

# РЕЛИГИЯ И ЧЕЛОВЕК В БЕЗРЕЛИГИОЗНОМ ХРИСТИАНСТВЕ ДИТРИХА БОНХЁФФЕРА

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», принципиальные особенности которого и обсуждаются в статье. Основной вывод состоит в том, что проект «безрелигиозного христианства», задуманный автором с широкомасштабной миссионерской целью, на поверку оказывается невозможным. Предлагаемая публикация является продолжением статьи «Безрелигиозное христианство Дитриха Бонхёффера: психологический феномен?», напечатанной в № 5 (84) за 2014 г.

**Ключевые слова:** Дитрих Бонхёффер, безрелигиозное христианство, диалектическое богословие, Карл Барт, позитивизм Откровения, пневматология, эсхатология.

«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... так что люди ужаснутся ему, но будут покорены его мощью» [Бонхёффер 1994, с. 229]. Эти слова принадлежат замученному гитлеровцами в 1945 г. в концлагере Флоссенбург немецкому пастору-антифашисту и видному богослову Дитриху Бонхёфферу. Действительно, с его именем связаны серьезные изменения в богословии и практике христианского Запада во второй половине XX в., которых самому Бонхёфферу, к сожалению, не суждено было увидеть. Мировая известность пришла к Бонхёфферу посмертно.

Наиболее нашумевшее пророчество Бонхёффера, касательно «безрелигиозного христианства», содержится в строках его тюремного письма от 30 апреля 1944 г. В нем он откровенно пишет другу: «Меня постоянно занимает... вопрос, чем для нас сегодня является христианство и кем — Христос? Время, когда людям все можно было высказать словами... дав-

но миновало; то же относится к временам интереса к внутреннему миру человека и к совести, а это значит, и ко времени религии 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?» [Там же, с. 199—200].

По-своему замечательно, что приведенные слова принадлежат человеку с многолетней университетской выучкой и научной практикой, не склонному в целом к эпатажирующим проявлениям. Неискушенные исследователи творчества казенного пастора периодически сталкиваются со специфической проблемой: им сложно увязать имидж автора тюремных писем с предшествующим образом Бонхёффера-академиста и Бонхёффера-антифашиста<sup>1</sup>. Ведущий биограф и адресат тюремных писем Бонхёффера Эберхард Бетге свидетельствует: «...единный писатель как бы распался на подпольного Бонхёффера (т. е. Бонхёффера-антифашиста. — *А.Н.*) и на автора “Этики” и “Сопrotивления и покорности” (т. е. “безрелигиозного” Бонхёффера. — *А.Н.*), что весьма проблематично» [Бетге 1992, с. 242].

В самом деле, необходимо признать, что богословие Бонхёффера — весьма сложный продукт разноприродных влияний. И первым, по времени и по значимости, формирующим фактором здесь выступает феномен либерального немецкого богословия. Основным итогом этого влияния на образ мышления Бонхёффера стало то, что в богочеловеческой природе Христа и Церкви он видит в первую очередь эмпирическую человеческую составляющую и только через эту призму воспринимает Божественное (см.: [Нырков 2014]).

Следующим важным фактором, серьезно повлиявшим на формирование радикальных воззрений Бонхёффера, явилось его знакомство с

---

<sup>1</sup> Показательна реакция на тюремные письма Бонхёффера со стороны тех добропорядочных американских протестантов, которые, как правило, знакомы с его творчеством в объеме книг «Хождение вслед» (1937) и «Жить вместе» (1938). После прочтения тюремной переписки Бонхёффера (1943—1945) некоторые из них описывают свое состояние как шок и частичное разочарование в авторитете Бонхёффера как богослова и мученика-антифашиста. Люди отказываются признавать, что перед ними творения одного и того же автора (см.: [Weikart 1997, p. vii]).

идеями диалектического богословия и сближение с лидером этого направления мысли Карлом Бартом. В целожизненном плане можно сказать, что данный период стал для Бонхёффера переходным. Постепенно он перерабатывает в себе влияние либеральной школы; не отказываясь от него принципиально, он втягивается в область диалектической мысли, а затем, проходя ее, движется в своем развитии к радикальным идеям, обозначенным в тюремных письмах. Анализу указанного процесса и его плодам посвящаются нижеследующие рассуждения.

### **Взаимодействие с Карлом Бартом и его последствия**

Роль Барта в жизни Бонхёффера была определяющей во многих отношениях. Влияние Барта по-разному (неоднозначно и порой противоречиво) сказывалось на творчестве Бонхёффера в течение рассматриваемого периода. Видный исследователь творчества Бонхёффера, Г. Пфайфер, суммируя свои рассуждения о диалектическом периоде его творчества, говорит не о революции в его богословском сознании, а скорее о синтезе. Так, известные постулаты богословия Барта в некотором смысле всего лишь оформили либеральные взгляды Бонхёффера. Сказанное Пфайфером относится в первую очередь к представлению Бонхёффера о Боге. Не отказываясь от либеральных (антропоцентричных) воззрений на Его природу, Бонхёффер добавляет к ним характерную для Барта идею об Откровении [Pfeifer 1981, p. 21]. В результате произошедшей с Бонхёффером «диалектической» метаморфозы, либеральное игнорирование бытия Бога «в Самом Себе» начинает у него сосуществовать с бартовским принципом Божественного Откровения, и как итог подобного творческого синтеза, идея Откровения у Бонхёффера приобретает специфический «посюсторонний» характер, что для диалектики Барта было немислимо.

Интересно сопоставить некоторые биографические данные двух рассматриваемых здесь лиц. Образно говоря, векторы их жизненного пути подобны встречным поездам, которые движутся какое-то время параллельно, но имеют разное направление. Молодой Барт начинал свой путь как своеобразный церковный диссидент, «рабочий пастор», сочувствующий социалистическим идеям. Затем, пройдя диалектическую фазу своей жизни, окончил земной путь, будучи для очень многих столпом богословия, кем-то вроде «великого схоласта современности»<sup>2</sup>. Бонхёффер, напротив, вступал на путь вполне кабинетного богослова, исходя из интеллигентской (если не сказать, буржуазной) среды. Барт начинал с анти-академического «светского» комментария на Послание к

---

<sup>2</sup> Вспомним в этой связи оценку папы Пия XII, отозвавшегося о Барте как о втором богослове после Фомы Аквинского (см.: [Лепин, Вязовская 2002, с. 74]).

Римлянам, молодой же Бонхёффер в своих первых работах («Sanctorum Communio», «Акт и Бытие»), напротив, сфокусировался на «высоких» философских вопросах. Барт, начав с проповедей и толкования Писания, в итоге переключился на догматику. Бонхёффер же, со студенческой скамьи испытывая интерес к академическому богословию, впоследствии переориентировался на этику, экзегетику и проповедь.

В защиту богословского наследия Бонхёффера можно было бы сказать, что его жизнь насильственно оборвалась в своей «радикальной» фазе (сформировавшейся под действием ужасов войны, участия в антигитлеровском заговоре, тюремного заключения), и неизвестно, к каким окончательным итогам пришел бы зрелый автор. Однако богословские приоритеты Бонхёффера были достаточно устойчивы и четко просматриваются на протяжении всего творческого пути Бонхёффера, начиная с самых первых работ. Предельно кратко эти критерии можно объединить под лозунгом «посюстороннее, благословляемое Богом».

### **Критика религии у Барта и Бонхёффера**

Характерным для диалектического богословия Барта моментом являлось акцентирование различия между понятиями *религия* и *вера*. При этом вера, в полном соответствии с учением ранней Реформации, понимается Бартом как дар и деяние Божие, направленные к человеку. Источником веры в конечном итоге является не человек, а Бог. Религия же подвергалась критике как феномен человеческого бытия, претендующий подменить собой Бога и Его Откровение, данное человеку по вере<sup>3</sup>. Религиозная возможность, по словам Барта, таит для человека опасность: «...Осмеливаться на невозможное... делать то, чего он не должен делать при любых обстоятельствах: относиться к Богу как к равному... Религиозный человек обладает опытом. Опытом чего? Очевидно, своей невидимой определенности грехом» [Барт 2005, с. 223].

---

<sup>3</sup> С особенной силой критика религии с позиций веры слышится в комментарии Барта на Послание к Римлянам: «Рабское восстание человека против Бога, видимо, выражается именно в религиозном процессе: человек “заточил истину в непокорности”, он потерян в самом себе, он услышал слова “Eritis sicut Deus” (“Будете как Бог” — лат.) и желал слышать их, он для самого себя — то, чем для него должен быть Бог. Он смешивает время с вечностью и тем самым вечность — со временем. Он дерзает делать то, чего не должен дерзать: за поставленной ему линией смерти он протягивает руки к бессмертному, неведомому Богу, похищает у Него принадлежащее Ему, протискивается к Нему и тащит Бога поближе к себе. В чудовишной недооценке дистанций он сам прикасается к Тому, к Кому он сам не может прикасаться, ибо Бог есть Бог и Он не был бы более Богом, если бы такое соприкосновение с Ним человека могло произойти. Он делает Бога вещью в ряду других вещей своего мира. Все это, очевидно, происходит именно в религиозной возможности» [Барт 2005, с. 222].

Непосредственным богословским антагонистом Барта являлся Фридрих Шлейермахер с его «религией чувства», имевшей широкие и далеко не всегда позитивные последствия. Критика *религии*, предпринятая Бартом, была обусловлена в первую очередь подобным засильем недолжных представлений в современном ему протестантизме.

Другим идейным оппонентом Барта, подготовившим почву для неподобающего, «религиозного» осмысления Откровения, с которым вступит в борьбу диалектическое богословие, был Гегель. Наиболее неприемлемыми для Барта и его сторонников были гегельянские представления об Универсальном Разуме, разворачивающем себя в природе и истории и достигающем своего исполнения в христианстве. Подобное видение разрушало, согласно Барту, самое основание христианского богословия. Абсолютному трансцендентному Богу и Его сверхъестественному Откровению у Барта противостояло гегельянское вечное движение, воплощенное в истории и культуре, проявление бесконечной череды повторяющихся циклов процесса становления, в каждом из которых циклическое завершение лишено абсолютной ценности. Подобным представлениям в христианстве Барт объявил войну [Kupisch 1959, S. 47].

Бонхёффер до конца жизни почитал указанную деятельность главным достижением Барта, который «ополчился против религии, призвав на помощь Бога Иисуса Христа, “дух против плоти”. В этом величайшая его заслуга...» [Бонхёффер 1994, с. 241].

В самом деле, отвержение «религии» во имя Иисуса Христа является ключевым элементом богословия Барта в глазах Бонхёффера. Подобную критику религии Бонхёффер будет неизменно развивать в своих сочинениях. Под влиянием Барта он воспринимает сложившуюся в либеральном протестантизме религиозную ситуацию как глубоко ненормальную. Само слово «религия», введенное в оборот английскими деистами, как подчеркивал Бонхёффер, со временем вытеснило «веру» Реформации. Сей факт подмены нашел свое яркое выражение в либеральном богословии XIX в., в котором, по выражению Барта, «теология стала антропологией» [Wüstenberg 1997, p. 61].

Движение Барта зарекомендовало себя принципиальным противником приспособления человеческих вопрошаний к предполагаемым библейским ответам. Напротив, от христианина требовалось слышание и послушание, ведущее к правильной (экзистенциальной) постановке вопроса о Боге и Христе. Упорное настаивание Барта на том, что Бог есть Бог, а также на исключительности откровения через Христа, означало решительное «нет!» всякой попытке очеловечивания и профанации трансцендентного Бога, имевших широкое распространение в либеральном богословии и культуре [Woelfel 1970, p. 96].

Жесткая критика Барта в отношении «религии» и последующие выводы из нее в области герменевтики пленили воображение Бонхёффера, что в дальнейшем сказалось на его творчестве и даже на самом наименовании его тюремных интуиций, обозначенных с помощью словосочетания «безрелигиозное христианство». Однако и со своим либеральным воспитанием Бонхёффер не спешил расставаться. В результате центральный тезис диалектического богословия об Откровении принципиального иноприродного Бога миру Бонхёффер попытается изложить с помощью чуждых и недопустимых для Барта понятий.

При этом отношение к религии станет характерной чертой, своеобразной лакмусовой бумажкой, знаменующей сближение Бонхёффера с диалектической мыслью. Проследим некоторые этапы развития этого отношения.

### **Эволюция отношения к религии у Бонхёффера**

Сначала (в 1924—1925 гг.) бартовская критика религии не возымела отклика у студента Бонхёффера<sup>4</sup>. Слова Барта вызвали у него интерес, но еще не согласие.

Следующей вехой в богословском развитии Бонхёффера и одновременно в степени его приобщения к принципам диалектической теологии стала диссертация «*Sanctorum Communio*» (1927). Антитеза религия—Откровение явно выражается в выдвигаемой Бонхёффером концепции церкви. Бонхёффер критикует религию с чисто бартовских позиций: «Это не просто новая религия, заботящаяся о привлечении adeptов... нет, в Иисусе Христе Бог основал реальность церкви для прощенного Им человечества. Не религия, а Откровение; не религиозное сообщество, но Церковь. Вот что означает реальность Иисуса Христа... И все же, — делает оговорку диссертант, — между религией и Откровением возникает неизбежная связь, аналогичная существующей между религиозным сообществом и Церковью, связь во многом остающаяся невыявленной на сегодня» [Bonhoeffer 2006m, S. 50].

Последующее богословское развитие Бонхёффера проходило в направлении дальнейшего идейного сближения с Бартом одновременно с нарастанием степени критики «религии». Например, в самой первой проповеди,

---

<sup>4</sup> Первой книгой, благодаря которой состоялось знакомство Бонхёффера с творчеством Барта, явился сборник статей последнего «Слово Божие и теология», изданный в 1924 г. В одной из статей (1920 г.), озаглавленной «Библейские вопросы: Понимание и перспективы», Барт заявляет: «Иисус просто не имел никакого отношения к религии. Смысл Его жизни не есть реализация того, что существенно для религии, это — реализация того, что недостижимо, необъятно, непостижимо» [Barth 1924, S. 94].

прочитанной Бонхёффером в 1928 г. в Барселоне, где он исполнял обязанности помощника пастора немецкой общины, говорится: «Наиболее внушительной и одновременно самой эфемерной из человеческих попыток достичь вечности, происходящей от страха и беспокойства человеческих сердец, является религия... Не религия делает нас благами перед Богом, но единственно Бог... Религия, равно как и мораль, есть величайшая опасность в понимании Божественной благодати» (цит. по: [Bethge 2000, p. 113]).

Своеобразный «пик бартианства» в научной карьере Бонхёффера приходится на время его годичной командировки в Объединенную Богословскую Семинарию в Нью-Йорке. Один из известных преподавателей тех лет, Джон Бэйли, вспоминает Бонхёффера как «наиболее убежденного последователя д-ра Барта» [Ibid., p. 158]. Действительно, в своих богословских оценках, относящихся к данному периоду, Бонхёффер демонстрирует глубокую рецепцию идеи Барта об Откровении, а также последовательную критику религии. Антитеза религия—Откровение просматривается у него совершенно ясно: «Откровение... есть Божественное вторжение, которое обесценивает любые попытки человеческого восхождения, выносит приговор всякой морали и религии...» (цит. по: [Wüstenberg 1998, p. 47]).

По возвращении из США Бонхёффер первым делом предпринимает «научное паломничество» к Барту в Бонн, после которого остались весьма восторженные воспоминания<sup>5</sup>. Несмотря на обозначившиеся моменты разногласий с Бартом, в данный период Бонхёффер стойко ассоциирует себя с диалектическим богословием и в письмах друзьям даже сетует на то, что ему приходится жить и работать в «жалком старом Берлине», где не с кем серьезно и поговорить.

Таким образом, в первой половине 1930-х гг. в лице Бонхёффера мы видим проводника богословских идей Карла Барта. Сказанное наиболее очевидно на примере его авторского лекционного курса «История си-

---

<sup>5</sup> Нижеследующие строки написаны вскоре после личного знакомства и насыщенного общения с Бартом в 1931 г.: «Замечательно и дивно с полной определенностью видеть, насколько Барт превосходит и возвышается по сравнению со своими книгами. Ему присущи открытость, благожелательная готовность к любому меткому возражению, и одновременно с этим полная концентрация и предельная настойчивость, величественная или скромная, категорическая или совершенно неопределенная, и притом работающая не исключительно на одно его богословие... Я был впечатлен общением с ним больше, чем даже его книгами и лекциями. Так как там он — всецело. Я никогда прежде не видел нечего подобного и не поверил бы, что такое возможно» [Bonhoeffer 2006i, S. 23].

Кроме того, пишет Бонхёффер: «Ни о чем другом из моего богословского прошлого я не сожалею так сильно, как о том, что не пришел сюда (к Барту. — А.Н.) раньше» [Ibid.].



стематического богословия в XX в.», где «бартовской революции» отводится центральное место [Pangritz 2000, p. 35].

Со второй половины 1930-х гг., впрочем, бартианские мотивы в творчестве Бонхёффера, такие как критика религии, уступают место церковно-политическим и практическим вопросам современности. Надо сказать, в эти годы прямая литературная зависимость Бонхёффера от Барта значительно ослабляется. В книгах «Хождение вслед», изданной в 1937 г. (некоторые готовы считать ее самым важным произведением Бонхёффера), и «Жить вместе» (1938) нет ни единой ссылки или намек на имя Барта. Однако в целом работы выполнены с явно диалектических позиций и принадлежат перу автора, творчески переработавшего в себе исходные принципы «теологии кризиса»<sup>6</sup>.

Однако к концу 1930-х гг. богословское развитие Бонхёффера входит в качественно иную фазу. Творческий и интеллектуальный багаж, накопленный им в 1930-е гг., по-новому проявит себя в произведениях, относящихся к «радикальному» периоду его богословствования. Эти перемены затронут непосредственным образом также и проблематику религии. На смену бартианской критике религии придет собственное понимание и попытка безрелигиозной интерпретации основных евангельских истин.

### **Божественное Откровение для Барта и Бонхёффера**

Отправной точкой богословия как для Барта, так и для Бонхёффера являлось Откровение Бога во Христе. Однако образ Откровения у Бонхёффера иной, нежели у Барта. Самораскрытие Бога, согласно Барту, может происходить в трех видах: Бог говорит человеку через Христа, Библия содержит это свидетельство, Церковь возвещает его. Иными словами, есть три способа явления Слова:

- 1) во Христе;
- 2) в Писании Ветхого и Нового Завета;
- 3) в провозглашении слова Божия Церковью (см.: [Лепин, Вязовская 2002, с. 74]).

Церковное возвещение, по Барту (явные параллели находим и у Бонхёффера), в свою очередь, может осуществляться в виде:

---

<sup>6</sup> Сам Бонхёффер в письме к Барту характеризует свою новую работу («Хождение вслед») как продолжающийся процесс, содержанием которого является «в своей основе постоянная молчаливая дискуссия с Вами» [Bonhoeffer 2006k, S. 19].

Барт, со своей стороны, спустя годы отзывался о данной книге с нескрываемым восхищением, а в «Церковной догматике» признавался в искушении поместить первые главы из «Хождения вслед» в качестве обширной цитаты в свой раздел под названием «Освящение человека» (см.: [Pangritz 2000, p. 60]).



а) проповеди, которая есть «попытка, предпринимаемая человеком, уполномоченным на это Церковью, выразить собственными словами в форме объяснения фрагмента свидетельства библейского откровения то обетование, которое (здесь и сейчас) говорит нам об откровении, прощении и призвании Богом, и сделать его доступным пониманию современных людей».

б) таинства (понимаемого в духе гейдельбергского катехизиса), т. е. «символического действия, осуществляемого в церковном сообществе по указанию свидетельства библейского откровения, которое сопровождает проповедь и подкрепляет ее» [Барт 2007, с. 16].

Бонхёффер несколько видоизменяет бартовскую схему Откровения. Способ явления Слова, по Бонхёфферу, следующий:

1) в проповеди («Христос не просто присутствует в слове Церкви, но также и как Слово Церкви, т. е. возвещаемое слово проповеди... Христово присутствие есть Его бытие в проповеди») [Bonhoeffer 2006b, S. 151];

2) в Таинстве («Слово в таинстве есть Слово воплощенное... Таинство является той формой, в которой Логос нисходит к человеку в его природе»<sup>7</sup>);

3) в Теле церковном («Божественный Логос имеет расширение в пространство, время и общину... Община есть, таким образом, не просто адресат Откровения; оно само по себе есть Откровение и Слово Божие») [Ibid., S. 157].

Оценивая образ Богоявления, предлагаемый Бонхёффером, необходимо отметить его протяженный во времени, предметный и осязаемый характер, тогда как у Барта Откровение во Христе несет на себе печать неизбывной отстраненности от мира и человека: «...Сущность Церкви (Иисус Христос) есть *actus purus* (чистый акт, лат. — *A.H.*), Божественное деяние, имеющее начало в себе... свободное действие, а не продолжающиеся отношения»<sup>8</sup>.

В своей диссертации «Акт и бытие» Бонхёффер подвергает Барта критике за то, что Божественное Откровение интерпретируется им в терминах «чистого акта» как «событие, которое происходит с тем, кто слушает, но свободное прекратить отношения в любой момент. Как еще

---

<sup>7</sup> Отметим характерный штрих: бытие таинств у Бонхёффера соотносится исключительно с действием Ипостаси Самого Логоса: «Элементы воды, хлеба и вина, названные Богом по имени, делаются таинствами. Посредством Слова Божия они становятся вещественной формой таинства... Таинство является той формой, в которой Логос нисходит к человеку в его природе» [Bonhoeffer 2006b, S. 153]. В отсутствие необходимой пневматологической основы, Таинства у Бонхёффера подвергаются риску стать некой абстрактной схемой, о чем ниже и пойдет речь.

<sup>8</sup> Из работы Барта «Church Dogmatics», цит. по: [Woelfel 1970, p. 136].

может быть иначе, — саркастически замечает Бонхёффер, — если оно есть “суверенно свободное Божественное решение”, в согласии с которым отношения основываются, и которое ими управляет?» [Bonhoeffer 2006a, S. 63]. Бог Барта, продолжает Бонхёффер, «...свободен настолько, что Он не связан ничем, даже существующим “историческим” Словом. Слово, будучи поистине Божественным, — свободно» [Ibid.]. Таким образом, по оценке Бонхёффера, Слово у Барта пребывает недопустимо отстраненным от мира и человека.

Наиболее неприемлемым для Бонхёффера следствием бартовского подхода явилось то, что в нем с необходимостью обнаруживается неполнота раскрытия Богочеловечества во Христе. В Боге неизбежно остаются заведомо потаенные стороны, наличие которых постулируется в кальвиновской доктрине предопределения. Это означает, что человечество в принципе не может быть причастником и вместилищем Божества, абсолютная свобода и непостижимость Которого граничат с произволом<sup>9</sup>. Таким образом, мы вновь приходим к глубоко присущей Барту реформатской идее Божественного суверенитета.

Здесь проходит линия принципиального расхождения Бонхёффера с Бартом. Бонхёффер возражает против утверждения Барта о направленности богословской науки «всегда сверху вниз, и никак не наоборот, если мы хотим правильно себя понимать»<sup>10</sup>, аргументируя тем, что Слово стало плотью реально, во Христе, оно «существует как община», и таким образом жесткой бартовской богословской вертикали Бонхёффер противопоставляет социальную, историческую горизонталь. Бог, по мысли Бонхёффера, Сам «вовлекает Себя в личностное сообщество веры, и именно в этом проявляется Божественная свобода: Бог связывает Свою Божественность с человеческими существами» [Bonhoeffer 2006a, S. 66]. С точки же зрения раннего Барта, социальное и историческое измерения в христианстве почти лишены смысла, поскольку, по

---

<sup>9</sup> По словам Барта, «Откровение в Иисусе... одновременно представляет собой наиболее сильную скрытость и непознаваемость Бога. В Иисусе Бог действительно становится тайной, открывается как неведомый, говорит как вечно молчаливый» [Барт 2005, с. 70].

В том же комментарии на «Послание к Римлянам» Барт в ярких выражениях описывает непостижимые свойства суверенного Бога и их последствия для человека: «Вера в Иисуса — это неслыханная возможность ощущать и постигать абсолютно “холодную” любовь Божью, исполнять волю Божью, всегда кажущуюся преткновением и соблазном, называть Бога Богом во всей Его невидимости и скрытости. Вера в Иисуса — это величайший риск из всех возможных» [Там же, с. 71].

<sup>10</sup> Текст Барта из его работы «The Word of God and the Word of Man» цит. по: [Pangritz 2000, p. 28].

его словам: «Мы живем более основательно в НЕТ, чем в ДА, в критике и протесте, нежели в наивной простоте, в ожидании будущего, вместо участия в настоящем» (цит. по: [Pangritz 2000, p. 28]).

В итоге если для Барта «все указывает в вечность», то Бонхёффер, по общему мнению исследователей, движется в принципиально ином направлении. Он воспринимает тайну Бога и Его любви не как вечное самобытие внутри Троичных отношений, но его мысль устремлена на историческое существование *pro mundo* (для мира, лат.), во временное: «Не к вечности — а к безрелигиозному человеку, безбожнику, для которого Церковь и должна явить Бога во Христе, если она поистине желает быть Церковью» [Prenter 1967, p. 128].

### **Finitum carax infiniti**

Знаменем подобного рода разногласий Бонхёффера с Бартом на долгое время стала классическая кальвинистская формула *Finitum non carax infiniti* (ограниченному не вместить бесконечного, лат.), постулирующая реформатский тезис о несовместимости Божественного с человеческим. Эта формулировка имела долгую историю, и активно использовалась в схоластических баталиях эпохи ранней Реформации. Для Бонхёффера же и Барта это был знаковый момент в понимании характера соотносительности Божества и человечества во Христе.

Бонхёффер отвергает подход Барта, при котором, по его глубокому убеждению, перечеркивается самая основа единства Божества и человечества во Христе. Бонхёффер настаивает на том, что Библия не знает вечного «Бога в себе», она знает только воплощенного Богочеловека, Христа, чья сущность есть «бытие для нас» [Bethge 1967a, p. 85—86].

По словам Э. Бетге, «Бонхёффер всю свою жизнь страстно протестовал против этого (*finitum non carax infiniti*)... Ради спасения величия Божия Барт стремился “вытеснить” Бога, Бонхёффер же пытался “вовлечь” Его, ради спасения того же самого величия» [Ibid.].

Несколько иным образом и другой автор, Пауль Леманн (тоже личный друг Дитриха), описывает различие в подходах Барта и Бонхёффера к вопросу об Откровении: «Для Барта *non carax* было призвано защитить Божественную конкретность в Его Откровении, как бы с передающей стороны. Для Бонхёффера же *carax* защищало Божественную конкретность Откровения со стороны принимающей, т. е. в реальности веры. Для обоих основным богословским вопросом был вопрос конкретности» [Lehmann 1974, p. 61].

Трудно освободиться от мысли, что за приведенными рассуждениями автора не стоит желание затушевать различия как между Бартом и Бонхёффером, так и между лютеранским и реформатским богословием вообще. Сам Бонхёффер отнюдь не стремился снизить остроту полемики

по вопросу об Откровении и Божественной свободе. Об особенностях лютеранской и реформатской христологии он говорит, ничуть не боясь спорных мест (см.: [Bonhoeffer 2006b, S. 159—161]). Во второй своей диссертации «Акт и Бытие» он пишет, имея в виду поднятую Бартом проблематику абсолютной свободы и отстраненности Творца, следующее: «Бог свободен не от человеков, но *для* них... Бог существует не в бесконечной невещественности, но желая полностью ввести ее во время, Он делается видим и осязаем ныне в церкви посредством Слова» [Bonhoeffer 2006a, S. 63].

Свой окончательный чеканный вид формулировка Бонхёффера, кающаяся характера соотносительности Божественного и человеческого, получила в его лекциях (1933): «Finitum saepe infiniti, non per se sed per infiniti» — «Ограниченное может вместить бесконечное не само, но благодаря бесконечному». Эта формула кратко выражает суть веры Бонхёффера, а именно: веры в посюсторонний характер бытия Христа и Церкви.

### **Особенности христологии Бонхёффера в диалектический период**

Христология Бонхёффера, испытав на себе влияние Барта в части учения о Божественном откровении, приобрела к определенному моменту довольно оригинальные черты. Мысль о предельном самораскрытии Бога рельефно выражена у Бонхёффера формулой «Христос, существующий для других». Эта формулировка — своеобразная антитеза бартовскому тезису о сокровенном, трансцендентном Боге, «в Самом Себе». Спаситель, согласно Бонхёфферу, раскрывает нам потаенные глубины Божества, Сам при этом становясь причастным миру и человеку: «Нет такой области жизни, где отдельный член имел бы право или хотел отделиться от тела. Где бы он ни был, что бы ни делал, все происходит “в теле”, в общине, “в Христе”. “В Христа” принята вся жизнь целиком» [Бонхёффер 2002, с. 174].

С наибольшей ясностью и открытостью данное положение будет выражено впоследствии на страницах «Этики» и в тюремных письмах [Bonhoeffer 2006j, S. 140—141].

При желании можно увидеть в подходе Бонхёффера кальвинистскую идею Божественного суверенитета с точностью до наоборот. Так, вместо отстраненного, непостижимого, самовластного Бога реформатов, абсолютно свободного в Своих проявлениях к миру, у Бонхёффера видим смиренного, «в образе раба», Иисуса, полностью раскрывшего Свое Божество перед человеком и поставившим Себя на службу Своему творению. У Христа, образно говоря, не остается для Себя ничего, даже бытия. Об этом свидетельствуют и тюремные письма Бонхёффера, где он пишет, что Иисус «существует только для других» [Bonhoeffer 2006h, S. 163].

Мысль о христовой самоотдаче миру, проявившейся в Его крестной смерти, получит свое окончательное развитие на страницах писем из тюрьмы. (Впоследствии, в 1960-х гг., эта идея будет активно эксплуатироваться в «богословии смерти Бога».) Естественной основой рассуждений Бонхёффера служила лютерова *theologia crucis*, специфический принцип богопознания, согласно которому высочайшее самораскрытие Бога произошло на кресте, в момент Его предельной слабости, страданий и тяжких испытаний<sup>11</sup>.

И в этом парадоксально проявляется абсолютная свобода Богочеловека, поскольку такое «бытие для других» происходит из абсолютной свободы от самого себя, недоступной падшему существу. Смысл христового бытия — служение и самоотдача тварному миру. Свою свободу «быть для других» Спаситель простирает вплоть до страданий и вольной смерти на кресте. Аналогичным образом и Церковь, как продолжательница дела Христова, лишь тогда является таковой, когда, подобно своему Господу, существует для других, живет служением и только им.

Кроме того, благодаря уникальной способности «быть для других» Христос является Помощником и Посредником для всех людей в их общении с Богом и между собой. Проблема межличностных отношений в постановке Бонхёффера, как уже отмечалось, предполагает участие Христа в довольно специфическом смысле. Человек встречается с Божественным «Ты» во всяком «ты» ближнего (см.: [Нырков 2014]).

По сути дела, перед нами видоизмененный вариант излюбленной для Бонхёффера идеи Христа-Посредника, отягощенный элементами философии персонализма. В этой идее своеобразно сочетаются плоды либерального воспитания с бартовским подходом к Откровению. В результате модель Откровения у Бонхёффера приобретает ярко выраженный «социальный» характер, проникающий глубоко в гущу посястороннего бытия.

### **Эмпирическая христология как фундамент Церкви**

Здесь, надо отметить, вновь пролегает линия принципиального расхождения Бонхёффера с Бартом. Для обоих богословов Воплощение было отправным моментом в их рассуждениях о Божественном Логосе

---

<sup>11</sup> Яркая иллюстрация подобных рассуждений Бонхёффера содержится в одном из его тюремных писем: «Бог позволяет вытеснить Себя из мира на Крест, Бог бессилен и слаб в мире, но именно в этом и только через это Он с нами и помогает нам... В этом кроется коренное отличие от всех религий. Религиозность указывает человеку в его бедах на могущество Бога в мире, Бог — *deus ex machina*. Библия же указывает человеку на бессилие, на страдание Бога, помочь может лишь страдающий Бог» [Бонхёффер 1994, с. 264].

и Его Церкви, однако выводы оказывались различными. Для Барта, например, «Церковь не есть в постоянной протяженности Церковь Иисуса Христа, но таковой она является в событии Слова Божия, обращенного к ней по ее вере»<sup>12</sup>.

Для Бонхёффера подобные заявления были свидетельством недооценки серьезности и конкретности характера Боговоплощения. Ведь согласно идее Барта, предельно отстраненный от мира Бог иногда «является в событии Слова Божия» верующим, творя из них на какое-то мгновение Церковь. Оградить Божественное величие путем отделения, абстрагирования от мира — неприемлемый способ для Бонхёффера. Церковь Христова для него есть постоянное, видимое и осязаемое присутствие Спасителя с верными, которое и проявляет себя во всяком образе «ты» ближнего. Эмпирическая Церковь, общность братьев во Христе есть то *место*, где Бог являет Себя в Откровении.

В самом деле, бытие Христа, особенностью которого является существование «для нас», с логической необходимостью требует своего выражения в сообществе: «Невозможно думать о бытии Христа в Себе, но только в Его отношении ко мне. Это, в свою очередь, означает, что Христа можно постичь лишь экзистенциально, т. е. в сообществе» [Bonhoeffer 2006b, S. 148].

Характерная фраза Бонхёффера «Христос, существующий как община» является выражением его веры в посюсторонний характер Воплощения и Самооткровения Творца. Бытие Откровения для Бонхёффера заключается не в единичном акте Возвещения вне прямой связи с историческим существованием: «...невозможно сущность Откровения воспринимать только как отвлеченно-свободное, чистое и невещественное деяние, которое в определенные моменты приходит в столкновение с бытием индивидуумов (позиция Барта. — *А.Н.*). Нет, бытие Откровения — это бытие общины личностей, организованных и связанных личностью Христа» [Bonhoeffer 2006a, S. 71].

Бонхёффер критикует позицию Барта по вопросу об Откровении как абстрактную и индивидуалистическую и предлагает свою модель, реалистичную (как ему казалось) и общественно мотивированную. Современная нам, видимая Церковь является, по мысли Бонхёффера, способом бытия и Откровением Иисуса Христа в мире, пребывающим до Второго Пришествия: «Как конкретное историческое сообщество, несмотря на относительность своих форм... эмпирическая Церковь есть Тело Христово, присутствие Христа на Земле» [Bonhoeffer 2006m, S. 40].

---

<sup>12</sup> Текст Барта из работы «Church Dogmatics» цит. по: [Woelfel 1970, p. 160].

Эберхард Бетге по поводу взаимоотношений Барта и Бонхёффера замечает, что Бонхёффер намного быстрее пришел к Церкви в своей христологии, чем Барт [Bethge 2000, S. 83—84]. В подобной оценке есть своя правда. Действительно, с одной стороны, и Церковь, и христология формально были в центре богословского внимания Барта, особенно начиная с момента его «догматического» переориентирования. Однако в обеих указанных областях он не сумел сделать конкретных «эмпирических» выводов по причине своего неизбывного трансцендентализма.

Божественное Откровение же, по мысли Бонхёффера, принципиально исторично, вписано в пространственно-временной контекст, а с момента вознесения Спасителя оно продолжается для мира в форме церкви. Говоря словами из его лекций, «Божественный Логос имеет расширение в пространство, время и общину» [Bonhoeffer 2006b, S. 157].

По-своему замечательно, что верующие во Христа у Бонхёффера представляют собой не только единое Тело, но и единую Личность: «Мы привыкли думать о Церкви как об учреждении. Но о ней надо думать как о воплощенной Личности... Церковь есть Единый. Все крещенные суть “одно во Христе”... Церковь есть “Человек”. Она — “Новый Человек”» [Бонхёффер 2002, с. 162—163].

В осмыслении феномена Церкви Бонхёффер являет собой заметную альтернативу по сравнению с абстрактной эклесиологической моделью Барта, по словам которого «Бог может основывать Церковь непосредственно и заново, когда, где и как Ему будет угодно» [Барт 2007, с. 13]. Для Бонхёффера Церковь с необходимостью обладает эмпирическими характеристиками: «Тело Иисуса Христа есть само воспринятое им новое человечество. Тело Христа — это Его община. Иисус Христос — это одновременно и Он сам, и Его община (1 Кор. 12, 12). После Пятидесятницы Иисус Христос живет на земле в образе своего тела-общины. Здесь Его тело, распятое и воскресшее, здесь воспринятое Им человечество... Церковь есть Сам присутствующий Христос»<sup>13</sup> [Бонхёффер 2002, с. 162—163]. Само бытие Церкви Бонхёффер, по собственному признанию, впервые отчетливо ощутил на себе, неожиданно прикоснувшись к сей тайне еще в юности, находясь паломником в Риме. Свой опыт он нес по жизни; им он хотел поделиться с современным протестантизмом, выразив его богословски; в этом опыте для Бонхёффера была своя привлекательность и новизна.

---

<sup>13</sup> Книга Бонхёффера «Хождение вслед» содержит также следующее утверждение: «Тело Иисуса Христа занимает на земле место. Вочеловечившись, Христос требует места среди людей... А все, что занимает место, — зримо. Поэтому тело Иисуса Христа может быть лишь зримым телом, иначе это не тело» [Бонхёффер 2002, с. 162].



### **Пневматологический аспект церкви**

Видимой Церкви — эмпирической общине — Бонхёффер уделяет чрезвычайное внимание [Бонхёффер 2002, с. 168]. Однако у этой яркой и, казалось бы, реалистичной эклесиологической модели была оборотная сторона. То свободное, протяженное присутствие Христа во времени, о котором не устает говорить Бонхёффер, оказывается лишенным существенных черт. Здесь нет места для реального активного проявления жизни Божества, которое есть Чудо, «побеждающее естества чин» и являемое в православии в Таинствах.

В отсутствие Таинств, понимаемых и воспринимаемых в качестве сверхъестественных даров Духа в тварном космосе, Тело Христово, Христос, существующий как община, оказывается у Бонхёффера принципиально усеченным в своих энергийных проявлениях. Действия Христа у него по преимуществу сводятся к посредничеству в социальных контактах. Никаких чудесных явлений при этом не предполагается. Церковь, фундаментом которой является подобная христология, теряет значительную долю своего Божественного характера, несмотря на всю сопутствующую риторику.

Несмотря на христоцентризм Бонхёффера, само ипостасное бытие Логоса у него выглядит как-то неполноценно. В богословской системе Бонхёффера Христос предстает скорее как служебная функция посредничества, нежели Божественное Лицо. Подтверждением сказанному является хотя бы тот факт, что Божественному Лику Спасителя Бонхёффер всерьез не призывает молиться. Допускается, правда, возможность молиться «через Иисуса», но при этом молитва адресуется все же не Ему: «Непосредственного доступа к Отцу нет даже и в молитве. Лишь через Иисуса Христа мы можем в молитве найти Отца. Предпосылка молитвы — вера в Христа и связь с Ним. Он единственный посредник для нашей молитвы. Мы молимся по Его слову» [Там же, с. 105].

В приведенной схеме Спаситель в очередной раз выступает Посредником (в данном случае человеческой молитвы к Богу)<sup>14</sup>. Как можно видеть, христология в представленном опыте молитвы принимает заниженно-утилитарный характер, а пневматология (новозаветное учение о

---

<sup>14</sup> В самом деле, по словам Бонхёффера, «все молитвы Библии мы можем произносить вместе с Иисусом: Он дает нам участие в них и приводит пред лицо Божье. В противном случае это не истинные молитвы, ибо только через Иисуса и в Иисусе мы и можем истинно молиться. ...Он хочет молиться вместе с нами, и когда мы присоединяемся к Его молитве, то обретаем радостную уверенность в том, что Бог слышит нас. Если наша воля и все сердце наше входят в молитву Христову, тогда мы истинно молимся. Только в Иисусе Христе мы можем молиться, в Нем и услышаны будем» [Бонхёффер 2006, с. 18].

молитвенном ходатайстве Св. Духа-Утешителя, согласно Рим. 8, 26 и Ин 14—16) оказывается на далекой периферии.

Вообще говоря, одной из особенностей диалектического периода в творчестве Бонхёффера является преобладание христологии над учением о Св. Духе и Его роли в церкви<sup>15</sup>. Под влиянием центральной идеи Барта о Божественном Откровении во Христе Бонхёффер стал оценивать церковное сообщество сугубо христологически. Христово «бытие для меня» пронизывает и наполняет у него все сферы жизни церкви и общества. Но основным недостатком подобного посредничества при этом является заниженное представление о роли Св. Духа. Видный греческий богослов митр. Иоанн (Зизиулас) отмечает в работах Бонхёффе-

---

<sup>15</sup> Из сравнительного текстуального рассмотрения произведений разных лет заметна все возрастающая роль Христа-Посредника в экклесиологии, онтологии, гносеологии и сакраментологии Бонхёффера. В диссертации «Sanctorum Communio» (1927), рассуждая об экклесиологических основах церковного сообщества, ранний Бонхёффер выделяет специфическую роль Св. Духа в благодатном процессе объединения отдельных личностей в Тело Христова. Так, после констатации характерной особенности своего богословия, постулирующей бесконечную этическую и онтологическую разобщенность грехопавших индивидов, он заявляет: «Один человек не может собственным усилием включить другого в свое “Я”... Бог, или Дух Святой присоединяет конкретное “Ты”» [Bonhoeffer 2006m, S. 51].

В работах последующего («диалектического») периода в аналогичной схеме по преобразованию раздробленных грехом индивидов в сообщество роль связующего звена возлагается в первую очередь на ипостась Логоса. На первое место выходит христология, пневматология же почти теряется. В своих лекциях (1933) Бонхёффер говорит: «Личность... не может быть познана нами, но только Богом. ...Доступ к личности прегражден для нас таинственным Божественным определением... В церкви... возможно познание личности другого. Данные мысли являются аналогией по отношению к христологии» [Bonhoeffer 2006b, S. 147].

В более поздней книге «Хождение вслед» (1937) роль Христа-Посредника определяется крайне категорично: «От одного человека к другому нашего собственного пути нет... На пути стоит Христос. Только через Него идет путь к ближнему» [Бонхёффер 2002, с. 60]. В сравнительно редких упоминаниях о Святом Духе не вполне понятно, чем Его действия отличаются от действий Христа: «Дар крещения — это Святой Дух. Но Святой Дух — это сам Христос, обитающий в сердце верующего» [Там же, с. 155].

Книга «Жить вместе» (1938) в типичных для Бонхёффера выражениях описывает функции Христа по отношению к индивиду: «Поскольку Христос стоит между мною и другим, я не позволяю себе стремиться к непосредственному общению с этим другим» [Бонхёффер 2000, с. 29].

Несколько забегая вперед, можно сказать, что и тюремные письма Бонхёффера также используют идею Единого Христа-Посредника и Его исключительную способность «существовать только для других» в качестве универсального коммуникативного начала (см.: [Bonhoeffer 2006h, S. 163]).

ра «явный недостаток пневматологического измерения», и этот факт, по мнению Его Преосвященства, превращает идею «для меня бытия» в «схему, лишённую онтологических оснований» [Зизиулас 2006, с. 109].

Ввиду своей исключительно христологической ориентации Бонхёффер не расположен ни всерьёз рассуждать, ни тем более молиться Святой Троице. В редких высказываниях о Св. Троице Бонхёффер, как правило, изображает довольно неопределённое «Таинство Божественной любви». К примеру, в своей лондонской проповеди на тему «о Божественных глубинах», произнесённой Бонхёффером в праздник Пятидесятницы 1934 г., он говорит следующие слова: «Нет большего таинства во всем мире, чем то, что Бог любит нас, и мы можем любить Бога... Это Таинство означает быть возлюбленным Богом и любить Бога... но Возлюбленный Богом, назван Христом, а любит Бога — Святой Дух. Таким образом, Божественное Таинство есть Христос и Святой Дух; Божественное Таинство называется Святая Троица» (цит. по: [Pangritz 2000, p. 103—104]).

Троическое же богословие Барта на фоне соответствующих высказываний Бонхёффера выглядит в очень выгодном свете<sup>16</sup>. Учение о Троице следует поставить, по словам Барта, «во главу всей догматики», и без него немыслимо никакое богословие: «Учение о Троице есть то, что принципиально выдает в христианском учении о Боге христианство и, таким образом, различает в христианском учении об Откровении христианство, в отличие от всех прочих учений о Боге и учений об Откровении» [Barth 2004, p. 301].

Но в отношении действия Духа в Таинствах богословие Барта ничуть не превосходит изречений Бонхёффера. Для Бонхёффера объективной реальностью обладает хотя бы само Таинство Церкви — «Христос, существующий как община». Верность же Барта постулатам реформатской сакраментологии («символические действия... сопровождающие проповедь и подкрепляющие ее») предполагает отрицание онтологического контакта твари с Творцом в Таинствах. В самом деле, Таинства для Барта носят второстепенный, вспомогательный характер «символического действия» по отношению к проповеди: «Таинство — ради проповеди, а не наоборот» [Барт 2007, с. 37]. При этом благодатное сверхъестественное воздействие Духа в Таинствах расценивается Бартом как ошибочное,

---

<sup>16</sup> В творчестве Барта, впрочем, присутствуют весьма категоричные слова, направленные на защиту одиозного для древней церкви представления о *Filioque*: «Отец и Сын вместе подтверждают и укрепляют Свое единство... в Святом Духе. Бог-Отец и Бог-Сын вместе являются истоком Святого Духа. *Spiritus qui procedit a Patre Filioque*. Это то, что никогда не могли в полной мере понять люди восточной церкви, а именно что Порождающий и Порожденный вместе являются истоком Святого Духа и потому истоком Своего единства. Святой Дух назвали *vinculum caritatis* (связь любви. — *А.Н.*)» [Барт 2000, с. 70].

неевангельское. В качестве положительного аргумента Барт приводит слова лютеранского богослова Г. Беццеля: «Как относятся друг к другу слово и Таинство? Слово было первым, первым и останется... И как раз потому, что у нас легко может произойти переоценка Таинств, ибо от них ожидают магического действия, то необходимо, чтобы в отношении них было создано трезвое евангельское понятие. Слово первично. Вполне может быть слово без таинства, но никогда не может быть таинства без слова. Слово стоит само по себе, а Таинство никак не может стоять само по себе... Слово было прежде Таинства и существует и без Таинства, будет существовать так и впоследствии» [Там же, с. 40].

Впрочем, реального проявления Божественной жизни в Таинствах, как их предлагает к осмыслению Бонхёффер, также не предполагается. Описание радости святого причастия (кульминация соответствующей книги и главы) у Бонхёффера, например, не несет в себе, за исключением терминов, ничего сверхъестественного. Это сугубо человеческое состояние: «День святого причастия является для христианского сообщества днем радости... Сообщество Святого причастия является исполнением христианского сообщества вообще. Как члены общины объединяются в Теле и Крови Господней у стола Его, так они будут пребывать вместе и в вечности. Здесь сообщество достигает своей цели. Здесь радость во Христе и Его общине совершенна. Совместная жизнь христиан под Словом приходит к своему исполнению в таинстве» [Бонхёффер 2000, с. 111—112].

К сожалению, в сакраментальном богословии Бонхёффера, как явствует из отрывка, нет оснований для живого и действенного контакта человека с Богом. Таинство происходит без активного усвоения оною человеком. Встреча Творца с творением происходит, по большому счету, сугубо декларативно. Конечно, по сравнению с Бартом, тем более — с либеральным культурпротестантизмом (который, в сущности, есть религиозно окрашенный гуманизм), идея о Христе, протяженно присутствующем на земле в виде общины, — явный шаг вперед. Но до понимания Таинства, предполагающего сверхъестественное, реальное и активное действие Бога в тварном мире, благодатно преобразующее человека, Бонхёффер, к сожалению, подняться так и не сумел<sup>17</sup>. В отсутствие пра-

---

<sup>17</sup> Некоторое интуитивное движение в данном направлении, впрочем, являет собой жизнь в поселении Финкенвальде семинарской общины, которой Бонхёффер руководил. По-своему интересно, что многие из числа его сподвижников по «Исповеднической Церкви» критиковали финкенвальдский эксперимент, видя в нем угрожающий крен в католичество. Действительно, финкенвальдская практика несла в себе определенные черты сходства с католическими (иезуитскими) духовными упражнениями: совместный день, день одиночества, медитация, исповедь, определенные темы для размышлений в

вильно выстроенной пневматологии действие Таинств с неизбежностью принимает у него отвлеченно-схематический характер.

Вообще говоря, смена акцентов с пневматологического на христологический в богословском восприятии церкви означает перенос центра тяжести с эсхатологии на конкретное, историческое бытие. По мнению митр. Иоанна (Зизиуласа), частичный или полный отказ от пневматологии в пользу христологии означает крен в сторону хилиазма. Владыка Иоанн резонно пишет: «Первое, о чем следует сказать: воплощен только Сын. И Отец, и Дух действуют в истории, но один лишь Сын *становится* историей... если в жизнь Отца или Духа привнести время, этим автоматически будет отрицаться особенное участие Каждого в божественной икономии... Но если *стать* историей — особенность икономического действия Сына, то в чем состоит роль Святого Духа? Строго говоря, она имеет прямо противоположную цель — освободить Сына и саму икономию от пут истории... Святой Дух превыше истории, и если Он действует в ней, то только ради того, чтобы привнести в нее последние дни, “эсхатон”. Таким образом, первая важнейшая особенность пневматологии — ее эсхатологический характер» [Зизиулас 2006, с. 129—130].

Приведенные рассуждения преосвященного автора могут послужить неплохой оценкой того фундамента, на котором строилось богословие Бонхёффера в его «диалектический» период. Самым общим и самым очевидным атрибутом христологии Бонхёффера стало то, что Тело Христово, «Христос, существующий как община», целиком обретается на земле, посреди мира и его истории. В отношении эсхатологии высказывания Бонхёффера о церкви несут в себе серьезный хилиастический уклон, помещая Царство Божие в рамки падшего мира. Согласно одному из произведений Бонхёффера «диалектического» периода (1932), «Царство Божие основано не в некоем ином мире, но среди мира этого... Бог опускает Царство на землю проклятия» [Bonhoeffer 2006с, S. 66].

Таким образом, специфический акцент Бонхёффера на христологии в ущерб пневматологическому измерению церкви заключает последнюю

---

течение дня и т. п. Подобный уклад жизни резко отличался от принятого в протестантизме. Французский католический священник Ж. Лёв отмечает: «Не так-то легко принимали люди (семинаристы. — А.Н.) эти новшества: одни начинали дремать, другие употребляли время медитации на подготовку к проповеди, третьи спрашивали, нельзя ли закутить трубку...» [Лёв 2002, с. 179]. Современный немецкий исследователь Г. Шульц даже проводит параллель между общиной Бонхёффера и монастырем преподобного Сергия Радонежского. Однако надо отметить, что черты внешнего сходства финкенвальдцев с древнецерковной общежительной практикой почти теряются на фоне глубоких качественных различий (см.: [Шульц 2002, с. 219]).

в рамки посюстороннего земного бытия и в эсхатологической перспективе приводит к серьезным искажениям.

Действительно, в своих лекциях по курсу «Христология», а также в проповедях, относящихся к данному периоду, Бонхёффер в качестве альтернативы эсхатологической концепции разрабатывает идею Христа, стоящего в центре истории, человеческого существования, а также Христа-Посредника между Богом и природой. По его весьма красноречивому выражению той поры, «когда Христос вознесся на небеса, Царство Божье спустилось к земле». При этом «Тело прославленного Господа есть... видимое тело в форме Церкви» (цит. по: [Woelfel 1970, p. 168]).

Опираясь на свое понимание христологии, Бонхёффер приходит даже к отвержению классического учения Реформации о невидимой Церкви. Обратной стороной подобного убеждения стало то, что Церковь у Бонхёффера порой приобретает сугубо отягощающие характеристики: «Церковь есть частица мира, потерянного, безбожного мира, проклятого, самодовольного, злобного мира... Церковь не есть освященное прибежище, но мир, призванный Богом к Богу» [Bonhoeffer 2006c, S. 67].

Необходимо отметить, что с формальной точки зрения Бонхёффер делает все необходимые оговорки, чтобы по возможности устранить негативный эффект, который может возникнуть у слушателей в ответ на его излишне эмпирическую христологию и экклесиологию. Так, помимо чисто мирской принадлежности, Церковь у Бонхёффера есть и «частица мира преображенного, преображенного откровенным и милостивым Словом Божьим». Церковь есть и общественное учреждение, и суд Божий обществу. Она — и религиозная организация, и сообщество святых. Она — и свершившаяся в истории, и чаемая.

Бонхёффер пытается представить свою идею церкви в ярких диалектических выражениях в соответствии с принципом Лютера *simul justus et peccator* (и праведник, и грешник одновременно — лат.) В результате Церковь Христова у него одновременно и видима и невидима, по образу единения Божества и человечества во Христе: «Церковь есть одна и та же в своей видимой внешности и потаенной Божественности. Так же как один и тот же Господь есть и сын плотника из Назарета и Сын Бога» (цит. по: [Woelfel 1970, p. 168]).

Однако, несмотря на всю благозвучность выражений, смысл их сводится к отвлечению внимания от того факта, что экклесиология Бонхёффера приняла излишне эмпирический крен. Дальнейшее развитие такого подхода приведет Бонхёффера в его «радикальный» период к идее о том, что человек становится христианином не через религиозные обряды, а через сострадание Христу в гуще мирской жизни. Церковь при этом почти полностью растворяется посреди мира (см.: [Bonhoeffer 2006d, S. 172]).

Как видим, пиетет Бонхёффера к видимой церкви содержал в себе не вполне удобоприемлемые для христианина симпатии. Последние нередко выражались в страстном устремлении к мирскому бытию, единства с которым нужно добиваться чуть ли не любой ценой<sup>18</sup>.

К земному бытию Церковь оказывается привязана неразрывно и навечно, так что даже слова «да придет царствие Твое» молитвы Господней у Бонхёффера могут произноситься лишь собранием детей земли, которые избегают своего отделения от мира: «Люди из этого сообщества не считают себя также выше мира, но стойко держатся вместе в гуще его, в его глубинах, в его обыденностях и привязанностях. Они держатся вместе, так как этим способом существования они демонстрируют ныне верность своему странному пути, и глаза их прикованы к тому непонятному месту этого мира, где они воспринимают с высочайшим изумлением Божественный прорыв: через проклятие, Его несомненное “Да!” миру. Здесь, в самом центре подобного умирания надорванный и страстный мир порой делается ясен тому, кто способен верить — верить в воскресение Иисуса Христа... Именно в этом событии ветхая земля утверждается, и Бог прославляется как Господин земли... Царство Божие есть царство воскресения на земле» [Bonhoeffer 2006с, S. 65].

Даже исполнение Царства Божия у Бонхёффера осмысляется в категориях здешнего бытия, так что и в эсхатологической перспективе земное нынешнее состояние является определяющим: «Бог создаст новое небо и новую землю. Но это действительно будет новая Земля. И даже тогда Царство Божие будет существовать на земле, на новой земле по обетованию, и на старой земле по творению... Если нам надлежит молиться о наступлении Царства, мы можем делать это лишь как те, кто целиком находится на земле» [Ibid., S. 67].

В течение 1930-х гг. и до последних дней жизни мысль Бонхёффера о видимой Церкви была устремлена в направлении активного и ответственного ее бытия посреди мира. Впрочем, в описании отношений Церкви и мира Бонхёффер в эти годы занимает дифференцированную позицию. Например, в книге «Хождение вслед» (1937 г.), а также в записях лекций, читанных Бонхёффером по пасторской практике, наряду с призывами к ответственному поведению в мире, присутствуют явные предостережения, касательно взаимоотношений с неприязненным для

---

<sup>18</sup> Миру и его проблемам Бонхёффер в 1932 г. хочет быть верен до конца: «Час, в который сегодня Церковь молится о Царстве, вынуждает Церковь к добру или злу, к совершенному отождествлению себя с детьми земли и миром. Он связывает Церковь клятвой верности с землей, нищетой, голодом и смертью. Он вынуждает Церковь быть полностью солидарной со злом и грехом ближнего» [Bonhoeffer 2006с, S. 61]).



христиан окружением. Здесь слышатся вполне справедливые запреты: «Не нужно бросать жемчуга перед свиньями. Не кидать Слово вслед миру...» [Бонхёффер 2006, с. 133].

Однако в тюрьме у «безрелигиозного» Бонхёффера отношения между Церковью и «повзрослевшим» миром, вышедшим из-под надзора Бога-«Опекуна», теряют значительную часть своего антагонизма и поворачиваются в сторону их полного и конечного слияния<sup>19</sup>.

### Тегельское<sup>20</sup> богословие — итог диалектического развития Бонхёффера

Развиваясь в русле диалектического богословия Барта, взгляды Бонхёффера претерпели значительную эволюцию. Одновременно с этим в отношении Барта Бонхёффер развил специфическую систему богословской критики. Квинтэссенцией этой критики стала формула «позитивизм откровения», с которой мы встречаемся на страницах тюремных записок.

Впервые данный термин появляется в тюремной переписке Бонхёффера от 30 апреля 1944 г., где, рассуждая о бартовской критике религии, он отмечает, что «Барт, единственный, кто начал размышлять в этом направлении, все-таки не реализовал и не продумал эти идеи, но пришел к позитивистскому пониманию откровения». [Бонхёффер 1994, с. 201]. В письме от 5 мая 1944 г., продолжая разговор о плюсах и минусах богословия Барта, Бонхёффер замечает: «Барт был первым теологом, начавшим критику религии (и в этом его великая заслуга), но на место религии он поставил позитивизм откровения, допускающий две возможности (либо полностью принять, либо отказаться. — А.Н.)... будь то рождение от Девы, Троица<sup>21</sup> или что-либо еще, все является равно-

---

<sup>19</sup> Заметным сдерживающим фактором во взаимоотношениях Бога и мира может показаться заявленная узником-Бонхёффером *disciplina arcana*. Действительно, присутствующая в тюремных письмах некая загадочная *disciplina arcana*, имеющая хождение среди «посвященных» и обнимающая собой катехизацию, богослужение и частную молитву, на первый взгляд призвана предохранять Церковь от поглощения миром. Однако после всего сказанного Бонхёффером в тех же письмах о природе христианского Бога («глубокая посюсторонность христианства», Бог — в гуще жизни, трансцендентность — в образе ближнего и т. д.) эта *disciplina arcana* ничего существенного в отношении церкви и мира внести не может (см.: [Bonhoeffer 2006d, S. 172—172]; [Bonhoeffer 2006h, S. 163—164]).

<sup>20</sup> Тегельское — по названию тюрьмы, расположенной на одной из окраин Берлина.

<sup>21</sup> Весьма показательным для богословия Бонхёффера является тот факт, что учение о Троице и о Девственном Рождестве Спасителя относится им к разряду сомнительных. Здесь Барту в упрек ставится то, что учение о Троице и рождение от Девы являются обязательными и неотъемлемыми элементами его богослов-

значимой и равнинеобходимой частью целого, которое должно заглатываться целиком или вообще отвергаться. Это не в духе Библии... Позитивистское учение об Откровении чересчур упрощает дело, устанавливая в конечном итоге закон веры и расчленяя то, что для нас есть единый дар (через воочеловечение Христа!). На месте религии оказывается теперь Церковь — это само по себе отвечает духу Библии, но мир в известной степени оказывается самодостаточным и предоставленным самому себе, и в этом ошибка» [Там же, с. 206].

В исторической перспективе формуле «позитивизм откровения» были суждены долгое богословское будущее и широкая известность. Для второй половины XX в. она знаменовала собой конец бартианской эпохи догматического сознания Запада и начало пост-бартианства, процесса нарастания секулярных тенденций в богословии и практике (см.: [Berkhof 1989, p. 209]. Западное богословие 1960—1970-х гг. в значительной степени утратило интерес к традиционному «трансцендентному» богословию, столпом которого являлся Барт со своей «Церковной догматикой», и пошло по пути секуляризации, поиска идейного обоснования участия христиан в сугубо мирской жизни и ее институтах (см.: [Robinson 1963, p. iv]). К концу 1960-х гг., благодаря широкой известности бонхёфферовских тюремных прозрений, типичными в научно-богословской среде Запада становятся критические высказывания в адрес Барта, подобные такому: «богословский взгляд, основанный на позитивной природе откровения, — несостоятелен» [Pannenberg 1976, p. 275—276].

У многих авторов, начиная с указанного периода, стало общим местом подчеркивать вклад Бонхёффера в процесс смены богословской парадигмы по направлению к пост-бартианской ее фазе. Э. Бетге по этому поводу замечает, что «всякому изнемогающему от Карла Барта было предоставлено необходимое оружие в крылатом выражении “позитивизм откровения”» [Bethge 1967b, S. 999]. Таким образом, в историю догматической мысли XX столетия Дитрих Бонхёффер со своим «позитивизмом откровения» вошел как сокрушительный критик богословской платформы Карла Барта.

Р. Прентер, один из ранних исследователей Бонхёффера, анализируя его тюремные письма, задается вполне уместным вопросом: «Почему Бонхёффер использует звучное слово “позитивизм” в указанной связи?» И отвечает: «...Бонхёффер использует слово “позитивизм” для того, чтобы показать безотносительность вероучительных положений (Барта. — *А.Н.*). Поскольку они безотносительны, их можно свести к просто-

---

ской системы. Они, по логике Бонхёффера, ущербны уже тем, что не поддаются никакой ревизии или частичной редукции, а должны приниматься целиком на веру или отвергаться.

му изложению данных (*posita*) с тем, чтобы они воспринимались далее безо всяких разъяснений» [Prenter 1967, p. 95]. Таким образом, христианскую Истину оказывается возможным представить, пользуясь выражением другого автора, как «готовый к употреблению набор вероучений» [Clements 1997, p. 344].

Действительно, согласно Бонхёфферу, «позитивизм» Барта в его учении об Откровении означает установление некоего «закона веры», при котором откровенные истины должны безоговорочно приниматься или целиком отвергаться<sup>22</sup>. Этот «позитивизм» откровенных истин характеризуется их безотносительностью, отрешенностью от мира и человека. Самым главным недостатком Барта, по мнению Бонхёффера, было то, что он не смог предложить современному миру адекватной интерпретации Евангелия, а вместо этого склонился к позитивизму и жесткой поляризации в отношениях Бога и мира в своих воззрениях на природу Откровения.

Богословский радикализм Барта, как уже отмечалось, был во многом обусловлен крайностями предшествующей традиции. Необходимо помнить, что если для Барта между Богом и миром лежит непроходимая онтологическая пропасть, то в либеральном богословии она была заполнена «религией», своеобразным суррогатом человекобожия, претендовавшим на роль некоей замены Откровения. Барт, согласно восторженной оценке Бонхёффера, противостоял сему пагубному «религиозному» восприятию христианства и в своем противостоянии сослужил хорошую службу, совершая великое дело освобождения веры от псевдоблагочестивых человеческих заблуждений, заслоняющих людям живого Бога Библии. Кроме того, Бог во Христе ограждается Бартом от того, чтобы стать объектом религиозного почитания, частью этого мира, от опасности быть помещенным в сферу интимного, сокровенного, «внутреннего»<sup>23</sup>.

---

<sup>22</sup> Кроме того, что «позитивистское учение», согласно Бонхёфферу, расчленяет единый дар Боговоплощения, в письме от 3 августа 1944 г. Бонхёффер пишет о догматике Барта как о некоем заслоне, за которым желающие могут прятаться от вызовов своей совести: «Барт и Исповедующая Церковь способны тому, что люди укрываются за бастионом “церковной веры”, и никто не задает вопроса и не выясняет, во что же, собственно, человек верит» [Бонхёффер 1994, с. 283—284].

<sup>23</sup> Одной из задач либеральной традиции, по мнению Бонхёффера, было «стремление урвать для религии место в мире или против мира». Так, либеральные богословы вместе со своими приспешниками пытаются «удержать» Бога перед натиском враждебного мира посредством обращения к специфической практике внутреннего переживания, являющейся одной из основных черт понятия «религия». В «религиозной» интерпретации христианства они стремятся сохранить для Бога какие-то уголки в мире или человеческой душе. Однако в

Следствием этого стремления у Барта стал, можно сказать, «скрытый конфликт» Творца с творением, при котором Бог во Христе возвышается над миром, являясь прежде всего его отрицанием, Судьей. В итоге правильные предпосылки Барта, по мнению Бонхёффера, выросли в особый род богословского дуализма, в одностороннее восприятие Откровения, не предполагающее живой и действенный контакт Бога с миром. Подобное видение расчленяет то, что для нас есть «единный дар», согласно тегельским письмам [Bonhoeffer 2006f, S. 132].

Для Бонхёффера, напротив, Бог во Христе принадлежит миру как его Создатель и Искупитель. Безрелигиозная интерпретация христианских догматов, тщетно искомая Бонхёффером у Барта, призвана была, по логике тюремных записей, выявить позитивные отношения Бога и мира: не взаимное отрицание, а Господство Бога над Своим творением — такое Божественное господство, которое совершенно исключает всякую безотносительность между Откровением и миром. Это господство ни в коем случае не должно игнорировать факт «совершеннолетия» мира, о котором Бонхёффер упоминает в своих письмах, а, напротив, признавать и подтверждать его.

Религия же, согласно Бонхёфферу, стремится всячески удерживать своих адептов в состоянии детства, несовершеннолетия, в зависимости от «Бога-Опекуна». Религиозная интерпретация направлена исключительно на доминирование, сохранение пространства религии в современном ей мире. В этой религиозной интерпретации христианства предполагается, что мир сам по себе не способен совершенствоваться, и как следствие, Бог становится некоей «метафизической идеей», «затычкой» для нашего ограниченного сознания, «аварийным выходом» в неразрешимых «пограничных» ситуациях человеческой жизни<sup>24</sup>. Попросту говоря, Бог перестает быть Богом. Мир также лишается его подлинного достоинства, которое, по мнению Бонхёффера, характеризуется вовсе не одними кризисными пограничными ситуациями, а, напротив, своей зрелостью и самостоятельностью. Совершеннолетний мир у Бонхёффе-

---

результате неуклонного масштабного наступления мира на указанные области происходят постепенное вытеснение и капитуляция христианства. В этом Бонхёффер видел принципиальную ошибку либерального богословия (см.: [Bonhoeffer 2006e, S. 142—145]).

<sup>24</sup> «Затычка» (Lückenbüßer — нем.) для несовершенного сознания, или универсальный «механический бог» (deus ex machine), необходимый в минуту отчаяния, — не есть Господь и Владыка, о Котором, по убеждению Бонхёффера, свидетельствует христианская вера. Альтернативой традиционному «религиозному» христианству, согласно тюремным письмам, следует признать «совершеннолетие» мира, в котором Богом парадоксально является страждущий посреди мира бессильный Христос (см.: [Bonhoeffer 2006g, S. 137]).

ра должен соотноситься с Богом не в одних лишь падшести и расстройстве, но и в своих успехах и триумфе, поскольку он остается Божьим творением и после грехопадения.

Таким образом, безрелигиозная интерпретация у Бонхёффера преследует совершенно противоположную цель, нежели интерпретация «религиозная»: она призвана благословить совершеннолетие мира и соотнести его с Богом. Но как это возможно? Бонхёффер тщетно ищет у Барта ответа на этот вопрос. Вместо этого он находит ни к чему не привязанные истины откровения, лежащие на одинаково недоступном для мира уровне, он находит «позитивизм откровения».

С православной точки зрения можно сказать, что богословские построения Барта вызывают критику Бонхёффера по причине своей безжизненной отвлеченности<sup>25</sup>. Их принципиальная ущербность в том, что они не предполагают никакого опытного подтверждения и в этом смысле абсолютно бездейственны для верующих. Если для православия догматическое богословие в своем исконном смысле есть следствие правильной молитвы и полноты духовной жизни в церкви и, наоборот, правильная догматика — естественная основа для правильной духовности и молитвы, то догматическое творчество Барта в этом смысле представляется некоторой самодовлеющей сущностью, не предполагающей и реально не имеющей приложения к духовной жизни, молитве и к опытному богопознанию. В «Церковной догматике» Барт однозначно заявляет о принципиально непроходимой дистанции между богословием и Богом: «Проводя свои изыскания и делая свои выводы, догматика должна помнить о том, что Бог в небесах, а она на земле, что Бог, Его Откровение и вера живут своей собственной свободной жизнью по отношению ко всякой человеческой речи, а значит, и речи самой лучшей догматики» [Барт 2007, с. 62].

Если для православия средоточием духовной жизни в церкви является Евхаристия, Таинство Богочеловечности Христа, Его реального, сверхъестественного личностного и телесного присутствия в жизни человека, а догматика есть необходимая предпосылка и одновременно следствие сего Присутствия, то для Барта и эти понятия отнюдь не взаимообусловлен-

---

<sup>25</sup> Немецкий «Словарь христианской литературы» (Kranz G. Lexikon der christlichen Literatur, 1978) предлагает следующее определение вероучительной платформы Барта: «В противоположность рационалистической теологии и религии чувства Барт подчеркивает объективный, а потому нормативный характер откровения Бога. Человек постигает Божественное Откровение не в акте интеллектуального понимания и не в ходе благочестивого чувствования, а экзистенциально: признавая в своей вере Слово Бога как объективное высказывание и строя на нем свою жизнь» (цит. по: [Григорьев 1994, с. 331]).

ные. Таинство для него всего лишь «символическое действие... которое сопровождает проповедь и подкрепляет ее» [Там же, с. 16].

Наконец, если Жизнь Божества (проявляющая Себя прежде всего церковных Таинствах) и жизнь человеческая оказываются поляризованы, изолированы и безнадежно разделены, то и богословие в принципе оказывается подвешенным в воздухе<sup>26</sup>.

На примере жизни Бонхёффера можно видеть попытку (пусть и неоднозначную) в понимании реального характера Богочеловечества Христа, Его присутствия в жизни человека. К сожалению, здравому христианскому подходу очень многое в церковном и богословском воспитании Дитриха противодействовало<sup>27</sup>. В результате интуитивно чаемая им встреча с Богом Живым нашла свое окончательное отражение в терминах, весьма отличных как от древнецерковного богословия первых веков, так и от классического лютеранства.

Не будет ошибкой сказать, что тюремное богословие Бонхёффера явилось попыткой преодолеть недостатки бартовского подхода, главным образом схоластической разделенности Бога и мира, обозначенной как «позитивизм откровения». Необходимо отметить, что к своему проекту «безрелигиозного» христианства Бонхёффер пришел путем как личного христианского становления, так и направленного богословского поиска. Навыки систематической общинной жизни в молитве, опасности и трудности, понесенные в деятельном сопротивлении нацизму, наконец, пребыва-

---

<sup>26</sup> Идейной основой и своеобразным рефреном богословия Барта является выражение «Бог равен Богу». Это означает, что все рассуждения о Боге должны строиться лишь с одной целью и по одной схеме: начинаться с Бога и оканчиваться только Богом. В подобном устройении мысли и состоит смысл и сверхзадача всей его догматики. Однако в подобном стиле рассуждений о Боге явно различим дефект: логический круг. Подобную замкнутость богословия Барта на себя отмечал и Бонхёффер (порой иронически) в своих тюремных заметках (см.: [Bonhoeffer 2006f, S. 131—132]).

<sup>27</sup> Параллели между творчеством Бонхёффера и православным богословием пытается провести протестантский автор К. Клементс. По его мнению, они сводятся к четырем тематическим группам: Экклесиология, Бог-Освятитель, Дисциплина тайны, Образ Божий. При всем уважении к попытке автора-протестанта найти в творчестве Бонхёффера точки соприкосновения с православием, нельзя не заметить зыбкости подобных построений. Возможно, указанные темы выводят Бонхёффера из узких рамок протестантской традиции, но делается ли он от этого ближе к православию? Приходится констатировать, что моментов, отделяющих Бонхёффера от древневосточного понимания даже указанных тем, гораздо больше, чем объединяющих его с православием. Само восприятие Бога у Бонхёффера таково, что делает невозможной рецепцию его экклесиологии, сакраментологии и прочих базовых понятий в православном богословии (см.: [Clements 1997, p. 344—349]).

ние в заключении и чуть ли не ежедневный страх погибнуть под бомбежкой, — все это должно было активно подталкивать Бонхёффера к живому Христу веры, опытное познание Которого он получил в страдании.

Тегельское богословие, очевидно, имело перед собой ту же цель: свести воедино страждущего Христа и современного человека в живом опыте со-бытия, не отягощенного никакими разделяющими факторами (наподобие «религии»). Но исходные богословские предпосылки (либеральное воспитание, Барт и т. п.), на которые опирался Бонхёффер, очевидно не могли дать решения этой глубинной проблемы, поскольку задача это явно не богословская, теоретическая, а духовно-практическая. И она требует направленного стяжания Св. Духа.

В самом деле, заповеданное Евангелием единство со Христом достигается не посредством богословского декрета, отменяющего «религию», а путем Таинств, синергического освящения, молитвы и труда в лоне Церкви (хотя бы и представленной одним верующим христианином, находящимся в тюремной камере). К сожалению, пневматологическое измерение церковного бытия осталось в целом чуждо Бонхёфферу<sup>28</sup>. (Тюремные письма хоть и упоминают об «освящении», институте посвященных, но говорят о них совершенно вскользь.) Поэтому концепция «безрелигиозного» христианства при всей своей оригинальности и новизне была и остается всего лишь красивой схемой без реального жизненного наполнения.

## Выводы

Можно констатировать, что в течение рассматриваемого периода творческой активности Дитриха Бонхёффера в его богословии произошли серьезные изменения. Ключевой фигурой, с которой связаны кардинальные перемены в воззрениях Бонхёффера, являлся Карл Барт.

С одной стороны, творчество Барта оказалось питательной средой, способствовавшей трансформации сознания Бонхёффера, его существованию «освобождению» от человекобожных идеалов культурпротестантизма. С другой — в самом общем виде богословские представления Барта, основанные, так или иначе, на идее абсолютного суверенитета Бога, вызвали частичное или полное неприятие и ответную критику

---

<sup>28</sup> Можно вполне согласиться с замечанием западного исследователя К. Клемента о том, что, на православный взгляд, почти все из написанного Бонхёффером страдает излишним христочентризмом в ущерб пневматологии и подлинной Троичности [Clements 1997, p. 349]. Основой жизни церкви для Бонхёффера, как легко можно убедиться, является исключительно христология. В этом смысле совершенно справедлива оценка митрополита Иоанна (Зизиуласа), критикующего труды Бонхёффера за очевидный недостаток в них пневматологической составляющей [Zizioulas 1985, p. 110].



Бонхёффера. В результате в целожизненном плане Бонхёффер занимает особую позицию и по отношению к либеральной мысли, и в отношении богословия Барта. Последнее ему казалось близко по духу, хотя и с первым он умел до конца жизни находить точки соприкосновения<sup>29</sup>.

На богословском уровне влияние Барта наиболее заметно по следующим разделам: критика религии, концепция Божественного Откровения, христология и эkkлесиология. В каждом из указанных разделов богословие Барта явилось фундаментом и отправной точкой в рассуждениях Бонхёффера, которые он, однако, сумел творчески развить, избежав опасности стать лишь подражателем и эпигоном. Богословское творчество Бонхёффера 1930-х гг. можно охарактеризовать как специфическую разновидность «диалектической теологии», совмещающую в себе несовместимое: идею трансцендентного Божественного Откровения Барта и эмпирическую христологию и эkkлесиологию, основанные на гегелевских терминах и понятиях. Критика религии оказалась самым долговременным следствием влияния Барта. Однако необходимо помнить, что у Барта критике подвергалась главным образом «религия» культурпротестантизма, лишенная (отчасти или совсем) веры в Богочеловечество Христа и вышеестественную составляющую Писания. Подобную «религию» вслед за Бартом и Бонхёффер с середины 1920-х гг. начинает считать вредным заблуждением, искажающим и заслоняющим от человека евангельский лик Христа. Но если для Барта религия, как духовный суррогат, загораживает человеку взор к трансцендентным небесам, то для Бонхёффера религия препятствует верующим познавать Христа в здешней жизни.

Учение Барта о Божественном Откровении во Христе способствовало повороту Бонхёффера от либерального богословия к диалектическому и в личном плане содействовало его укреплению в вере. Бонхёффер воспринимает бартовский принцип явления Слова Божия в Откровении, но при этом делает упор на реальном, протяженном присутствии Логоса в словах и таинствах церкви, тогда как у Барта они представляли скорее форму, потенциальное вместилище для абсолютно свободного Слова. За подобными разногласиями стоят, вообще говоря, две различные христологии. Реформатскую позицию по данному вопросу (естественную для Барта) Бонхёффер подвергает специфической критике как с лютеранских догматических позиций, так и по личным богословским мотивам. Глубинным основанием этой критики явился сугубый трансцендента-

---

<sup>29</sup> Будучи в тюремной камере, Бонхёффер явно и недвусмысленно пишет о своей причастности к либеральной традиции: «Я ощущаю себя “современным” теологом, который тем не менее еще хранит в себе наследие “либеральной” теологии, и чувствую свой долг поднимать такие проблемы» [Бонхёффер 1994, с. 280].

лизм христологии Барта, «бесконечное качественное различие» Божественного и посюстороннего начал.

Учение об Откровении у Барта несет на себе черты конфессиональной ориентации автора (на кальвинизм), которые оказались неприемлемыми для Бонхёффера. Суверенный, абсолютно свободный от мира Бог в богословской системе Барта принципиально не допускает возможности сколько-нибудь продолжительного систематического контакта с человеком, так что для подлинного понятия о Богочеловечестве места не остается (*Finitum non capax infiniti*).

Бонхёффер, напротив, настаивает на:

- а) полноте Богочеловечества Иисуса (*Finitum capax infiniti*);
- б) совершенном и конечном Самораскрытии Божества во Христе (Библия не знает вечного «Бога в себе»);
- в) свободном осязательном пребывании Бога-Слова в церкви (Христовом «бытии для других»).

Этот образ Божественного Откровения накладывает специфический отпечаток на всю христологию Бонхёффера. В целом она является диаметральной противоположностью кальвинистской идеи абсолютного суверенитета Бога. Христос полностью и всеконечно раскрывается в церкви и отдает Себя миру и человеку. Наиболее важной характеристикой бытия Спасителя при этом является Его «существование для других».

Стремление Бонхёффера максимально сблизить и объединить Бога и мир отчетливо проявляется в том, что Христос у Бонхёффера — Центр тварной природы, истории и человеческого бытия. Если у Барта, согласно тюремным письмам Бонхёффера, мир оказывается самодостаточным, а потому предоставленным самому себе [Bonhoeffer 2006f, S. 131—132], то у самого Бонхёффера Христос является, образно говоря, «скрытой пружиной» всех природных и исторических процессов и вдобавок посредником в человеческих отношениях. Если вспомнить тюремную критику представления о Боге в качестве «рабочей гипотезы», к которой религиозные люди обращаются всякий раз за решением неразрешимых проблем (*Deus ex machine* — Бог из машины, лат. и т. п.), можно сказать, что «Христос, существующий для других» у Бонхёффера в некотором смысле тоже является «рабочей гипотезой» в его богословских построениях. Обращение к ней неизбежно предполагается при решении проблем гносеологии и межличностных отношений. Собственное ипостасное бытие Логоса при этом выглядит неполноценным. Создается впечатление, что Он для Бонхёффера — не Божественное Лицо, Которому можно и нужно молиться, а скорее некая универсальная высшая функция посредничества. Это явствует из рассуждений Бонхёффера о Христе-Посреднике в личном общении между людьми. В этих рассуждениях заметно как влияние либеральной школы (философский персонализм на месте новоза-

ветной экклесиологии и пневматологии), так и влияние взглядов Барта, который полагал необходимым наличие в жизни верующих Божественного Откровения.

Одним из следствий принятия Бонхёффером центрального тезиса диалектического богословия Барта о Божественном Откровении во Христе является доминирование в диалектическом богословии Бонхёффера христологии над пневматологией. Вообще говоря, пневматологический аспект Бонхёффер серьезно не рассматривает. Он практически не затрагивает вопрос о самостоятельных проявлениях Святого Духа ни в жизни церкви, ни в таинствах. И это закономерно, поскольку сакраментологической основой для Бонхёффера является в первую очередь бытие Самого Логоса.

Тем не менее касательно богословия таинств можно отметить, что по сравнению с реформатским их пониманием у Барта (как «знаков и печатей») Бонхёффер делает значительный шаг в направлении православно-го восприятия Таинств.

При этом в своих высказываниях и практической деятельности Бонхёффер заметно выходит за конфессиональные рамки общепринятых суждений в лютеранстве, рискуя даже навлечь на себя обвинение в филокатоличестве. Впрочем, водоразделом между богословием Бонхёффера и православием или, если угодно, верхней границей исследуемой здесь сакраментологии является образ действия Духа. Односторонний христологический подход к проблеме бытия церкви («Христос, существующий как сообщество») фактически приводит Бонхёффера к неостребованности активных освящающих проявлений Духа-Утешителя. Таинственная жизнь Тела Христова у Бонхёффера на этом фоне выглядит весьма ограниченной.

Тем не менее сам по себе интерес Бонхёффера к проблеме Церкви, попытка ее оригинального богословского осмысления связаны с желанием Бонхёффера обновить в сознании современных ему протестантов эти изрядно забытые истины. Экклесиология Бонхёффера является естественным продолжением его взглядов по вопросам христологии и Откровения. Характерными атрибутами Церкви, по Бонхёфферу, являются ее эмпиричность и ее социальная компонента. Такое представление разительно отличается от экклесиологии Барта. Если у Барта Церковь Христова всякий раз «актуализируется» вместе с явлением Слова в общине верных, то Бонхёффер настаивает на протяженном характере земного бытия церкви, которая есть длящееся Откровение и способ бытия Иисуса Христа в мире до Второго Пришествия. Однако в своем желании разместить видимую и осязаемую Церковь посреди падшего мира Бонхёффер в какой-то момент переходит принятую христианами границу, в результате чего Бог у него «опускает Свое Царство вниз, на землю проклятия».

Эмпирическая христология и экклесиология Бонхёффера являются вполне закономерными спутниками его серьезных пневматологических перекосов. По причине отсутствия правильно выстроенной пневматологии в осмыслении эсхатологической перспективы церкви у Бонхёффера проскальзывают явно хилиастические оттенки, поскольку исполнения Царства Божия следует ожидать на обновленной в Воскресении Христа земле, но все же старой по творению земле. Само Воскресение Христа подается не как иноприродный, а принадлежащий земному бытию феномен, обновляющий и переустройствающий наше посюстороннее состояние. (Событие Воскресения, традиционно понимаемое Церковью как переводящее верующих с земли на небо, Бонхёффер под конец жизни назовет «религиозным мифом о спасении», призванным гарантировать загробное воздаяние каждому человеку ценой отхода от Христа, пребывающего «в гуще жизни».) Таким образом, Церковь и земное посюстороннее бытие у него оказываются навек неразделимы.

В результате многолетних разногласий с Бартом по вопросу об Откровении Бонхёффер разрабатывает собственную интерпретацию этой темы, и у него появляется даже специальный термин «позитивизм откровения», впервые заявленный в тюремных письмах. Этот термин фиксирует и выражает, прежде всего, неприятие Бонхёффером бартовской разделенности Бога и мира, изолированности неба и земли.

Тегельское богословие как таковое, и в частности «позитивизм откровения», — до сих пор еще не вполне раскрытая тема, несмотря на многочисленные западные публикации о Бонхёффере. Однако для нас самым важным в письмах Бонхёффера является то, что многие определения в них (например, принципиальные моменты богословия Барта) оказались поразительно верно схвачены. Находясь в крайне стесненных обстоятельствах, с едва ли не ежедневной угрозой для жизни, Бонхёффер явно испытывал реальную, а не абстрактную потребность и жажду Богообщения. На этом фоне богословские рассуждения Барта (широко транслируемые также и на «Исповедническую Церковь») при всех своих достоинствах выглядели отвлеченной схоластикой. Попытки Бонхёффера преодолеть ее привычными средствами богословствования, с одной стороны, породили к жизни яркие оригинальные высказывания лозунгового характера («безрелигиозное христианство», «совершеннолетний мир», «позитивизм откровения»), а с другой — явно не могли принципиально разрешить мучившую его проблему. В результате написанное Бонхёффером, с одной стороны, выходит за рамки классического лютеранства, но с другой — также имеет абстрактно-отвлеченный характер. Так, критикуя бартовский «изоляционизм» Неба и земли, глубинную отстраненность Бога от мира и человека, Бонхёффер в своих рассуждениях (в письмах из тюрьмы) демонстрирует подобную же умозрительность и схематичность. В самом деле, наиболее

важные моменты в духовной жизни людей: спасение, оправдание, освящение — мыслятся Бонхёффером как внешние Божественные акты по отношению к человеку (*extra nos sed pro nobis* — вне нас, но нас ради, лат.). В результате между его богословием и христианской практикой личного Богообщения (которой Бонхёффер оказался явно не чужд под конец жизни) лежит «бесконечное качественное различие». В тюремном проекте «безрелигиозного христианства» Бонхёффер попытался преодолеть схоластические недостатки богословия Барта в стремлении сделать Христа «не предметом религии, а... Господом мира», однако ввел очередную (хотя и оригинальную) богословскую схему, посредством которой реально достичь этой цели невозможно.

Бонхёффер при жизни никогда не позиционировал себя в качестве принципиального антагониста Барта, но парадоксальным образом после своей смерти своим «позитивизмом откровения» существенно повлиял на процесс смены богословской парадигмы Запада в 1960-е гг., на ее трансформацию в направлении дальнейшей секуляризации и посяторонности.

## ЛИТЕРАТУРА

- Барт К.* Очерк догматики. СПб.: Алетейя, 2000. 272 с.
- Барт К.* Послание к римлянам. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2005. 580 с.
- Барт К.* Церковная Догматика: в 4-х т. Т. 1. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. 506 с.
- Бетге Э.* Послесловие // Бонхёффер Д. Следуя Христу. Тверь: Slavic Gospel Association, 1992. С. 241—259
- Бонхёффер Д.* Жить вместе. М.: Триада, 2000. 112 с.
- Бонхёффер Д.* Псалтирь — библейский молитвенник: О душепопечении. М.: Нарния, 2006. 192 с.
- Бонхёффер Д.* Сопrotивление и покорность. М.: Прогресс, 1994. 344 с.
- Бонхёффер Д.* Хождеие вслед. М.: РГГУ, 2002. 226 с.
- Григорьев А.* Примечания // Бонхёффер Д. Сопrotивление и покорность. М.: Прогресс, 1994. С. 314—337.
- (Зизулас) Иоанн, митр.* Бытие как общение. М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2006. 280 с.
- Лепин С., свящ., Вязовская А.* Барт Карл // История философии: Энциклопедия. Минск: Интерпрессервис; Книжный Дом, 2002. С. 72—74.
- Лёв Ж., свящ.* Будьте моими учениками. СПб.: Паолине, 2002. 272 с.
- Нырков А., свящ.* Безрелигиозное христианство Дитриха Бонхёффера: психологический феномен? // Консультативная психология и психотерапия. 2014. № 5 (84). С. 20—58.
- Шульц Г.* Послесловие // Бонхёффер Д. Хождеие вслед. М.: РГГУ, 2002. С. 215—224.
- Barth K.* Church Dogmatics: In 4 vols. Vol. I, pt. 1: The Doctrine of the Word of God. New York: Bloomsbury, 2004. 922 p.

- Barth K.* Das Wort Gottes und die Theologie. München: Chr. Kaiser, 1924. 212 s.
- Berkhof H.* Two Hundred Years of Theology: Report of a Personal Journey. Grand Rapids: Eerdmans, 1989. 312 p.
- Bethge E.* (1967a) The Challenge of Dietrich Bonhoeffer's Life and Theology // World Come of Age / ed. by R. Smith. London: Collins, 1967a. P. 22—88
- Bethge E.* Dietrich Bonhoeffer: a Biography. Minneapolis: Fortress Press, 2000. 1048 p.
- Bethge E.* (1967b) Dietrich Bonhoeffer: Theologe — Christ — Zeitgenosse. München: Chr. Kaiser Verlag, 1967b. 1128 s.
- Bonhoeffer D.* (2006a) Akt und Sein // Dietrich Bonhoeffer Auswahl: in 6 Bdn. Bd. 1 / hrsg. von C. Gremmels, W. Huber. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006a. S. 60—92.
- Bonhoeffer D.* (2006b) Christologie // Dietrich Bonhoeffer Auswahl: in 6 Bdn. Bd. 2 / hrsg. von C. Gremmels, W. Huber. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006b. S. 139—189.
- Bonhoeffer D.* (2006c) Dein Reich komme // Dietrich Bonhoeffer Auswahl: in 6 Bdn. Bd. 2 / hrsg. von C. Gremmels, W. Huber. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006c. S. 53—68.
- Bonhoeffer D.* (2006d) An Eberhard Bethge (Tegel, 21.07.1944) // Dietrich Bonhoeffer Auswahl: in 6 Bdn. Bd. 5 / hrsg. von C. Gremmels, W. Huber. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006d. S. 171—173.
- Bonhoeffer D.* (2006e) An Eberhard Bethge (Tegel, 08 und 09.06.1944) // Dietrich Bonhoeffer Auswahl: in 6 Bdn. Bd. 5 / hrsg. von C. Gremmels, W. Huber. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006e. S. 140—147.
- Bonhoeffer D.* (2006f) An Eberhard Bethge (Tegel, 05.05.1944) // Dietrich Bonhoeffer Auswahl: in 6 Bdn. Bd. 5 / hrsg. von C. Gremmels, W. Huber. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006f. S. 130—133.
- Bonhoeffer D.* (2006g) An Eberhard Bethge (Tegel, 29 und 30.05.1944) // Dietrich Bonhoeffer Auswahl: in 6 Bdn. Bd. 5 / hrsg. von C. Gremmels, W. Huber. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006g. S. 135—139.
- Bonhoeffer D.* (2006h) Entwurf für eine Arbeit (Tegel, August 1944) // Dietrich Bonhoeffer Auswahl: in 6 Bdn. Bd. 6 / hrsg. von C. Gremmels, W. Huber. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006h. S. 162—166.
- Bonhoeffer D.* (2006i) An Erwin Sutz (Bonn, 24.07.1931) // Dietrich Bonhoeffer Auswahl: in 6 Bdn. Bd. 1 / hrsg. von C. Gremmels, W. Huber. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006i. S. 22—25.
- Bonhoeffer D.* (2006j) Ethik // Dietrich Bonhoeffer Auswahl: in 6 Bdn. Bd. 4 / hrsg. von C. Gremmels, W. Huber. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006j. S. 67—182.
- Bonhoeffer D.* (2006k) An Karl Barth (Finkenwalde, 19.09.1936) // Dietrich Bonhoeffer Auswahl: in 6 Bdn. Bd. 3 / hrsg. von C. Gremmels, W. Huber. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006k. S. 17—21.
- Bonhoeffer D.* (2006m) Sanctorum Communio // Dietrich Bonhoeffer Auswahl: in 6 Bdn. Bd. 1 / hrsg. von C. Gremmels, W. Huber. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006m. S. 32—55.
- Clements K.* Dialogue with the Orthodox World: A Further Journey for Bonhoeffer // Bonhoeffer for a New Day / ed. by J. Gruchy. Grand Rapids; Cambridge: Eerdmans, 1997. P. 340—352.

- Kupisch K.* Zwischen Idealismus und Massendemokratie. Berlin: Lettner Verlag, 1959. 269 S.
- Lehmann P.* The concreteness of Theology: Reflection on the Conversation between Barth and Bonhoeffer // Footnotes to a Theology: The Karl Barth Colloquium of 1972 / ed. by M. Rumscheidt. Waterloo: Canadian Corporation for Studies of Religion, 1974. P. 53—76.
- Pannenberg W.* Theology and Philosophy of Science. Philadelphia: Westminster, 1976. 458 p.
- Pangritz A.* Karl Barth in the Theology of Dietrich Bonhoeffer. Grand Rapids: Eerdmans, 2000. 179 p.
- 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. 14—47.
- Prenter R.* Dietrich Bonhoeffer and Karl Barth's Positivism of Revelation // World Come of Age / ed. by R. Smith. London: Collins, 1967. P. 93—130.
- Robinson J.* Honest to God. London: SCM, 1963. 143 p.
- Weikart R.* The Myth of Dietrich Bonhoeffer. San Francisco: International Scholars Publications, 1997. 174 p.
- Woelfel J.* Bonhoeffer's Theology Classical and Revolutionary. N.Y.: Abingdon Press, 1970. 355 p.
- Wüstenberg R.* Religionless Christianity: Dietrich Bonhoeffer's Tegel Theology // Bonhoeffer for a New Day / ed. by J. Gruchy. Grand Rapids; Cambridge: Eerdmans, 1997. P. 57—71.
- Wüstenberg R.* A Theology of Life: Dietrich Bonhoeffer's Religionless Christianity. Grand Rapids; Cambridge: Eerdmans, 1998. 248 p.
- Ziziolas J.D.* Being as Communion: Studies in Personhood and the Church. London: Darton, Longman, Todd, 1985. 269 p.

## RELIGION AND THE HUMAN IN THE DIETRICH BONHOEFFER'S CHRISTIANITY

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 his most famous ecclesiastical and social insights concerns the «religionless Christianity» project, the principal features of which are discussed in the article. The main conclusion is that the «religionless Christianity» project, conceived by the author for the extensive missionary purpose in practice appears to be impossible. This article is a continuation of «Dietrich Bonhoeffer's Religionless Christianity: Psychological Phenomenon?» published in number 5 (84) of 2014.

**Keywords:** Dietrich Bonhoeffer, religionless Christianity, dialectical theology, Karl Barth, positivism of revelation, pneumatology, eschatology.

### REFERENCES

- Bart K.* Oчерк dogmatiki. St. Petersburg: Publ. Aleteiya, 2000. 272 p.



- Bart K.* Poslanie k rimlyanam. Moscow: Publ. Bibleisko-bogoslovskii institut sv. apostola Andrey, 2005. 580 p.
- Bart K.* Tserkovnaya Dogmatika: v. 4 t. I. Moscow: Publ. Bibleisko-bogoslovskii institut sv. apostola Andrey, 2007. 506 p.
- Betge E.* Posleslovie. In: Bonkheffer D. Sleduya Khristu. Tver': Publ. Slavic Gospel Association, 1992. P. 241—259.
- Bonkheffer D.* Zhit' vmeste. Moscow: Publ. Triada, 2000. 112 p.
- Bonkheffer D.* Psaltir' — bibleiskii molitvennik: O dushepopechenii. Moscow: Publ. Narniya, 2006. 192 p.
- Bonkheffer D.* Soprotivlenie i pokornost'. Moscow: Publ. Progress, 1994. 344 p.
- Bonkheffer D.* Khozhdenie vsled. Moscow: Publ. RGGU, 2002. 226 p.
- Grigor'ev A.* Primechaniya. In: Bonkheffer D. Soprotivlenie i pokornost'. Moscow: Publ. Progress, 1994. P. 314—337.
- (Zizyulus) Ioann, mitr.* Bytie kak obshchenie. Moscow: Publ. Svyato-Filaretovskii pravoslavno-khristianskii institut, 2006. 280 p.
- Lepin S., svyashch., Vyazovskaya A.* Bart Karl. In: Istoriya filosofii: Entsiklopediya. Minsk: Publ. Interpresservis; Knizhnyi Dom, 2002. P. 72—74..
- Lev Zh., svyashch.* Bud'te moimi uchenikami. St. Petersburg: Publ. Paoline, 2002. 272 p.
- Nyrkov A., svyashch.* Bezreligioznoe khristianstvo Ditrikha Bonkheffera: psikhologicheskii fenomen? Konsul'tativnaya psikhologiya i psikhoterapiya. 2014. No 5 (84). P. 20—58.
- Shul'ts G.* Posleslovie. In: Bonkheffer D. Khozhdenie vsled. Moscow: Publ. RGGU, 2002. P. 215—224.
- Barth K.* Church Dogmatics: In 4 vols. Volume I, part 1: The Doctrine of the Word of God. New York: Bloomsbury, 2004. 922 p.
- Barth K.* Das Wort Gottes und die Theologie. München: Chr. Kaiser, 1924. 212 p.
- Berkhof H.* Two Hundred Years of Theology: Report of a Personal Journey. Grand Rapids: Eerdmans, 1989. 312 p.
- Bethge E.* (1967a) The Challenge of Dietrich Bonhoeffer's Life and Theology. In: World Come of Age, ed. by R. Smith. London: Collins, 1967a. P. 22—88.
- Bethge E.* Dietrich Bonhoeffer: a Biography. Minneapolis: Fortress Press, 2000. 1048 p.
- Bethge E.* (1967b) Dietrich Bonhoeffer: Theologe — Christ — Zeitgenosse. München: Chr. Kaiser Verlag, 1967b. 1128 p.
- Bonhoeffer D.* (2006a) Akt und Sein. In: Dietrich Bonhoeffer Auswahl: in 6 Bdn. Bd. 1, hrsg. von C. Gremmels, W. Huber. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006a. P. 60—92.
- Bonhoeffer D.* (2006b) Christologie. In: Dietrich Bonhoeffer Auswahl: in 6 Bdn. Bd. 2, hrsg. von C. Gremmels, W. Huber. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006b. P. 139—189.
- Bonhoeffer D.* (2006c) Dein Reich komme. In: Dietrich Bonhoeffer Auswahl: in 6 Bdn. Bd. 2, hrsg. von C. Gremmels, W. Huber. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006c. P. 53—68.
- Bonhoeffer D.* (2006d) An Eberhard Bethge (Tegel, 21.07.1944). In: Dietrich Bonhoeffer Auswahl: in 6 Bdn. Bd. 5, hrsg. von C. Gremmels, W. Huber. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006d. P. 171—173.
- Bonhoeffer D.* (2006e) An Eberhard Bethge (Tegel, 08 und 09.06.1944). In: Dietrich Bonhoeffer Auswahl: in 6 Bdn. Bd. 5, hrsg. von C. Gremmels, W. Huber. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006e. P. 140—147.

- Bonhoeffer D.* (2006f) An Eberhard Bethge (Tegel, 05.05.1944). In: Dietrich Bonhoeffer Auswahl: in 6 Bdn. Bd. 5, hrsg. von C. Gremmels, W. Huber. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006f. P. 130—133.
- Bonhoeffer D.* (2006g) An Eberhard Bethge (Tegel, 29 und 30.05.1944). In: Dietrich Bonhoeffer Auswahl: in 6 Bdn. Bd. 5, hrsg. von C. Gremmels, W. Huber. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006g. P.135—139.
- Bonhoeffer D.* (2006h) Entwurf für eine Arbeit (Tegel, August 1944). In: Dietrich Bonhoeffer Auswahl: in 6 Bdn. Bd. 6, hrsg. von C. Gremmels, W. Huber. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006h. P. 162—166.
- Bonhoeffer D.* (2006i) An Erwin Sutz (Bonn, 24.07.1931). In: Dietrich Bonhoeffer Auswahl: in 6 Bdn. Bd. 1, hrsg. von C. Gremmels, W. Huber. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006i. P. 22—25.
- Bonhoeffer D.* (2006j) Ethik. In: Dietrich Bonhoeffer Auswahl: in 6 Bdn. Bd. 4, hrsg. von C. Gremmels, W. Huber. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006j. P. 67—182.
- Bonhoeffer D.* (2006k) An Karl Barth (Finkenwalde, 19.09.1936). In: Dietrich Bonhoeffer Auswahl: in 6 Bdn. Bd. 3, hrsg. von C. Gremmels, W. Huber. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006k. P. 17—21.
- Bonhoeffer D.* (2006m) Sanctorum Communio. In: Dietrich Bonhoeffer Auswahl: in 6 Bdn. Bd. 1, hrsg. von C. Gremmels, W. Huber. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006m. P. 32—55.
- Clements K.* Dialogue with the Orthodox World: A Further Journey for Bonhoeffer. In: Bonhoeffer for a New Day / ed. by J. Gruchy. Grand Rapids; Cambridge: Eerdmans, 1997. P. 340—352.
- Kupisch K.* Zwischen Idealismus und Massendemokratie. Berlin: Lettner Verlag, 1959. 269 p.
- Lehmann P.* The Concreteness of Theology: Reflection on the Conversation between Barth and Bonhoeffer. In: Footnotes to a Theology: The Karl Barth Colloquium of 1972 (ed. by M. Rumscheidt). Waterloo: Canadian Corporation for Studies of Religion, 1974. P. 53—76.
- Pannenberg W.* Theology and Philosophy of Science. Philadelphia: Westminster, 1976. 458 p.
- Pangritz A.* Karl Barth in the theology of Dietrich Bonhoeffer. Grand Rapids: Eerdmans, 2000. 179 p.
- Pfeifer H.* The Form of Justification: On the Question of the Structure in Dietrich Bonhoeffer's Theology. In: A Bonhoeffer Legacy: Essays in understanding (ed. by A.J. Klassen). Grand Rapids: Eerdmans, 1981. P. 14—47.
- Prenter R.* Dietrich Bonhoeffer and Karl Barth's Positivism of Revelation. In: World Come of Age (ed. by R. Smith). London: Collins, 1967. P. 93—130.
- Robinson J.* Honest to God. London: SCM, 1963. 143 p.
- Weikart R.* The Myth of Dietrich Bonhoeffer. San Francisco: International Scholars Publications, 1997. 174 p.
- Woelfel J.* Bonhoeffer's Theology Classical and Revolutionary. N.Y.: Abingdon Press, 1970. 355 p.
- Wüstenberg R.* Religionless Christianity: Dietrich Bonhoeffer's Tegel Theology. In: Bonhoeffer for a New Day (ed. by J. Gruchy). Grand Rapids; Cambridge: Eerdmans, 1997. P. 57—71.
- Wüstenberg R.* A Theology of Life: Dietrich Bonhoeffer's Religionless Christianity. Grand Rapids; Cambridge: Eerdmans, 1998. 248 p.
- Ziziolas J.D.* Being as Communion: Studies in Personhood and the Church. London: Darton, Longman, Todd, 1985. 269 p.