольку, человеческое “Ты” сотворено и угодно Богу, оно есть подлинное, абсолютное и святое “Ты”, подобное “Ты” Божественному. Здесь можно было бы говорить о человеке как об образе Божиим, ввиду того воздействия, какое одна личность оказывает на другую... и как одна личность становится Христом для другой»<sup>96</sup>.

Таким образом, благодаря Христову бытию, которое есть бытие-отношению-к-нам, в человеческом общении преодолевается непроходимый межличностный барьер. Известный исследователь творчества Бонхёффера К. Грин суммирует его понимание трансцендентности следующим образом: «Божественная трансцендентность — не есть отдаленная инаковость или неприступность; Божественная инаковость воплощена конкретно в личности другого, реальной и существующей, противостоящей мне в сердце моего существа... Подобным образом Христос существует *pro te*, для меня»<sup>97</sup>.

Рудольф Бультман, один из корифеев лютеранской мысли XX в., оценивая подобное понимание трансцендентности, подчеркивает его посясторонний характер и вполне заслуженно ставит Бонхёффера в единый ряд с представителями радикального западного богословия 1960—70-х гг.<sup>98</sup> Он заявляет: «Такие богословы, как... Бонхёффер, Эбелинг, Ваханян, Р.Г. Смит и Робинсон, согласны... в том, что трансцендентное не следует искать, да его и невозможно найти в надмирном пространстве или вне этого мира, но — в гуще посястороннего бытия»<sup>99</sup>.

---

<sup>96</sup> Там же. С. 54—55.

<sup>97</sup> Green C. Human Sociality and Christian Community // Cambridge Companion to Dietrich Bonhoeffer. Cambridge: University Press, 1999. P. 124.

<sup>98</sup> Напомним, что основным движущим мотивом радикального богословия, особенно течения «смерти Бога», было стремление к «духовному» возвеличению человека в современном мире и утверждению его автономии за счет Бога, Который Сам добровольно лишает Себя Божества («умирает») и таким образом входит в повседневную жизнь.

Представителей радикального богословия объединяет общее понимание того, что «актуализация профанного требует отрицания священного». (Крепнущая жизнь секулярного мира требует уничтожения и смерти Божественной святости.) Из этого понимания неизбежно следует, что «трансценденция полностью трансформировалась в имманентность» [см.: Кырлежев А. Постсекулярная эпоха // Континент. 2004. № 120. URL: <http://magazines.russ.ru/continent/2004/120/> (дата обращения: 13.03.2011)].

<sup>99</sup> Цит. по: Mayer R. Christology: The Genuine Form of Transcendence // A Bonhoeffer Legacy: Essays in Understanding / ed. by A.J. Klassen. Grand Rapids: Eerdmans, 1981. P. 183.

Исследования богословского наследия Бонхёффера показывают, что его воззрения не случайно оказались востребованы именно богословами-секуляристами. Сам Дитрих Бонхёффер почитался лидерами радикального направления западного богословия в качестве идейного вдохновителя и предшественника. А тюремные записи последнего, как уже упоминалось, стали для последователей «теологии смерти Бога» «...чем-то вроде протоевангелия»<sup>100</sup>. Вдохновившие их идеи актуализации профанного и отрицания священного в полной мере присутствуют в произведениях Бонхёффера, особенно в письмах последнего периода.

«У Бонхёффера и его интерпретаторов, включая некоторых из богословов “смерти Бога”, — комментирует утверждение Бультмана немецкий исследователь Р. Майер, — есть общее понимание того, что метафизическая идея Бога должна быть отклонена и что трансцендентное не следует понимать в терминах теории познания»<sup>101</sup>.

Действительно, по глубокому убеждению Бонхёффера, «религиозное» растворение реальности Высшего бытия в запредельном мире не имеет ничего общего с реальностью воплотившегося Бога Библии. Бонхёффер «переносит» трансцендентность с небес на землю. Или, говоря словами исследователей: «Трансцендентное исторгается из метафизических спекуляций и соотносится с конкретной реальностью»<sup>102</sup>. Точнее, Бонхёффер «...связал трансцендентность с социологической реальностью общества»<sup>103</sup>. Возникает справедливый вопрос: чем «трансцендентное» у Бонхёффера отличается от не-трансцендентного?

Очевидно, понимая правомерность подобного вопроса, Р. Майер, защищая позицию Бонхёффера, осторожно замечает, что Бонхёффер-де «...ни в коем случае не идентифицировал трансцендентность с эмпирической человеческой действительностью»<sup>104</sup>. Однако в представленных фрагментах творчества Бонхёффера и его апологетов отчетливо проступает тенденция если не идентификации, то чересчур тесного сближения Божественной трансцендентности и человеческого мирского бытия.

Бонхёффер явно дистанцируется от привычного для христианского богословия понимания трансцендентности, что очевидно для исследователей. Доброжелательный Бонхёфферу индийский ученый-христиа-

<sup>100</sup> *Барабанов Е.* О письмах из тюрьмы Дитриха Бонхёффера // Бонхёффер Д. Протипвление и покорность. М.: Прогресс, 1994. С. 13.

<sup>101</sup> *Mayer R.* Christology: The Genuine Form of Transcendence // A Bonhoeffer Legacy: Essays in understanding / ed. by A.J. Klassen. Grand Rapids: Eerdmans, 1981. P. 185.

<sup>102</sup> Там же. С. 187.

<sup>103</sup> Там же. С. 188.

<sup>104</sup> Там же.

нин П. Мар Паулосе отмечает: «Стержневым для богословия Бонхёффера является размышление о том, что непреодолимая пропасть между трансцендентным Богом и тварным миром соединена посредством Воплощения. <...> Он интерпретирует трансцендентное в терминах и понятиях человеческого общества. Для Бонхёффера, другой человек, как этический субъект в сообществе, является формой... присутствия Бога»<sup>105</sup>. Таким образом, для традиционно понимаемой трансцендентности [«Бог на небе, а ты на земле» (Еккл. 5:1)] места в творчестве Бонхёффера нет. Бог для Бонхёффера обретается на земле, а конкретно — в ближнем. Место же Божественной трансцендентности («небо») при этом остается упраздненным и пустым.

### ***Посюсторонняя трансцендентность и ее смысл***

Принимая во внимание все сказанное, следует отметить, что Божественной трансцендентности, воспринимаемой в нашем мире как сверхъестественность и Чудо, для Бонхёффера не существует. Есть лишь межличностная трансцендентность. Прикоснуться же к Чему-то нетварному, сверхприродному, сверхъестественному человек, по мнению Бонхёффера, принципиально не способен, поскольку «Бог хочет, чтобы мы почитали Его на земле; Бог хочет, чтобы мы чтити Бога в нашем ближнем — мужчине и женщине, — и нигде более»<sup>106</sup>.

Впрочем, данное обстоятельство порой даже ставится Бонхёфферу в заслугу. Видный французский исследователь творчества Бонхёффера А. Дюма, критикуя традиционное понимание Божественной трансцендентности за изоляцию неба и земли, утверждает: «Трансцендентность угрожает изъять Бога из реальности и обесценить значение тварного бытия до уровня второстепенного отображения мира истинных существей»<sup>107</sup>. При помощи же понятия «посюсторонняя трансцендентность» Бонхёффер-де избегает этого риска и говорит о Боге, Который пребывает не выше реальности, а скрыто присутствует в ней. Где наличествует Воплощение — там, по логике Бонхёффера, христианин и может понять Божественную трансцендентность. В результате подобное видение «...не создает разделений между земными и небесными реалиями»<sup>108</sup>.

---

<sup>105</sup> *Mar Paulose P.* Encounter in Humanization: Insights for Christian-Marxist Dialogue and Cooperation. Thiruvalla: Christava Sahitya Samithi, 2000. P. 182.

<sup>106</sup> *Bonhoeffer D.* Thy Kingdom Come // A Testament to Freedom / ed. by G. Kelly. N.Y.: HarperOne, 1995. P. 92.

<sup>107</sup> *Dumas A.* Dietrich Bonhoeffer Theologian of Reality. N.Y.: Macmillan, 1971. P. 116.

<sup>108</sup> *Mar Paulose P.* Encounter in Humanization: Insights for Christian-Marxist Dialogue and Cooperation. Thiruvalla: Christava Sahitya Samithi, 2000. P. 182.

Дж. Филипс, один из ранних исследователей наследия Бонхёффера, прямо говорит: «Словосочетание “посюсторонняя трансцендентность” знаменует собой отвержение Бонхёффером традиционного христианского учения о Боге и замещение его на такое понимание трансцендентности, которое сфокусировано на мирском человечестве Христа и, через то, на участии последователей в жизни... мира»<sup>109</sup>. Подтверждение приведенной оценки можно найти в произведениях самого Бонхёффера. Например: «Иисус Христос... обращается к нам через каждого человека, другое разумное существо, загадочное непостижимое “Ты”, которое есть Божественный призыв к нам и Сам Бог, грядущий приветствовать нас»; «Кто бы ни случился быть ближним и достигаемым — тот и есть трансцендентное»<sup>110</sup>.

«Встреча с “Иисусовым бытием для других” есть проявление трансцендентности — *посюсторонней* трансцендентности», — подчеркивает Филипс<sup>111</sup>. Другой современный ему автор, редактор классического сборника статей о богословии Бонхёффера «World Come of Age» Р. Смит, также определенно пишет: «Провозглашаемое здесь — принципиально историчная вера. <...> Нам предлагается такой взгляд на трансцендентность, который не идентичен ни с какой метафизикой, но оставляет человеку свободу действия внутри его исторической реальности. Трансцендентное здесь признается событием, которое происходит с нами. По существу, это данность: мы сталкиваемся с другой личностью, доступным нам ближним, который дается нам снова и снова. Мы не выходим за пределы нашей личной истории, чтобы быть встреченным другим. Трансцендентность, следовательно, является путем, в котором *исторические реалии жизни* (курсив мой. — А.Н.) приходят к нам, нисходят на нас. Это путь нашей веры...»<sup>112</sup>

Пафос «посюсторонней трансцендентности» Бонхёффера направлен на всемерное утверждение мира и его забот в глазах христиан. Христианство при этом прочно ставится на мирские рельсы, а верующие призываются к участию в мирской жизни в качестве основной христианской задачи<sup>113</sup>. Интересно, что П. Мар Паулозе, как и вышеупомина-

<sup>109</sup> Phillips J. Christ for Us in the Theology of Dietrich Bonhoeffer. N.Y.: Harper & Row, 1967. P. 185—186.

<sup>110</sup> Bonhoeffer D. Thy Kingdom Come. Цит. по: Weikart R. The Myth of Dietrich Bonhoeffer. San Francisco: International Scholars Publications, 1997. P. 62.

<sup>111</sup> Phillips J. Christ for Us in the Theology of Dietrich Bonhoeffer. N.Y.: Harper & Row, 1967. P. 197.

<sup>112</sup> Smith R. Introduction // World Come of Age. London: Collins, 1967. P. 20.

<sup>113</sup> Любопытно, что в указанном отношении «посюстороннее» христианство в сознании некоторых апологетов Бонхёффера даже начинает конкурировать с марксизмом. В самом деле, и марксизм и «посюстороннее христианство» требуют



емый Р. Майер, заключает социально-политическую апологию Бонхёффера, ключевым элементом которой является оригинальное представление о посюсторонней трансцендентности христианского Бога, таким дополнением: «Вводя понятие посюсторонней трансцендентности, Бонхёффер ни в коем случае не отменяет Божественной трансцендентности в пользу Его имманентности»<sup>114</sup>. Утверждение, звучащее довольно странно после потока многочисленных слов, произнесенных в защиту обмирщенного видения Бога и такой же трансцендентности. Однако данная фраза, скорее, не более чем необходимый богословский камуфляж, используемый апологетами Бонхёффера в пропагандистских целях. Суть концепции о посюсторонней трансцендентности очевидна: она подчеркивает максимальную степень слияния Бога с миром, поскольку, по словам Бонхёффера, «Царство Божие не следует искать в некоем ином потустороннем мире, но посреди мира здешнего»<sup>115</sup>.

В итоге ключевым моментом постулата Бонхёффера о посюсторонней трансцендентности Бога является все-таки имманентное. Именно этим обстоятельством были вдохновлены наиболее восторженные исследователи, тяготевшие к радикальному течению богословской мысли 1960—70-х гг. Именно на утверждение секулярных ценностей, как Богом благословенных, было направлено богословие Бонхёффера, особенно развиваемое им в последний период. Можно сказать, что ради этой цели Бонхёффер и вводит свое понятие трансцендентности. Согласно оценке П. Мар Паулосе, важность интерпретации трансцендент-

---

буют ответственного поведения от своих адептов в окружающем мире, видя в этом свою главную задачу. Как известно, один из наиболее известных тезисов критики религии со стороны Маркса («Религия — опиум для народа») как раз и заключался в том, что христианство якобы уводит человека в иллюзорный мир, оставляя реальную жизнь народа на произвол эксплуататоров. Посюстороннее же христианство Бонхёффера, благодаря своей оригинальной трансцендентности, является, по мнению некоторых авторов, блестящей отповедью домыслам Маркса: «В то время как Маркс пытался обличить Бога в том, что Он стоит на пути человеческой свободы и автономии, являясь препятствием для человеческой эмансипации, Бонхёффер считал, что Бог предоставил человеку свободу и автономии, являя в Иисусе откровение Своей трансцендентности. <...> Бонхёффер таким образом отвечает Марксу, что вера в трансцендентного Бога означает не бегство от дел этого мира, а, напротив, восприятие полной ответственности и реальности этого мира» (*Mar Paulose P. Encounter in Humanization: Insights for Christian-Marxist Dialogue and Cooperation. Thiruvalla: Christava Sahitya Samithi, 2000. P. 187*).

<sup>114</sup> Там же.

<sup>115</sup> *Bonhoeffer D. Thy Kingdom Come // A Testament to Freedom / ed. by G. Kelly. N.Y.: HarperOne, 1995. P. 92.*

ности у Бонхёффера в том и состоит, что «...он дал ей глубокое социологическое, и таким образом — мирское измерение»<sup>116</sup>. Однако трансцендентность, лишенная метафизики и актуальная лишь внутри мирского измерения, по определению не может быть подлинной Божественной трансцендентностью.

## Выводы

На основании рассмотренных источников, биографических данных и трудов исследователей можно составить отчетливый типологический образ Бонхёффера в его «либеральный» период, который проявляется в творчестве немецкого пастора и в дальнейшем. Именно в этот период были заложены основы, сформировалась специфическая мировоззренческая база, определившая последующие этапы развития его богословской мысли.

Сам факт рождения Дитриха Бонхёффера в Германии в начале XX в. в потомственной интеллигентской семье с предками-богословами уже определил его принадлежность к традиции культурпротестантизма, пустившей глубокие корни во всех сферах жизни общества того времени. Бонхёффер был органичной частью данной среды со всеми ее плюсами и минусами.

К положительным сторонам воспитания Бонхёффера следует отнести превосходный уровень его образованности, огромную эрудицию, прекрасно развитые эстетические наклонности, способность и любовь к труду, в первую очередь интеллектуальному. Бонхёффер вообще представлял собой гармонично развитую натуру. В нем удивительным образом сочетались разнообразные качества: умственная одаренность и природная обаятельность, любовь к спорту и тяга к прекрасному. Кроме того, следует подчеркнуть присущую ему бытовую интеллигентность и воспитанность, сформировавшиеся в условиях жестких поведенческих рамок внутри семьи.

Однако это воспитание имело и оборотную сторону. Основным недостатком воспитания Бонхёффера, будущего пастора и духовного вождя антифашистского сопротивления, был крайний дефицит практического христианского благочестия. Сугубо рациональное, видимое, умопостижимое доминировало в родительском доме. В семье и дружеском окружении Бонхёфферов отсутствовал серьезный молитвенный опыт, равно как и желание его приобрести. В этой культурной среде преобладало «просвещенное» отчуждение от церкви. В семье также сформирова-

---

<sup>116</sup> *Mar Paulose P.* Encounter in Humanization: Insights for Christian-Marxist Dialogue and Cooperation. Thiruvalla: Christava Sahitya Samithi, 2000. P. 190.

лось негативное, критическое отношение к мистической, сверхъестественной составляющей.

Интересы самого Бонхёффера также касаются в первую очередь эмпирической составляющей церкви. Его богословские и практические усилия были направлены на утверждение реальности Церкви на Земле. Добродетели, которыми зарекомендовал себя Бонхёффер как христианин, также лежат в области церковно-практической: пасторская и образовательная деятельность, помощь бедным и страждущим, борьба с нацизмом внутри церковной ограды, приведшая к участию в политическом заговоре.

Глубокое внутреннее нежелание апеллировать к опыту сверхъестественному, сверхрациональному, сверхъестественному — отличительная черта и самого Бонхёффера, и его богословия, особенно в последний период. «Безрелигиозное» состояние человека, лишённое благодатной практической причастности к Высшему, осознанно или нет, являлось для него привычной нормой, под которую он пытался приспособить христианство, предлагая «нерелигиозно» интерпретировать его основные понятия.

С большой степенью уверенности можно сказать, что воспитавшая Бонхёффера семья и была для него прототипом того «безрелигиозного христианства», о котором он заявлял в тюремных письмах. Впрочем, и сам Дитрих Бонхёффер значительную часть своей краткой жизни провел с переменным стремлением к молитве, чтению Библии. Временами он нерегулярно посещал церковь и т. д. Весьма показательны слова одного из коллег и современников Бонхёффера, сказанные в качестве своеобразной эпитафии пастору-антифашисту вскоре после его смерти: «Остается надеяться, что хоть в самом конце Бонхёффер восстановил свою веру»<sup>117</sup>.

Тюремное богословие Бонхёффера — это разновидность либерально-этического протестантизма, не предполагающая ни загробной жизни, ни спасения души, ни интереса к духовно-молитвенному деланию. Даже упоминаемый в тюремных письмах тайный христианский культ, молитва, *disciplina arcana* не являются для Бонхёффера чем-то необходимым для спасения каждого, а скорее исполняют роль малозначащего «бесплатного приложения» для небольшой группы посвященных.

Либерально-протестантское воспитание Бонхёффера сформировало в нем иные, нежели в древнем христианстве, принципиальные акценты. Сакраментальная практика ранней церкви, направленная на нравственное преобразование падшей человеческой природы благодатными

---

<sup>117</sup> Цит. по: *Bethge E.* Dietrich Bonhoeffer. Person und Werk. Die Mundige. Welt I. Munchen: Christian Kaiser-Verlag, 1955. S. 19.

средствами, очищение души, преодоление греховных наклонностей и страстей, была чужда Бонхёфферу и в последний период его жизни, равно как и в юные годы. Здесь, пожалуй, проходит граница, принципиально и фундаментально разделяющая Бонхёффера с православием. Сугубое же стремление Бонхёффера к церкви видимой, стоящей посреди мира, выразилось в том, что из традиционных христианских конфессий особую симпатию у него вызывало католичество.

Помимо семейного воспитания, на формирование и развитие основ богословского мировоззрения Бонхёффера повлиял круг либеральных профессоров, у которых в свое время он был студентом. Некоторые взгляды учителей изначально оказались ему близки, другие были им трансформированы и затем усвоены, с третьими он последовательно полемизировал.

Наибольшее влияние на юного Бонхёффера оказал профессор Гарнак, которого по праву называли «вершиной либеральной теологии». Почтительное отношение к учителю Бонхёффер сохранял в течение всей жизни. Он многое унаследовал от Гарнака. Во-первых, жесткую логику и последовательность мышления, опору на разумные предпосылки. Во-вторых, позитивную оценку человеческих способностей к рациональному познанию в вопросах веры. В-третьих, нежелание иметь дело со сверхъестественными проявлениями.

Человеческому разуму в делах веры Бонхёффер, как и Гарнак, уделяет сугубое внимание. Гарнак открыто сомневался в сверхъестественном происхождении Евангелия, а Бонхёффер далеко не безоговорочно признавал первенствующим Божественный авторитет Писания. Некоторые утверждения, основанные на Евангелии (о метафизичности Божества, спасении души, загробной жизни и др.), он последовательно критиковал. В ряде случаев, в частности по вопросу о Девственном Рождестве Спасителя, Бонхёффер рассуждал вполне в духе Гарнака.

Сформированное либеральной школой Гарнака обостренное внимание к земному и человеческому во Христе приводит Бонхёффера к неполному восприятию Его Божества. Бонхёффер призывает удерживать христианина от чрезмерной, по его мнению, устремленности на небеса, объявляя все запредельное и неотмирное недостойным внимания. В сознательном ориентировании на земную действительность в противовес религиозной «метафизике» Бонхёффер фактически опирался на сложившуюся тенденцию критического отношения к чудесам Христовым, да и к самому Евангелию как таковому.

Христос у Бонхёффера не просто присутствует в мире. Бог у него (особенно в последний период) существует исключительно посреди мира, и, чтобы верить в такого Бога, не нужно устремляться в мистические

глубины или надмирные высоты. Христология Бонхёффера напоминает «Иисусологию» Гарнака тем, что помещает Христа всецело посреди мира, апеллирует именно к человеческой природе Спасителя, называя Его «...человеком в отличие, скажем, от Иоанна Предтечи», «Человеком, существующим для других» и т. п.<sup>118</sup>

Интересно отметить, что центральное для протестантизма понятие веры у позднего Бонхёффера определяется как «участие в бытии Иисуса», которое, в свою очередь, есть «бытие для других». Таким образом, «вера» у Бонхёффера, как и у Гарнака, в конечном счете, оказалась обращена к миру и человеку.

Социальное видение христианства для Гарнака и Бонхёффера выразилось в их общем желании строить отношения с Богом исключительно через заботу о ближнем. Пафос ответственного христианского поведения в окружающем мире, присутствующий в произведениях Гарнака, станет характерной чертой Бонхёффера, который будет неуклонно проводить указанный принцип и в своей жизни, и с проповеднической кафедры. Последовательное исполнение высоких этических стандартов в отношении ближних привело Бонхёффера и к участию в антигитлеровском заговоре, и к казни.

Стремление к «социализации» христианства, восприятию Божественного начала в нем только через призму земного и человеческого приводит Бонхёффера, вслед за Гарнаком, к отвержению привычного для христианина деления сфер бытия на священную, Божественную и профанную, бытовую. И у Гарнака, и у Бонхёффера единая и неделимая Божественная реальность объемлет собою все стороны жизни. В результате библейская концепция греха, постулирующая разделение между миром людей и сферой Божественного, оказывается фактически упраздненной. Спасение, будучи по необходимости связано с учением о грехопадении, также претерпевает у Гарнака и Бонхёффера разительную метаморфозу по сравнению, например, с учением Лютера и символических книг: оно совершается на земле и во имя земли.

Само Боговоплощение, понимаемое при помощи гегелевских терминов и характерных оборотов мысли («Christus als Gemeinde existierend» и т. п.), в устах Бонхёффера приобрело значительный крен в сторону имманентного. Под влиянием Гегеля Бонхёффер, в опасной близости к пантеизму, отождествляет бытие Христа с видимой церковью. Посредством церковной общины Христос является Богом с миром и для мира.

Божественное Откровение для Бонхёффера принципиально должно быть конкретным, осязаемым, эмпиричным. Эта конкретность и осяза-

---

<sup>118</sup> Бонхёффер Д. Соппротивление и покорность. М.: Прогресс, 1994. С. 270; 282.

емость выражается прежде всего в том, что Откровение есть неотъемлемо социальное событие, возникающее в сообществе человеческих личностей. Его можно и нужно воспринимать через социальные отношения внутри церкви видимой. Таким образом, Откровение в учении Бонхёффера из Божественного делается «социальным», а Божественная природа Христа становится чем-то принципиально посюсторонним, земным. Обратной стороной страстного желания Бонхёффера так толковать Откровение стала зависимость христианского Бога от земли, от внешних, тварных условий.

Сама идея Бога у Бонхёффера раскрывается через понятия человеческой личности и их (личностей) общности. Подобная попытка есть, по сути, либеральное стремление подменить Бога человеческими понятиями: Богом называется То, что соединяет индивидуумов в личностном общении, грехом — то, что их общению препятствует. В такой постановке вопроса рассмотрение проблемы греха смещает акценты с традиционного этического смысла в пользу гносеологического, поскольку грех препятствует личностям познавать друг друга, обрекая человека на пребывание в состоянии этического солипсизма.

Проблема же трансцендентности, напротив, из привычно гносеологической трансформируется Бонхёффером в «этическую». Традиционное понимание Божественной трансцендентности («Бог на небе») Бонхёффер критикует как ложное, метафизическое. Истинная же трансцендентность интерпретируется им в терминах и понятиях человеческого общества (как межличностная, «этическая»): другой человек — в качестве этического субъекта в сообществе — является и формой присутствия Бога. В итоге парадоксальным образом Бог у Бонхёффера с неизбежностью входит в каждое межличностное общение, выполняя утилитарную роль Посредника. Очевидно, что первостепенное внимание «либеральный» Бонхёффер и здесь уделяет человеку, а не Богу.

Межличностная трансцендентность Бонхёффера ничего Божественного и сверхъестественного реально в себе не несет, являясь, по сути, лишь эффективным инструментом либерального протестантизма, пропагандирующего обмирщенного Бога. Трансцендентность, по оценке апологетов Бонхёффера, «...не создает разделений между земными и небесными реалиями»<sup>119</sup>, направляя всю религиозную энергию человека на надлежащее земное устройство.

Подобную «земную» направленность в понимании «трансцендентности» Бонхёффером верно уловили различные проповедники: от адеп-

---

<sup>119</sup> *Mar Paulose P. Encounter in Humanization: Insights for Christian-Marxist Dialogue and Cooperation. Thiruvalla: Christava Sahitya Samithi, 2000. P. 182.*

тов радикального движения «смерти Бога», до «христианских марксистов». Важность такой интерпретации состоит для них в том, что она дает «глубокое социологическое, и таким образом — мирское измерение»<sup>120</sup>.

Принимая во внимание все вышесказанное, можно констатировать наличие явного антропологического фона в интерпретации христианства, проповедуемого Бонхёффером. Основы такой интерпретации были заложены еще в либеральный период его жизни.

## DIETRICH BONHOEFFER'S RELIGIONLESS CHRISTIANITY: PSYCHOLOGICAL PHENOMENON?

*Priest ANDREW NYRKOV*

Dietrich Bonhoeffer's name is associated with serious changes in the life 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 premises of which are discussed in the article. The main conclusion is that the Divine nature is perceived by Bonhoeffer through the exclusive prism of human and this-worldly existence.

**Keywords:** Dietrich Bonhoeffer, religionless Christianity, liberal Protestantism, Adolf von Harnack, interpersonal barrier, this-worldly transcendence, empirism of Revelation, secular theology.

---

<sup>120</sup> Там же. С. 190.