

**СРАВНИТЕЛЬНОЕ  
БОГОСЛОВИЕ:  
НЕМЕЦКИЙ  
ПРОТЕСТАНТИЗМ  
XX века**

**ТЕКСТЫ С КОММЕНТАРИЯМИ**



Москва  
Издательство ПСТГУ  
2009

## ФЭРИ ФОН ЛИЛИЕНФЕЛЬД (Р. 1917)

Фэри фон Лилиенфельд родилась 4 октября 1917 г. в семье барона фон Розенберг в Риге (Латвия). В период с 1947 по 1951 г. она училась в университете г. Йена на факультетах философии, славистики и филологии (главным образом под руководством проф. Р. Траутманна), а с 1953 по 1957 г. изучала богословие в Наумбурге. По окончании обучения Лилиенфельд получает разрешение на преподавательскую деятельность в катехизаторской высшей семинарии г. Наумбурга. В 1966 г. она становится ординарным профессором и с этого времени преподает на кафедре истории и богословия Христианского Востока в университетах городов Эрлангена и Нюрнберга. В 1969–1970 гг. проф. Лилиенфельд становится первой женщиной-деканом богословского факультета. Она является членом совещательной комиссии конференции европейских церквей, и была также на протяжении многих лет членом комиссии Евангелической Церкви Германии в диалоге с Русской Православной Церковью.



В настоящую хрестоматию включена следующая работа:

- *Fairy von Lilienfeld. Vorbildgestalten evangelischer Frömmigkeit im 20. Jh. // Taufe – Neues Leben – Dienst. Das Leningrader Gespräch über die Verantwortung der Christen für die Welt zwischen Vertretern der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) und der Russischen Orthodoxen Kirche. Studienheft 6. Hg. v. Außenamt der EKD. Witten, 1970. S. 167–181.*

Другая важная работа фон Лилиенфельд:

- *Fairy von Lilienfeld. Der Himmel im Herzen – altrussische Heiligenlegenden. Freiburg, 1990.*

### Богословский диалог между Русской Православной Церковью и Евангелической Церковью Германии

Первые попытки лютеран войти в богословский контакт с представителями Православной Церкви связаны с именем еще одного из соратников Лютера, гуманиста и теоретика лютеранской Реформации Филиппа Меланхтона. В 1559 г., когда в Виттенберге оказался сербский православный дьякон Димитрий, Меланхтон представил ему греческий текст Аугсбургского исповедания. Редактированный текст этого исповедания Меланхтон передал с Димитрием в Константинополь, однако он, судя по всему, так и не дошел до адресата.

В 1573 г. греческий текст Аугсбургского исповедания был вновь послан в Константинополь с намерением установления богословского диалога. Так завязалась переписка между так называемыми «тюбингенскими богословами» и Патриархом Константинопольским Иеремией II, продолжавшаяся до 1581 г. и не приведшая к какому-либо осязаемому результату. Патриарху богословский язык лютеран показался совершенно чуждым, и он предложил перевести диалог из догматической в социальную плоскость.

В 1625 г. в контексте богословского общения православных и лютеран появилось «Исповедание» или «Омология» Митрофана Критопулоса, который после обучения в Оксфорде посетил Германию и вел многочисленные богословские дискуссии с богословами преимущественно реформатского толка из Германии и Швейцарии. Примерно в то же время появляется известное «Восточное исповедание христианской веры» Вселенского Патриарха Кирилла Лукариса, отмеченное сильным влиянием реформатского богословия и оказавшееся в равной степени чуждым как православным, так и католикам с лютеранами. Православным ответом на «Восточное исповедание» Кирилла Лукариса стало «Православное исповедание» Киевского митрополита Петра Могилы, во многом повторяющее католический катехизис Петра Канизиуса. На основе «Православного исповедания» Патриарх Иерусалимский Досифей составил новое Исповедание веры, утвержденное на поместном Иерусалимском Соборе 1672 г.

Приведенная краткая история первых контактов лютеран с православными, а также возникших в этом контексте вероисповедных текстов Православной Церкви позволяет понять ту ситуацию, в которой существует современный православно-лютеранский диалог. Как оказывается, в упомянутых выше православных Исповеданиях



веры лютеранство неосмотрительно отождествляется с кальвинизмом, против которого, собственно, и направлены анафематизмы. Это дает право лютеранам заявлять о том, что православные Исповедания ни в коей мере не затрагивают подлинного содержания лютеранской веры, существенно отличающегося от кальвинистских представлений, а потому их заинтересованность в православной оценке лютеранской ветви протестантизма сохраняет свою актуальность еще и сегодня. Кроме того, лютеране указывают на то, что осуждения лютеранства в высказываниях патриарха Иеремии II и в православных Исповеданиях XVII в. являются либо частными мнениями, либо определениями поместных соборов, не распространяющимися на всю полноту Православной Церкви. Помимо сказанного, приводится также тот факт, что «православные Исповедания» формировались под сильным влиянием католического богословия, а потому не могут считаться аутентичными вероисповедными текстами православия.

Данные аргументы приводятся представителями Лютеранской Церкви в качестве доказательства того факта, что до нашего времени (сер. XX в.) еще не произошло действительной богословской встречи лютеранства и православия. Одним из примеров квалифицированной богословской встречи лютеран с православными можно считать двусторонний богословский диалог между Русской Православной Церковью и представителями Евангелической Церкви Германии, схематичную историю которого можно представить в следующем виде.

После нескольких лет послевоенного отчуждения Германии и России в 1949 г. устанавливается первый контакт между Евангелической Церковью Германии и Русской Православной Церковью, пока лишь с целью выяснения возможности взаимного посещения. Результатом этих переговоров явился ряд визитов церковных деятелей из Восточной и Западной Германии в начале 50-х гг. Ответный визит представителей Русской Церкви последовал в начале 1955 г., когда в Германию приехала делегация во главе с митрополитом Николаем (Ярушевичем). В последующее время в результате договоренности об обмене профессорами ряд ученых из Германии выступает с докладами в духовных школах Русской Православной Церкви, и, соответственно, Германию посещает ряд русских профессоров. Импульсом к богословской дискуссии послужило составление профессором Ленинградской духовной академии Л. Н. Парийским списка вопросов для богословского диалога между Русской Православной Церковью и Евангелической Церковью, который он передал проф. Боннского университета Гансу Иванду.

Начало официальному диалогу было положено в Евангелической академии в Арнольдсхайне (ФРГ), когда в 1959 г. в Германию прибыла делегация Русской Православной Церкви. Помимо этих так называемых Арнольдсхайнских собеседований с 1974 г. осуществлялись также встречи с богословами из ГДР в Троице-Сергиевой Лавре, получившие название «Загорские собеседования». Всего за период с 1959 по 1992 г. было проведено 20 богословских встреч. С 1992 г., после объединения Евангелических Церквей Западной и Восточной Германии, начинается новый период богословских собеседований. Первая встреча в рамках этого диалога состоялась в Бад-Урахе (ФРГ) в 1992 г., а следующая – в Минске в 1998 г. Документом, подводящим итог богословским собеседованиям более чем за 30 лет, явился разработанный в 1995 г. «Совместный отчет руководству Русской Православной Церкви и Евангелической Церкви в Германии о состоянии двустороннего богословского диалога».

Публикуемый ниже доклад проф. Лилиенфельд был прочитан в рамках конференции «Арнольдсхайн V», то есть пятой встречи из ряда «Арнольдсхайнских собеседований», проходившей в Ленинградской духовной академии в 1970 г. и посвященной пониманию таинства Крещения, новой жизни во Христе и христианского служения. По каждому из вынесенных на конференцию вопросов было прочитано по два доклада: один – представителем Евангелической Церкви Германии, а второй – представителем Русской Православной Церкви. Ниже приводим полный список тем, затронутых на собеседовании «Арнольдсхайн V»:

- «Крещеный человек как соратник в деле Божьего примирения в мире» (проф. Эрнст Вольф из Гёттингенского университета и проф. Д. П. Огицкий из Московской духовной академии);
- «Крещение и новая жизнь по Ин 3 и Рим 6» (епископ Астраханский и Енотаевский Михаил, проф. ЛДА прот. М. Сперанский и проф. Леонгард Гоппель из Мюнхенского университета);
- «Крещение и принадлежность к Церкви» (проф. ЛДА прот. Л. Воронов и проф. Райнгард Сленцка из Гейдельбергского университета);
- «Служение крещеных в мире по свидетельству отцов Церкви» (проф. Георг Кречмар из Мюнхенского университета и проф. МДА прот. А. Ветелев);
- «Свидетельство крещеных в социально-этическом аспекте» (доц. ЛДА прот. И. Белевцев, доц. ЛДА свящ. В. Сорокин и проф. Гёти Харбсмайер из Гёттингенского университета);



- «Духовность православия (соотв. – евангелическое благочестие) в образах ее (соотв. – его) носителей» (архиепископ Воронежский и Липецкий Михаил, ректор Одесской семинарии архим. Агафангел и проф. Фэри фон Лилиенфельд из университета г. Эрланген).

Проф. Лилиенфельд известна главным образом своими работами по русской церковной истории, русской агиографии и православной духовности, а также многочисленными выступлениями в рамках арнольдсхайнских и загорских собеседований. Среди больших работ можно отметить ее монографию «Нил Сорский и его писания. Кризис традиции в России Ивана III». К сфере интересов фон Лилиенфельд принадлежат также русская религиозная философия конца XIX – XX вв. и русская классическая литература. Полная библиография трудов фон Лилиенфельд за период 1951–1997 гг. содержится в собрании ее сочинений: Fairy von Lilienfeld. Sophia – Die Weisheit Gottes. Gesammelte Aufsätze 1983–1995 (София – Премудрость Божия. Собрание сочинений 1983–1995). Hrsg. von K. Ch. Felmy, H. Ohme, K. Wildt. Erlangen, 1997. S. 511–525.

## ОБРАЗЦОВЫЕ ФИГУРЫ ЕВАНГЕЛИЧЕСКОГО БЛАГОЧЕСТИЯ В XX в.

«Возлюбим друг друга, да единомыслием исповеваемы, Отца и Сына и Святаго Духа...» – возглашается на православной Литургии. Очень примечательное с точки зрения экуменизма высказывание. Ибо здесь говорится о той предпосылке единения разделенных христиан, которую мы часто не замечаем в своем стремлении к сближению и согласию в «вопросах вероучения и церковного строя», к совместному христианскому действию в современном мире. Для того чтобы действительно исповедать свою веру в подлинной общности друг с другом, необходима братская любовь. Но чтобы друг друга любить, нужно также знать и понимать друг друга. Сегодня, однако, создается такое впечатление, что именно в области живого благочестия, в повседневных проявлениях веры членов наших церквей больше всего проявляется отчуждение и непонимание.

Для евангелического христианина<sup>1</sup> благочестие его православного брата, насколько он может судить об этом, наблюдая за его поведением в храме, кажется «чересчур показным и обрядным»; напротив, православному христианину евангелическое благочестие представляется «слишком скудным, слишком бедным»; ему не хватает здесь глубины чувства и подлинного благоговения.

Но мы согласимся с тем, что подобного рода наблюдения затрагивают только внешнюю сферу, и о подлинном благочестии речь идет лишь в том случае, когда мы узнаем, каким образом вся жизнь христианина определяется его верой в спасающего в Иисусе Христе и животворящего во Святом Духе Бога и Отца.

Поэтому хорошо, что, согласно нашей договоренности, каждая из Церквей должна представить такие образы из своей истории, в которых она опознает особое проявление новой, дарованной во Христе жизни.

Русская Православная Церковь конечно же представит образы христианского совершенства, которые она находит в жизнеописаниях своих святых. Здесь необходимо напомнить о том, что Евангелическая Церковь также считает полезным рассматривать жизнь

<sup>1</sup> То есть лютеранина. – *Примеч. пер.*



святых. Об этом говорится в XXI статье «Аугсбургского исповедания»: «О служении святых мы учим так: нужно чтить святых. Когда мы видим, как они сподобились благодати, как им помогала благодать, то укрепляется и наша вера. К тому же каждый в соответствии со своим служением видит в них образец добрых дел...», а в работе «Обучение визитаторов» (*Luther M. Werke [Weimarer Ausgabe] 26. 224. 228*) мы читаем: «Воистину мы почитаем святых, если видим, как они сделались зеркалом Божией благодати... Пример святых должен побуждать христиан к вере и добрым делам».

Хотя отцы Реформации, – а также довольно часто и мы, следуя им, – все еще называют великих представителей древней и средневековой Церкви святыми: «св. Афанасий, св. Василий, св. Августин» и т. п., мы больше не используем это именование применительно к представителям нашей евангелической традиции, поскольку у нас не существует церковного процесса «канонизации». Однако это не означает, что мы не знаем или забыли функцию святых для нашего христианского сознания в том виде, как она представлена в вероучительных текстах нашей Церкви. Уже Мартин Лютер не страшился говорить о «святом Яне Гусе», несмотря на то что этот человек был осужден на соборе и сожжен, поскольку он считал, что в своем учении, в своей жизни и смерти Гус совершил являющийся образцом для других подвиг свидетельства о святом Евангелии.

Соответствующее убеждение существует сегодня и в наших общинах. Среди представителей Евангелической Церкви существуют такие фигуры, которые являются не просто великими, значимыми и влиятельными с точки зрения церковной истории, но являются собой образец для формирования нашей собственной христианской жизни в совершенно особом смысле. Это те люди, относительно которых мы признаем, что они в изобилии сподобились Божией благодати и что Бог приемлет их в свое Царство.

Для того чтобы вы, дорогие православные братья, смогли бросить небольшой взгляд на духовную жизнь евангелических христиан современности, я хочу вкратце привести три примера из недавнего прошлого. Образы этих людей имели очень большое влияние на принятие евангелическими христианами решений в их конкретных жизненных вопросах и еще и сегодня являются образцами евангелической жизненной позиции. Я выбрала три примера, несмотря на то что при этом я должна буду несколько превысить отведенное для моего доклада время, поскольку иначе было бы невозможно хотя бы отчасти представить широкое мно-

гообразии современного евангелического благочестия, его важнейшие типы.

Итак, в качестве ведущих образцов евангелической духовности я выбрала Кристофа Блумхарта младшего, Альберта Швейцера и Дитриха Бонхеффера. Поскольку мое время ограничено, я попытаюсь сначала по возможности кратко описать жизнь этих трех людей, а затем объяснить, почему именно они в качестве образцов евангелического благочестия представляются мне наиболее влиятельными.

### I. Кристоф Блумхарт (1842–1919)

А. Невозможно говорить о Кристофе Блумхарте, не упомянув вкратце о его отце (1806–1880), который был пастором в находящемся в Земле Вюртемберг местечке Мёттлинген. Там он получил дар исцелять молитвой многих больных и вести свою общину к бодрствующей и живой жизни в вере. Поток людей, ищущих у него помощи в телесных и духовных нуждах, был настолько велик, что он основал в местечке Бад Болль особый христианский центр жизни, в котором очень многие получали укрепление веры и духовную помощь. Блумхарт-отец сильно отличался от представителей pietistских движений пробуждения предшествующего столетия большой сдержанностью. Он не столько окормлял больных лично, сколько призывал их к участию в жизни и богослужении общины, чтобы таким образом избежать истерического эгоцентризма. Он молился о них в тишине, отнюдь не в стиле публичных молений-экзорцизмов, и в надежде на грядущее Царство Божие он молился и обо *всем мире*, а не только о благочестивых членах Церкви. Он был уверен, что животворящий Дух Божий желает блага всему миру и воздействует на него, преодолевая границы Церкви.

Его сын Кристоф Блумхарт рос в атмосфере веры и надежды своего отца. Он изучал богословие в Тюбингене. Несколько лет Кристоф прослужил в земельной церкви Вюртемберга, а затем переехал к своему отцу в Бад Болль и после его смерти стал продолжателем начатого им дела. Подобно своему отцу он был убежден в том, что Святой Дух через дарованное во Христе искупление приведет мир к Царству Божию *здесь, на Земле*, вопреки всякому трусливому инстинкту самосохранения и себялюбия – как христиан, так и, в особенности, институциональной Церкви. Так, он был убежден, что человек, которого достигла победная весть



Иисуса, должен умереть для мира, для «плоти», чтобы жить со Христом новой жизнью. Это не означало для него враждебности по отношению к миру. Напротив, он интересовался всеми достижениями современной науки и принимал их как дар Божий. Особенно волновала его судьба рабочего класса в капиталистическом индустриальном обществе. Несмотря на то что в то время социал-демократия отождествлялась в церковных кругах с атеизмом, а марксистские вожди рабочего класса действительно относились к Церкви и к христианской вере отрицательно, Кристоф Блумхарт вступает в 1899 г. в социал-демократическую партию, чтобы во имя заповеди Иисуса о любви воспринять дело лишенных прав рабочих как свое собственное. С 1900 по 1906 г. он являлся депутатом социал-демократической партии в парламенте Земли Вюртемберг. Этот шаг не был понят многими благочестивыми людьми из его окружения и его земельной церковью. Он, который никогда не получал пастырского содержания, утратил право пастырства в своей церкви. Несмотря на это, до самой своей кончины он оставался для людей, отовсюду стекавшихся в Бад Болль, «господином пастором». Кристоф Блумхарт обладал духовным авторитетом харизматического проповедника, духовника и молитвенника, чьи помощь и заступничество в телесных и духовных нуждах были засвидетельствованы многими людьми.

Б. В чем же заключалось влияние Кристофа Блумхарта, распространившееся далеко за пределы благочестивой пиетистской Швабии? С его деятельностью связано возникновение других душепопечительных общин, таких, как, например, община Иоганна Мюллера в замке Эльмау. Движение «религиозного социализма» (пастор Рагац) также обязано своим возникновением импульсам, полученным в Бад Болле. То же самое можно сказать и о движении «диалектической теологии», представители которого объединились вокруг журнала «Между времён». Попытаемся выделить некоторые важные элементы в наследии Блумхарта.

1. В мире так называемого культурпротестантизма, описывавшего христианство в категориях немецкого идеализма как мировоззрение, как систему вероучительных положений, как идеологию культуры, сын и отец Блумхарта свидетельствовали о таком образе христианской жизни, который проистекает непосредственно из живого, присутствующего Слова Божия и предполагает личную ответственность перед Господом.

2. При этом жизнь, страдания и смерть Иисуса оказывались не ушедшими в далекое прошлое, но обладающими, в силу

воскресения Иисуса Христа, все новым и новым спасительным действием. Задача христианской общины для Блумхарта при этом состоит в том, чтобы повсюду являть избавляющее, спасительное действие слова и дела Иисуса при содействии Святого Духа. Лозунг Блумхарта-отца – «Иисус – победитель» всех нужд человека и человечества – сын истолковывает как выражение животворного, продолжающегося воздействия воскресения Иисуса во Святом Духе.

3. То, что официальные земельные церкви были не готовы подвергнуть себя преобразующему действию Святого Духа, приводит Блумхарта к осознанию существования некоего «благочестивого» эгоизма. Он определяет теперь «религию» как выражение подобного рода «благочестивого» эгоизма и эгоцентризма, внутренне переместившегося в некий особый «благочестивый» мир. В этом мире благочестивые чувства находят свое удовлетворение, но человек скрывается от зова Бога, который стремится даровать нам свое царство на земле. Альтернативой такой (ложной) «религиозности» является для Блумхарта открытость веры, распознающей в мире ниву для полномочного свидетельства о Божией спасительной воле.

4. Правда, совместная работа с социал-демократами и духовный контакт с нехристианскими представителями гуманистической веры в прогресс все больше понуждали Блумхарта предупреждать людей об опасности той мысли, что они «своими силами могут создать человечество благополучия». Ему представлялось невозможным осуществить это без преобразования человека Божией благодатью, без смерти для греха и без новой жизни, даруемой Богом. Той истинной праведностью, которой жаждет человек, была для него совершенная праведность Божия. Эта праведность является также великой надеждой человечества, которая обретет свое осуществление в царстве Божиим. В заключение предоставим слово самому Кристофу Блумхарту: «...даже благородные умы открыто говорят... что Христос не имеет никакого отношения к оформлению человеческих отношений на земле и что Он направляет человеческие помыслы только к невидимому, ...однако верно обратное: Христос воспринял плоть для того, чтобы разрушить мир плоти и утвердить на земле дело Божие»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> «Gedanken aus dem Reiche Gottes, im Anschluss an die Geschichte von Möttlingen und Bad Boll und unsere heutige Stellung, ein vertrauliches Wort an seine Freunde von Christoph Blumhardt». Bad Boll nach 1895. S. 200.



«Иисус приходит в наш мир как Агнец», то есть в абсолютном подчинении власти Божией, даже до смерти. Вот что означает Агнец: отказ от всего, что делают люди... Смерть Иисуса – это не героическое умирание в мирском смысле. Существует такой героизм, который жертвует жизнью из-за упрямства, ради упорства в какой-либо мысли или образе жизни. Но действие Иисуса – это не упорство, а действительная сила. В этом чудо креста Иисуса. Поэтому путь, которым Он идет, – не человеческий, но Божий»<sup>1</sup>.

«Что же находится прямо в центре, в самом средоточии Царства Божия?.. Воскресение! Откровение Божие в Воскресении... Я не знаю, что может меня напугать в этом мире, если я осознаю: Иисус жив! Никакой народ и никакое общество, никакая история, никакое нестроение, никакая жизнь и смерть безбожников, неразумных и чуждых, – совершенно ничто не может меня каким-либо образом утратить. Никакое испытание, никакая сердечная скорбь, никакая болезнь – ничто, что бы ни случилось... Иисус жив, и жив таким образом, что Он присутствует как воскресший... Можно и (самому) предпринимать какие-то усилия, но все это не имеет никакого значения. Нет! Нет! Нет! Только сила воскресения, в которой мы видим Его грядущего на облаках в славе Отца; только Воскресший и Являющийся принимает с небес весь мир в свои объятия...»<sup>2</sup>

## II. Альберт Швейцер (1875–1965)

А. Альберт Швейцер родился в 1875 г. в местечке Кайзерсберг (верхний Эльзас). Благодаря своему эльзасскому происхождению он в равной степени принадлежит как немецкому, так и французскому протестантизму, как немецкой, так и французской истории философии и музыки. Хотя его богословские сочинения примыкают преимущественно к немецкой «либеральной» традиции, плоды трудов Швейцера оказались значимыми для всего человечества.

Благодаря тому единству, в котором его теоретическая мысль сосуществует с практическим действием, Альберт Швейцер стал также образцом для евангелического благочестия. Вскоре после завершения своего богословского образования в Страсбурге

<sup>1</sup> Ibid. S. 66, 70.

<sup>2</sup> Christoph Blumhardt, eine Auswahl aus seinen Predigen, Andachten und Schriften, hg. v. R. Lejeune, Bd. 1. S. 349.

высокоодаренный молодой богослов защищает кандидатскую, а через несколько лет и докторскую диссертации. С 1902 г. он является приват-доцентом Нового Завета в Страсбургском университете. Несмотря на то что его деятельность в области исследования Нового Завета была весьма плодотворной и успешной, Швейцер написал за короткое время одну за другой три книги, одна из которых стала классической – «История исследований жизни Иисуса» (1906), в нем созревает сносшибательное решение: он решил изучать медицину для того, чтобы стать врачом и поехать в Экваториальную Африку. Такое решение не было разочарованием в богословии, неудовлетворенностью в общем состоянии тогдашней евангелической теологии – в этом случае Швейцер мог бы с таким же успехом выбрать профессию штатного концертного органиста, ведь он был одним из лучших органистов Европы. Он мог бы стать также теоретиком музыки, поскольку к этому времени он уже завершил свою капитальную работу о Бахе. Кроме того, почти каждое воскресенье он с радостью служил в страсбургской церкви Святого Николая в качестве проповедника. Нет, его решение было глубоко обосновано:

«Тот план, который я теперь намереваюсь осуществить, я вынашивал долго. Его зарождение относится к моим студенческим годам. Мне казалось непостижимым, что я могу вести счастливую жизнь, в то время как многие вокруг меня борются со страданием и трудностями... Однажды солнечным летним утром, – это было в 1896 г., – когда я проснулся в Гюнцбахе<sup>1</sup> во время каникул, на Троицу, меня переполнили размышления о том, что я не вправе принимать это счастье как нечто само собой разумеющееся, а должен что-то отдать за него. Во дворе пели птицы. Размышления не оставляли меня в покое. Прежде чем я встал с кровати, спокойное решение примирило меня с самим собой: можно считать оправданным до 30 лет жить ради наук и искусств, чтобы затем посвятить себя непосредственному служению людям. Я много размышлял над тем, какое значение имеют для меня слова Иисуса: “Кто хочет сохранить свою жизнь, тот потеряет ее, а кто потеряет свою жизнь ради меня, тот сохранит ее”<sup>2</sup>. Теперь я понял это. Вместе с внешним счастьем я обрел теперь счастье внутреннее.

<sup>1</sup> Пасторский дом родителей А. Швейцера в Эльзасе.

<sup>2</sup> А. Швейцер в соответствии с переводом М. Лютера говорит о «жизни» там, где в оригинальном греческом тексте Евангелия употреблено слово «душа» (ср.: Мф 10. 39; 16. 25; Мк 8. 35; Лк 9. 24). – *Примеч. пер.*



Тогда мне еще не было ясно, какого рода должна быть моя определенная лишь впоследствии деятельность. Я предоставил обстоятельству самим вести меня. Была уверенность лишь в том, что это должно быть непосредственное, пусть пока и незначительное, служение людям»<sup>1</sup>.

«Моим стремлением... была абсолютно личная и независимая деятельность. Хотя я и решил, что, если будет необходимость, я готов находиться в подчинении у какой-нибудь организации, меня не покидала надежда найти в конце концов такого рода занятие, которому я мог бы посвятить себя самостоятельно и свободно. То, что это горячее стремление осуществилось, я всегда воспринимал как великую, переживаемую постоянно по-новому, благодать.

Однажды утром, осенью 1904 г. я обнаружил на своем письменном столе... одну из тех зеленых тетрадей, в которых Парижское миссионерское общество ежемесячно сообщало о своей деятельности... Механически я открыл эту тетрадь, которая появилась на моем столе предыдущим вечером в мое отсутствие... Мой взгляд упал на одну статью под названием "Les besoins de la Mission du Congo" (В чем испытывает нужду миссия в Конго). В статье говорилось о том... что миссии не хватает людей для работы в Габоне, северной провинции колонии Конго. Одновременно там высказывалась надежда, что этот призыв достигнет тех, "на ком уже покоится взгляд Учителя", и подвигнет их на решение взяться за эту неотложную работу. В заключении говорилось: "Церковь нуждается в людях, которые на указание Учителя отвечают просто – «Господи, я отправляюсь в путь»".

Закончив чтение, я спокойно принялся за работу. Поиски завершились.

Мой 30-й день рождения, наступивший несколькими месяцами позже, я провел как человек из притчи, который собирается строить башню и прикидывает, "сможет ли он это осуществить". Результатом стало то, что я решил теперь осуществить план непосредственного служения людям в Экваториальной Африке»<sup>2</sup>.

В этот духовно напряженный период с 1905 по 1912 г. Альберт Швейцер изучает медицину, продолжает читать лекции на богословском факультете, в которых все большую роль начинает иг-

<sup>1</sup> Schweizer A. Aus meinem Leben und Denken. 1931. S. 70.

<sup>2</sup> Ibid. S. 73 и далее.

рать обращенность к образу мышления современных естественных наук, рассмотрение связи между «отвлеченным познанием универсального бытия и отношения к нему индивидуального человеческого бытия» в гуманитарных науках и «знанием, которое проистекает из фиксации единичных проявлений бытия» в естественных науках. Наряду с этим он вел активную концертную деятельность, имевшую общеевропейский резонанс. Несмотря на напряженную борьбу с физической усталостью, Швейцер не переставал также проповедовать каждое воскресенье.

Это было действительно очень тяжелое расставание с обширным, полюбившимся полем деятельности, когда, отказавшись от всего, завершив последние литературные труды, Швейцер в 1912 г. начал вместе со своей молодой женой готовиться к отъезду в Африку в качестве врача. В 1913 г. он основал ставшую впоследствии знаменитой тропическую больницу Ламбарене и развернул здесь обширную врачебную деятельность. Начало Первой мировой войны стало для Альберта Швейцера подтверждением обоснованности тех больших вопросов, которые он давно уже ставил относительно современной культуры Европы и «белой расы», а также их дальнейших перспектив.

С точки зрения Швейцера, в подлинной культуре мироутверждающее начало и культурный оптимизм должны быть сопряжены с основополагающим этическим настроением, который все более утрачивается современной культурой. «В европейской мысли Нового времени происходит трагедия – те связи, которые изначально существовали между миро- и жизнеутверждением и сферой этического, медленно, но неуклонно ослабевают и, в конце концов, полностью исчезают»<sup>1</sup>. «Существенная черта культуры заключается в этическом совершенстве единичного представителя общества... Для поколения, которое жило верой в некий имманентный, осуществляющийся в известной мере сам по себе и естественно прогрессирующий, и которое полагало, что не нуждается более в этических идеалах, но способно продвигаться вперед исключительно благодаря знанию и умению, то положение, в котором оно оказалось (имеется в виду положение войны), стало страшным доказательством его заблуждения»<sup>2</sup>.

Восстановление культуры, по Швейцеру, возможно лишь в том случае, если научный прогресс вновь соединить с этикой. Он ис-

<sup>1</sup> Schweizer A. Aus meinem Leben und Denken. 1931. S. 133.

<sup>2</sup> Ibid.



кал основной принцип такой этики, в которой было бы возможно воссоединение культурного оптимизма и нравственности.

Во время утомительного пути в Конго он пришел к аксиоме: «Благоговение перед жизнью». «Хорошо – сохранять жизнь, содействовать жизни, выше всего ценить способную к развитию жизнь. Плохо – уничтожать жизнь, наносить ущерб жизни, подавлять способную к развитию жизнь».

В конце мировой войны (1917) Швейцера интернировали во французский гражданский лагерь. Он находил там время для того, чтобы продолжать развивать свою философию культуры. Нарисовав на столе клавиатуру, он упражнялся в игре на органе.

Благодаря этому, после войны Швейцера смог, давая концерты и выступая с докладами, заработать необходимые средства для продолжения своей работы в Африке. В 1924 г. он возвратился в больницу Ламбарене, которую в последующие годы все более расширял.

В 1952 г. Швейцера был удостоен Нобелевской премии мира. Этой премией было вознаграждено его содействие примирению народов и рас. В своей благодарственной речи Швейцера воспользовался возможностью предупредить человечество об опасности атомного вооружения и призвать народы к сохранению мира («Проблема мира в современном мире», 1954). С этого времени он стал постоянно обращаться с подобными воззваниями, как, например, в серии передач зимой 1957/1958 гг. на радио Осло. Его богатая, плодотворная жизнь завершилась 4 сентября 1965 г.

Б. Изложение наиболее важных моментов жизни Альберта Швейцера уже показало, почему его пример так важен для евангелических христиан. Мы видим здесь органическое единство мысли и действия, порожденное принятием со всей серьезностью евангельского призыва к любви по отношению к ближнему, а также благоговением перед творческой силой Бога, Подателя всякой жизни. Швейцера полагал, что утонченнейшая мысль, глубочайшие познания не имеют силы и не могут претендовать на абсолютную истину без вытекающих из них дел любви; с другой стороны, и чистый активизм без рефлектирующей мысли был для него бессмысленным и безнадежным предприятием. Альберт Швейцера понял это, соединив одно и другое в «благоговении перед жизнью» и в служении ей. В этом кроется причина того большого влияния, которое он продолжает оказывать еще и сегодня.

### III. Дитрих Бонхёффер (1906–1945)

А. Дитрих Бонхёффер, сын известного психиатра и университетского профессора Карла Бонхёффера, родился 4 февраля 1906 г. Он изучал богословие в Тюбингене и Берлине, а в 1930 г. защитил диссертацию по систематическому богословию в Берлинском университете. В период с 1930 по 1931 г. Бонхёффер был приглашённым доцентом в богословской семинарии Union в Нью-Йорке<sup>1</sup>. В 1931 г. он становится студенческим пастором в Берлине и молодежным секретарем Всемирного союза за дружеское сотрудничество церквей. В 1933 г. Бонхёффер провел в Лондоне в качестве проходящего служение за границей пастора. Начиная с конференции в Фэно (1934), он становится членом-консультантом Всемирного совета Церквей. С 1935 г. Бонхёффер возглавляет проповедническую семинарию Исповедующей Церкви в Финкенвальде. В 1936 г. национал-социалистический ученый совет Берлинского университета признал его «недостойным» и лишил *venia legendi* (права преподавания в высшей школе). В 1937 г. в первый раз была распущена проповедническая семинария в Финкенвальде. В 1938 г. Бонхёфферу было запрещено находиться в Берлине. В 1940 г. во второй раз распускается проповедническая семинария, а Бонхёфферу запрещено публично выступать. В 1941 г. ему запретили писать. Несмотря на эти запреты, Бонхёффер продолжал свою деятельность на посту консультанта братского совета Исповедующей Церкви. Члены его семьи входили в антигитлеровское движение Сопротивления; Дитрих Бонхёффер присоединился к ним. В 1942 г. на шведской территории состоялась знаменитая встреча с английским епископом г. Чичестера Г. Беллом, на которой Бонхёффер попытался через Белла информировать английское правительство о существовании антигитлеровского движения Сопротивления. Мы знаем сегодня, что английское правительство не приняло эти сведения епископа Белла.

5 апреля 1943 г. Бонхёффер был арестован и без всякого следствия долгое время находился в тюрьме Тегеля. В 1945 г. Бонхёффер содержался в концлагере Флоссенбург. Боясь, что он попадет в руки наступающих союзников, эсэсовцы убили его 9 апреля 1945 г.

Б. Должным образом описать воздействие Дитриха Бонхёффера на современную Евангелическую Церковь непросто. Оно

<sup>1</sup> Union Theological Seminary – частное, независимое и межконфессиональное богословское учебное заведение в Нью-Йорке. – *Примеч. пер.*



проявляется в различных направлениях, и многие члены Церкви выделяют *какой-то один* аспект его влияния; некоторые даже противопоставляют Бонхёффера, указывающего, по их мнению, для Церкви путь в будущее, Бонхёфферу, оглядывающемуся назад, то есть противопоставляют Дитриха Бонхёффера Дитриху Бонхёфферу. Однако, соблюдая должную объективность, никто не может отрицать, что личность Дитриха Бонхёффера при всем разнообразии ее устремлений являет собой в конечном итоге яркое *единство*, что различные линии его развития, в конце концов, сходятся и совмещаются.

По своему происхождению Дитрих Бонхёффер, так же как и Альберт Швейцер, был богато одаренным воспитанником так называемого культурпротестантизма, то есть он относился положительно к науке и культуре своего времени. Поэтому было почти само собой разумеющимся, что, посвятив себя богословию, он захотел представлять его на самом высоком научном уровне и с самого начала избрал университетскую карьеру. При этом знаменательным для Бонхёффера является обращение в кандидатской и докторской диссертациях к понятию Церкви, а также то, что он стремился рассматривать «Церковь» не как догматическое, абстрактное понятие, но пытался соотнести друг с другом новозаветную экклезиологию «Тела Христова» и социологический эмпирический опыт. Бонхёффер находился под влиянием «диалектической теологии» Карла Барта с ее требованием конкретного послушания в вере спасительному Слову Божию.

Борьба Исповедующей Церкви подвергла его, как и многих других молодых пасторов и викариев его времени, очень трудному испытанию. То, что в последующее время богословие Бонхёффера было связано с его личными, продиктованными верой и вымоленными жизненными решениями, безусловно, сообщило значимость его дальнейшему богословскому развитию.

Эти жизненные решения вели его как члена Исповедующей Церкви на стезю таких отречений и изменений своего жизненного пути в соответствии с требованием живого Слова Божия, которые не были само собой разумеющимися для представителя «культурпротестантизма».

Так, Бонхёффер, недавно избранный в важные экуменические органы в качестве члена-консультанта, с определенного момента практически перестал принимать участие в их работе, ибо этого, с его точки зрения, требовала от него верность собственному призванию в Исповедующей Церкви, преданность делу

руководства проповеднической семинарией. Этой работой необходимо было заниматься в полную силу, в то время как частое отсутствие по экуменическим делам могло бы ей повредить. Бонхёффер полагал, что деятельность в экуменических органах несоизмерима с тем, что он мог бы сделать в рамках одной только проповеднической семинарии. Он откликнулся на экуменические просьбы только в тех случаях, когда его со всей настойчивостью призывала к этому его Церковь, не отдаваясь при этом от экуменического движения.

Когда ему показалось необходимым направить пастырское служение и душепопечительство в Церкви на новые пути, чему должна была придать новую глубину *vita communis*<sup>1</sup> «братьев», осуществляющаяся как жизнь со Священным Писанием и в размышлении о нем, Бонхёффер прекратил дружбу с близкой ему девушкой, ибо он считал, что обручение и женитьба в это время могут помешать основанию «братского дома» в рамках проповеднической семинарии<sup>2</sup>.

Когда из-за работы в Исповедующей Церкви ему пришлось лишиться высоких университетских степеней, он охотно оставил научную карьеру ради служения Церкви. Ради карьеры Бонхёффер никогда не шел на компромиссы.

Еще в бытность его секретарем молодежного экуменического движения Дитриху Бонхёфферу была близка работа по укреплению международного мира. Он был убежден в том, что христианин не может служить в армии. Как убежденный пацифист, он со всей твердостью решил отказаться от военной службы, особенно в государстве с национал-социалистической диктатурой. Бонхёффера спасло от печальных последствий подобной настроенности только то, что его друзьям удалось устроить для него повторное приглашение в Америку (1939). Когда началась война, Бонхёффер, казалось, должен был избрать жизнь в эмиграции. Однако он решил вернуться в Германию. Бонхёффер был убежден, что не сможет проповедовать немецкому народу Спасителя и Искупителя Иисуса Христа, в котором этот народ особенно нуждался после гитлеровского оболыщения и его пагубных последствий, если сам прежде не разделит судьбу этого народа. Исходя из это-

<sup>1</sup> Общая (общинная) жизнь (лат.). — Пер.

<sup>2</sup> Позже, вскоре после своего ареста, он все же обручился, когда планы по созданию «братского дома» потерпели неудачу из-за вмешательства национал-социалистического правительства.



го соображения, он был готов даже подчиниться призыву на военную службу<sup>1</sup>.

Последним шагом, потребовавшим от Дитриха Бонхёффера нового испытания своей убежденности под влиянием конкретной ситуации, было его вступление в движение Сопротивления, целью которого было свержение правительства и прежде всего устранение Гитлера. Как и всем христианам среди участников движения Сопротивления, Бонхёфферу очень непросто далось это решение, ведь оно предполагало готовность к пролитию крови. Однако он воспринял это как долг, когда ему сказали, чем именно он сможет помочь. Так он пришел к пониманию того, что могут быть такие ситуации, когда лучше уничтожить преступника гигантского масштаба, на руках которого кровь миллионов человек – прежде всего евреев Европы – и таким образом оградить людей от дальнейших злодеяний этого чудовища, чем, пассивно страдая, принимать эти убийства и преступления, тем самым позволяя им происходить в дальнейшем. При этом для Бонхёффера слова Иисуса «Взявший меч, мечом погибнет»<sup>2</sup> оставались в силе. Он полагал, что верующий, вынужденный по любви к ближнему взяться за меч, должен признать действительность этого слова в отношении себя самого и принять свою собственную гибель от меча как Божие наказание за распри, человеческую злобу и агрессивность. Именно так воспринимал он позднее свое заключение в тюрьме гестапо.

Как я уже сказала, богословскую мысль Бонхёффера невозможно отделить от этих, только что описанных жизненных решений. Те испытания, которые выпали на долю христиан Исповедующей Церкви в условиях фашистской диктатуры, заставили его обратить особенное внимание на вопросы христианской этики. В книге «Последование» (имеется в виду последование за Христом) Бонхёффер рассматривает этику Нагорной проповеди как конститутивный принцип христианской жизни. Позже ему стало ясно, что односторонняя обращенность христианина к Нагорной проповеди в законническом смысле может привести его к ложной отделенности от мира и ввергнуть в гетто религиозного самодовольства. На войне и даже в заключении Бонхёффер работал над трудом по этике, согласно которому призвание христиан в соответствии с «поручением Божиим» должно осуществляться в мире,

<sup>1</sup> Этот призыв не состоялся. Однако его ближайший друг был призван на военную службу и проходил ее.

<sup>2</sup> Неточная цитата из Мф 26. 52. – *Примеч. пер.*

причем полезным здесь оказывается эсхатологическое разделение между предпоследним, то есть участием в оформлении и упорядочении мира, и последним, то есть приготовлением к предстоянию перед судом Христовым и вхождением в Царство Божие. Так для христиан открывался путь в мир, без утраты при этом безусловного характера Божиих заповедей. Этот труд по этике, листы которого тайно выносились из тюрьмы, так и остался незавершенным.

Для многих евангелических христиан написанные Бонхёффером из тюрьмы письма стали молитвенником. Его друг Эберхард Бетге издал их под заголовком «Сопротивление и покорность». В этих письмах 37-летний богослов предстает перед нами как человек, который в кажущейся изоляции заключения благодаря контакту с часто агностически настроенными, неверующими союзниками пришел к новому осмыслению назначения христианства в «совершеннолетнем», как он говорил, мире. Находясь в поиске, он задавался тогда вопросом, нельзя ли найти такой язык, которым можно было бы возвестить Христа человеку, который утверждающе и в полноте творческих сил занимается построением современного мира, не напоминая ему по заведенному порядку сразу же о болезнях, страдании, смерти, то есть всех теневых сторонах земной «юдоли». Он задавался вопросом о таком языке, который был бы свободен от традиционного, «религиозного» (в смысле Карла Барта) мира понятий и чувств, переставшего быть понятным и близким для многих современников. Такой язык должен донести до «совершеннолетних» людей спасительную, освобождающую весть об Иисусе Христе без закабаляющей опеки Церкви и проповедника.

При этом особенно важной оказалась его мысль о том, что авторитет Божий не только не требует порабощения человека и лишения его дееспособности, но, напротив, признание этого авторитета сообщает человеку свободу по отношению ко всем самопровозглашенным, чисто человеческим авторитетам; что в условиях диктатуры лжи и вопиющей к небу, бесчеловечной несправедливости Бог оказывает заступничество тому, кто не хочет убивать, не хочет лжесвидетельствовать, не хочет грабить своего ближнего. Строгие заповеди Божии «не убий», «не лжесвидетельствуй» и т. д. для человека, желающего остаться порядочным и добрым в таком окружении, которое принуждают его к совершению именно таких поступков, внезапно оказываются утешением: «тебе незначит убивать», «тебе незначит лжесвидетельствовать» – «Бог не желает этого». Бонхёффер знал о слабости и малодушии человека,



ощущавшего себя брошенным на произвол аппарата власти фашистской диктатуры. Он утешал его тем, что Иисус Христос Сам ведет его вслед за Собой на Свой крест, а тем самым и к Своему Воскресению. После наступления нового, 1943 года, его друзья с особым воодушевлением читали окружное письмо Бонхёффера, которое представляло собой подведение итогов десятилетнего гитлеровского господства. В этом труде под названием «Десять лет спустя» он задавался вопросом о причинах «глупости» столь многих современных ему немцев, которые либо не видели, либо не хотели видеть преступлений нацистского режима, или считали их оправданными для сохранения собственного народа, или же вообще не считали их преступлениями. Бонхёффер полагал, что эту «глупость» можно объяснить не физически-биологически, но только богословски – тем, что ранее называлось «ослеплением». Безответственной несвободе такого ослепления он противопоставлял «господственную свободу детей Божиих», о которой он свидетельствовал в одном тюремном стихотворении, представляющем собой очень личное исповедальное обобщение всех его вопрошаний о христианском образе жизни в современном мире:

#### Вехи на пути к свободе

##### ПОСЛУШАНИЕ

Вступая на путь поиска свободы, научись, прежде всего, Послушанию чувств и души, дабы твои страсти и члены не увлекали тебя скоро по своему произволу. Непорочны да будут твои дух и тело, всецело подчинены тебе и послушны в поисках назначенной им цели. Помимо послушания никто не может познать таинства свободы.

##### ДЕЯНИЕ

Поступать не по увлечению, но осмеливаться и творить праведное, не витать в облаках, но отважно овладевать действительностью. Не в парении помыслов, но только в деянии можно обрести свободу. Воодушевившись верой и Божиим законом, оставь боязливую нерешительность и бросайся в бурю событий, – твой дух, ликуя, обретет свободу.

##### СТРАДАНИЕ

Чудесное превращение. Твои сильные, деятельные руки связаны.

Бессильно и одиноко взираешь ты на окончание твоих трудов. И все же ты облегченно вздыхаешь и спокойно и уверенно кладешь десницу в более сильную руку и успокаиваешься. Только на одно мгновение касаешься ты с радостью свободы и затем вручаешь ее Богу, чтобы Он величественно исполнил ее.

##### СМЕРТЬ

Приди теперь о, величайший праздник на пути к вечной свободе.

О, смерть, низложи тягостные оковы и стены нашего брэнного тела и нашей ослепленной души, дабы мы, наконец, увидели то, что здесь было от нас сокрыто. О, свобода, мы долго ищем тебя в послушании, деянии и в страдании, но лишь в смерти познаем мы тебя саму перед лицом Божиим<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> *Bonhoeffer D. Ethik. München, 1949. S. 3.*