

Иоганн Баптист МЕЦ

Б У Д У Щ Е Е Х Р И С Т И А Н С Т В А

По ту сторону буржуазной религии

Перевод Г.М.Файбусовича

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	I
Какая у нас религия – мессианская или буржуазная . .	3
Христиане и евреи после Освенцима. Еще раз о конце буржуазной религии	23
Хлеб выживания. Вечеря христиан как предвестие антропологической революции	44
На пути ко второй Реформации или: будущее христианства в послебуржуазном мире	61
Политики и христианство по ту сторону буржуазной религии	83
Когда опекаемые изменятся... На пути к базисной церкви	101
Вера реформаторов	117
Попытка самозащиты ,	131

ПРЕДИСЛОВИЕ.

Речи, вошедшие в этот сборник, за исключением одной, были произнесены на католических и евангелических съездах и собраниях церковной общественности в течение последних двух лет. Все они образуют некое единство. Расположенные в хронологическом порядке, они последовательно развивают одну тему: как нам приблизиться к христианству, освобожденному от буржуазного плена, дабы явить свою вдохновляющую и спасительную мощь на пороге новой, постбуржуазной эры. Я говорю о том историческом моменте, когда гражданские свободы, эти призванные достижения нашей буржуазной истории, сохраняются, а не погибнут в пучине всеобщего одичания, лишь при условии, если мы перестанем, наконец, закрывать глаза на несовместимость нашего христианского самосознания с нищетой, горем и угнетением бедных наций нашей планеты. С этой точки зрения настоящий сборник представляется мне чем-то вроде малого политико-теологического трактата о будущем христианства и христианской жизни в мире, отмеченном растущими противоречиями, а значит и все громче звучащими морально-политическими вызовами, уклониться от которых уже невозможно. Для христианского сознания они означают прежде всего следующее: мы, христиане Первого мира, более не можем понимать нашу жизнь во Христе вне провокации и пророчества, которые блещут нам из недр бедных церквей; их зов, их жажда освобождения и справедливости не могут не пробудить в нас ответную, также нуждающуюся в политической организации волю к духовному перевороту, к пересмотру всей нашей жизни.

Любые высказывания о будущем, а тем более политико-теологические, всегда шатки. И если можно все же настаивать на их объективности, то по крайней мере при том условии, что эти прогнозы, будут заведомо открыты для критики и дискуссии. Вот почему я вовсе не рассчитываю на одобрение читателей. Я готов к возражениям и к

откровенному недоверию. Для скептиков будет достаточно уже того, что здесь слишком много уделяется внимания "симптомам" и слишком мало - их анализу, а ведь речь идет не более и не менее как о критике христианства в качестве буржуазной религии, выполняющей определенные социальные функции. Правда, детальный анализ и развернутая аргументация в данном случае были бы неуместны: мои тексты - это все-таки речи, а не статьи. Позволю себе отослать читателя к моей книге "Вера в истории и обществе. Этюды практической фундаментальной теологии" (Майнц, третье издание, 1980 года), где вопрос о буржуазной религии рассмотрен подробнее, а заодно и вся проблематика воздействия европейского буржуазного Просвещения и буржуазной революции на христианство. Там же обсуждены темы, которые здесь лишь намечены, например: исторический процесс "обуржуазивания" христианства; так называемая диалектика истории буржуазной свободы - вопрос, по моему мнению, почти полностью обойденный теологами прогрессивно-либерального толка, которые просто-напросто ставят знак равенства между буржуа и христианином; наконец, различие между буржуазным и христианским принципом индивидуации.

Этот томик я посвящаю Карлу Ранеру. Особо о нем говорится в послесловии, которое я назвал "Попытка самозащиты". Хочу также выразить сердечную признательность моим сотрудникам Вернеру Кро и Кристине Шаумбергер, чья помощь не ограничилась технической стороной дела.

Иоганн Баптист Мец

Мюнстер, лето 1980 г.

КАКАЯ У НАС РЕЛИГИЯ – МЕССИАНСКАЯ ИЛИ БУРЖУАЗНАЯ?

Критиковать столь высокоорганизованную и уважаемую во всем мире религиозную общину, какую являет собой католичество Западной Германии, – достаточно дерзкая затея. Еще рискованней представляется попытка указать на признаки кризиса в том, что христиане нашей страны склонны считать венцом своих устремлений, – в гармонии, и притом весьма совершенной, между религиозной практикой и реальными условиями социальной действительности.

И все-таки я решаюсь поставить на обсуждение в качестве критической гипотезы следующий вопрос: не является ли христианство в Федеративной республике в конечном счете чисто буржуазной религией – религией, обладающей высоким общественным достоинством, но лишенной мессианского будущего?

Буржуазное будущее и будущее мессианское

Всякий раз, когда церковь в Федеративной республике произносит полные мессианского смысла слова о Царстве Божиим и открывающемся в нем будущем, – она обращается главным образом к людям, у которых будущее, собственно говоря, уже есть. Эти люди, так сказать, приносят в церковь свое собственное будущее: хозяева жизни – для того, чтобы церковь освятила и возвысила в их глазах это их будущее, их непоколебимый оптимизм, неудачники – чтобы получить защиту от религии и воспрянуть духом. Религия мессианизма превращается, таким образом, в праздничную церемонию прославления и освящения запланированного буржуазного будущего, а также – поскольку все-таки смерть неизбежна – в продление этого буржуазного будущего и властвующего в нем "я" до границ трансцендентного и вечного. Мессианская религия Библии стала в современном христианстве, в полном смысле слова, буржуазной религией.

Это утверждение не имеет целью дискредитировать бюргера, чьи социальные проблемы мы здесь не рассматриваем. Мы оставляем в стороне и тот факт, что церковь Западной Европы вообще состоит преимущественно из представителей так называемой мелкой или крупной буржуазии, которая и у нас в стране накладывает на церковную жизнь специфический отпечаток. Сказанное выражает озабоченность судьбой самого христианства, которое рискует попросту потерять себя, если оно не осознаёт, чем оно отличается от буржуазной религии, и не претворит эту разницу в жизнь.

В буржуазной религии мессианскому будущему грозит наибольшая опасность. Не потому, что оно, это будущее вырождается в умиротворение, в убаюкивание, в опиум для неимущих, у которых нет никакого земного будущего, но прежде всего потому, что оно становится средством самоутверждения и возвышения тех, кто имеет и владеет, у кого в этом мире и без того достаточно перспектив и будущего.

В том-то и дело, что мессианское будущее христовой веры не утверждает и не возвышает наше буржуазное будущее, нами же запрограммированное, ничего к нему не добавляет, не продлевает, не прославляет и никак не преображает его. Оно его обрывает.

"Первый станет последним, а последний - первым." Смысл обладания, "имения" перечеркивается смыслом любви. "Кто дорожит своей жизнью, потеряет ее, а кто не дорожит - выиграет". Этот обрыв, этот удар сверху вниз, разом пересекающий нашу самодовольную, примирившуюся с собой современность, обозначается хорошо известным библейским словом "метанойя" - переворот (*Umkehr*). И направление этого поворота, путь - тоже предписан христианам. Называется он - следование за Христом. Вот о чем надо поразмыслить, если мы не хотим, чтобы будущее, к которому приуготовляет нас вера, попало в силки буржуазной религии, другими словами - чтобы не подменить мессианское будущее нашим собственным будущим, которым мы давно уже распоряжаемся сами.

Несостоявшийся переворот

Может показаться, что изменение сложившихся отношений не есть дело Евангелия, не является задачей церкви, — ее задачей может быть разве только духовный переворот. Это и так, и не так. Духовный переворот, конечно же, — порог мессианского будущего. Такой переворот есть самая радикальная и бескомпромиссная форма преобразования и ломки уже потому, что перемена отношений сама по себе никогда не изменит всего того, что собственно подлежит изменению. Но именно поэтому духовный переворот — отнюдь не невидимый или, как любят говорить, "чисто внутренний" процесс. Этот процесс, если верить свидетельствам Евангелий, сотрясает человека, он вторгается в жизненные ориентации людей, в круг привычных потребностей, а значит — и в обусловленные ими социальные отношения; он рубит и пресекает эгоистические интересы и ведет к пересмотру всей устоявшейся жизненной практики.

Не стану скрывать своего опасения — опять-таки не ради сенсационных разоблачений, но побуждаемый тревогой и скорбью: этого духовного переворота нет, по крайней мере, он не происходит в той форме, в какой мы его публично исповедуем. Больше того: кризис (а лучше сказать — недуг) церковной жизни выражается не только в том, что переворота нет или он слишком незначителен, но и в том, что его отсутствие дополнительно маскируется видимостью веры — по сути чрезвычайно легковерной. Переживаем ли мы, христиане этой страны, истинный переворот — или просто верим в него и под личиной принимаемого на веру переворота остаемся такими же, какими и были? Следуем — или только верим в следование за Христом, а сами, прикрывшись этим принятым на веру последованием, идем все той же протоптанной дорожкой? Любим — или всего лишь верим в любовь и за ширмой принятой на веру любви остаемся прежними эгоистами и приспособленцами? Сострадаем ли мы? Или

просто говорим о сострадании, принимаем его на веру и, прикрываясь симпатией к ближнему, остаемся холодно-равнодушными ко всему и всем?

Отмахнуться от этих вопросов ссылками на теологию, на то, что духовный переворот есть благодать, нельзя. Ведь теология как раз и учит, что призыв к благодати, призвание обрести благодать имеет в виду не ту благодать, которую мы сами носим в себе, и что не следует принимать за благодать ту снисходительность, с которой мы привыкли относиться к стереотипам нашего буржуазного сознания. То же самое можно сказать и в ответ на возможный упрек, что-де критика такого рода, адресуемая христианству, игнорирует грех, от которого никто, в том числе и христиане, не свободен. Очевидно, что теологические рассуждения о грехе и прощении грехов не могут быть произвольно отделены от мессианского призыва к возрождению сердец. А если при этом дается понять, что духовный переворот – в конечном счете "чисто внутренний" процесс, то это, конечно, уже не догмат веры, а просто идеология нашей буржуазной религии, идеология, с помощью которой мы опять-таки скрываем от самих себя нашу несостоятельность, наш отказ от переворота.

Буржуазная теология потворствует этому укрывательству. Когда она, например, говорит о последних вещах, об эсхатологии, то получается, что мессианское будущее начисто освобождено от всякой апокалиптической напряженности: больше нет никакого риска, никаких противоречий, никаких катастроф. Все находится под знаком умиротворения. Но тем самым буржуазная эсхатология – хочет она того или нет, – выдает нашей современности свидетельство о моральной и политической благонадежности, снимает с нее всякую вину и вместо того, чтобы эту буржуазную современность преодо-

леть, утверждает ее в самой себе, — ведь в конце-то концов все устроится и наступит примирение!

Точно так же и надежда в буржуазной религии постоянно скрывает свою мессианскую уязвимость, слабость, которая состоит в том, что она все еще чего-то ждет. И за то, что эту надежду избавили от бремени рискованных ожиданий, которые того и гляди обманут, она платит немалую цену! Она становится надеждой без упований. Но такая надежда по сути дела есть надежда без радости. Здесь, на мой взгляд, кроется источник столь частой безрадостной радости в буржуазном христианстве.

Да и любовь, мне кажется, все больше и больше теряет в буржуазившейся религии свой мессианский характер. Мессианская любовь пристрастна; Иисус явно отдавал предпочтение одним перед другими — привилегированными оказались именно те, у кого не было никаких привилегий. Универсальный характер этой любви проявляется вовсе не в отсутствии пристрастий — а в том, каким образом она становится пристрастной: без ненависти и вражды к людям — вплоть до безумия креста. Но разве в рамках буржуазной религии не сложилось какое-то лишенное всякое напряженности представление об универсальной любви, которой уже нет надобности объявлять себя любовью к врагам, потому что при ее дряблости, при той бесстрастности, с которой она пытается разрешить и примирить все мучительные противоречия, у нее просто нет настоящих врагов?

Под покровом буржуазной религии в теле церкви зияет расщелина между публично провозглашаемыми, предписанными церковью и принятыми на веру христианско-мессианскими добродетелями (духовный переворот, следование за Христом, любовь, готовность пострадать) и действительными ценностными и жизненными установками буржуазной практики (автономия, обладание, стабильность, успех). Приоритет Евангелия заменяется приоритетом буржуазной жизненной практики. Под видом принимаемых в вере духовного переворота и

следования за Христом происходит самоутверждение буржуазного субъекта с его интересами и его будущим – и, что хуже всего, он сам не испытывает на этот счет никаких сомнений и колебаний.

Думаю, что не ошибусь, если скажу, что уже критику, адресованную "христианскому обществу" Киркегором, можно рассматривать как раннюю форму критики буржуазной религии в христианстве. Согласно Киркегору, "христианский мир" совместил – без особого шума, сам того не замечая, – христианскую экзистенцию с "естественным" существованием буржуа, втихомолку превратив христианскую практику следования за Христом в практику буржуазную. В образе "христианского общества" сызнова воплощен союз господствующей общественной власти, на этот раз власти буржуа, с религией Христа, одержавшей, таким образом, свою вторую мнимую победу, – но какой ценой? Ценой упразднения христианства как такового, христианства следования за Христом, – как не устает подчеркивать Киркегор. В этом я вижу первую пророческую критику христианства как буржуазной религии, критику, которая не утратила актуальности и в наши дни, более того, сделалась – для обеих церквей! – злободневной как никогда прежде.

Неуступчивость вместо радикализма

Епископы чувствуют опасность, которую таит в себе буржуазная религиозная практика для церковной жизни. Они сознают, сколь опасно положение, когда не церковь изменяет сердца граждан, но граждане преобразуют церковь в институт "своей" религии, в предприятие по обслуживанию и удовлетворению своих потребностей.

И, однако, пастырская позиция нашей церкви по отношению к буржуазной религии носит скорее характер безразличия, усталости, покорности судьбе. Перед нами – стратегия скрытого недоверия, питаемого догадкой, что полагаться на буржуа ни в коем случае

нельзя, ибо рано или поздно его установки, его вкусы одержат верх над христианством: стоит уступить ему в малом, — и все пропало. Оттого-то так велика непреклонность епископов поступиться хотя бы единой буквой закона даже в тех случаях, когда действительно назревшие, либо считающиеся таковыми нужды буржуазного общества слишком уж явно сталкиваются с установлениями церкви, скажем, по вопросу о разводе, о допущении разведенных к причастию, в вопросах семейной и половой морали, наконец по поводу celibата, — ограничусь этими примерами. При этом вас отнюдь не заставляют отказаться от христианского идеала единственного брака, одобрить сексуальную распущенность, или отбросить эсхатологически-апокалиптическую добродетель безбрачия, нет, речь идет лишь о том, чтобы попытаться посредством чрезмерной законнической строгости одновременно преодолеть противоречия буржуазной религии в христианстве и предложить обуржуазившемуся обществу христианские альтернативы. Другими словами, попробовать замазать трещину между проповедью мессианских добродетелей Евангелия и буржуазной практикой.

Так вот, прежде всего возникает впечатление, что та чрезмерная строгость и неуступчивость, с какой официальная церковь реагирует на кризис церковной жизни, на этот недуг, симптомом которого является буржуазная религия, нисколько не помогает базису, то есть не приносит никакой конкретной пользы общинам. А между тем, вся тяжесть противоречия ложится именно на них. Тут-то и выясняется, что неуступчивость церкви в борьбе с ползновениями буржуазной религии не спасает дела, если не иметь в виду радикализма духовного переворота, если все мы не отважимся на такой радикализм.

Там, на базисном уровне, на уровне низовых общин, противо-

речие между проповедуемыми мессианскими добродетелями христианства и фактически бытующими буржуазными ощущается особенно болезненно: буржуазные добродетели стабильности, конкурентной борьбы и достижений затемняют и загораживают принимаемые просто на веру мессианские достоинства духовного переворота, самоотверженной и безоговорочной любви к "малейшим из братьев", сострадания к ним, — добродетели, которые не реализуются в отношениях типа "я тебе, ты мне" и за которые буквально ничего не получаешь в награду, ибо это любовь, не рассчитывающая на какое-либо вознаграждение, на плату, — как верность, как чувство благодарности, как привязанность, как скорбь. Они, эти добродетели, оказались на грани исчезновения и если еще мыслятся как реально действующие, то лишь в рамках семьи, да и там все более подпадают под гнет анонимных социальных процессов обмена товарами и услугами.

В семье же, где христианским добродетелям отводится "приватизированная" роль, где они целиком переключены в сферу личной жизни, указанное противоречие становится прямо-таки кричащим: любовь вынуждена здесь сжаться до пределов, в которых ей уже нет дела до всеобъемлющей справедливости. Но когда христианская любовь жива лишь в семье, она и там скоро перестает быть жизнеспособной. В сущности, христианская семья ничуть не меньше, чем целибат, становится способом создать изолированную форму существования, то есть именно то, что стремится сформировать и буржуазное общество.

Чем заменить жизнь в чаянии следования за Христом, неизвестно. Скрыть то, что так противоречит Евангелию, все труднее. Зато тем громче раздаются церковные воззвания во славу семьи и во славу целибата, этих очагов христианских добродетелей. И все упорнее — таково, по крайней мере, мое впечатление — церковь цепляется за букву закона, все настойчивее звучат обещания кары.

Общине как "семье" грозит та же участь, какая, по-видимому, уже постигла семью: община теряет свою молодежь, иначе говоря, больше не умеет интегрировать молодое поколение с его критицизмом, инакомыслием и стремлением добиться политической эмансипации. И это несмотря на то, что есть молодежь, готовая откликнуться на зов следования за Христом, взыскающая подлинно христианской жизни, молодежь, которая жаждет чего-то другого взамен буржуазной религии. Если дотянуться до этой молодежи становится невозможно, если медленно, но верно она уходит от нас на иные ристалища, — то не она этому виной.

Справедливость того, что сказано здесь о буржуазной религии, обоснована прежде всего ролью, которую играют в ней деньги. Ведь, как ни говори, именно деньги остаются нагляднейшим символом буржуазного общества, деньги олицетворяют то, что составляет его основу и суть, — принцип обмена. Рассматривая функцию денег в буржуазной религии, нельзя, разумеется, сводить дело в вопросу о квази-идеологическом статусе церковных налогов. Главное — компенсаторная функция, которую в широком смысле приобрели деньги. Сначала это компенсация в угоду церковным властям, когда, например, изъятие денег практикуется в качестве дисциплинарной меры и деньги служат, так сказать, инструментом соблюдения церковной ортодоксии. Затем — душеспасительная функция для самих христиан: деньги, которые выкладывают так часто безо всякого чувства сострадания, служат заменителем состраданию чужому горю; деньги должны выражать симпатию и солидарность, дабы образовать какой-то противовес тому равнодушию ко всеобщей справедливости, какое навязывает обществу регламентирующий его сверху донизу пресловутый обмен. Так деньги становятся универсальным посредником между загнанными в личную жизнь христианами добродетелями и общественными невзгодами; деньги превращаются в некий эрзац святых даров — мнимое причастие солидарности

и сочувствия. Заменяв собой таинство, они условно выражают то, чего не в силах обеспечить на самом деле: придание целеустремленности нашей любви и нашему состраданию, расширение их до масштаба того мессианизма, который фактически выходит за пределы принадлежности к чему бы то ни было. Таким образом, великие средства помощи людям, которыми располагает церковь, сомнительны не как таковые: но потому, что необходимая эта помощь в сознании наших соотечественников-христиан изымается из всеобъемлющего мессианского контекста (включающего в себя, кстати сказать, и солидарность, и политическое просвещение, и волю к практическим переменам) и низводится до простой денежной выплаты.

Вместо неуступчивости - радикализм

Я исхожу из предположения, что церковь лишилась своей живой силы не из-за того, что она слишком многого требует, но напротив, потому что ее требования слишком малы - слишком слабо увязаны с приоритетом Евангелия. Будь церковь по-евангельски "радикальней", ей не приходилось бы быть такой законнически-непримиримой. Чрезмерная строгость и неуступчивость происходят скорее от страха, радикализм же - дитя свободы, той свободы, к которой зовет Христос. Там, где церковная проповедь и учительство совершаются под знаком требований Евангелия, где всеобнимающая стратегия любви атакует идеал коммерческого обмена с его неявным посягательством даже на те стороны общественной жизни, которые коренятся в душе, там, где пастырская проповедь противостоит овеществлению межчеловеческих связей, их вырождению в систему обмена благами, их существованию "постольку поскольку", - там она радикальна. Но при этом ей вовсе не надо быть неуступчивой в законническом смысле: например, церковь могла бы допус-

тить к причастию тех, кому не повезло в супружестве, кто нуждается в прощении; да, она могла бы это сделать, не опасаясь, что откроет тем самым какой-то шлюз. И тогда ей не нужен был бы навязанный как долг целибат, чтобы драпировать им свое выдохшееся христианство. А что касается опасений, как бы не увяла апокалиптическая добродетель безбрачия, то будьте спокойны: радикальность следования за Христом будет вновь и вновь порождать ее.

Впрочем, и авторитет самой церкви утратит тогда свой ненавистный всем ведомственно-официальный облик. Зато тем легче он сумеет обрести черты религиозного водительства, авторитета, чья компетенция носит характер не столько административный, юридический, сколько утвержденных в вере.

Политика, мораль, религия – во всемирном масштабе

Как произойдет перемена ценностей? Как добиться, чтобы пересмотр коснулся душевных основ жизни человека, принадлежащего буржуазному обществу? Лично я вижу только один путь – путь общецерковной и охватывающей все общество в целом, всемирно-политической переориентации. Не надо думать, что это окольный путь, попытка ускользнуть в ни к чему не обязывающие абстракции, Нет, абстрактным сегодня будет скорее такой образ мыслей, который "отвлекается" от поработивших весь мир сложностей и хитросплетений; опутавших наше личное и общественное существование.

Наш мир, на первый взгляд такой прогрессивный, раздирается глубокими, мучительными противоречиями, которые того и гляди увлекут его в апокалиптическую пропасть – пропасть между нищетой и богатством, угнетателями и угнетенными. Проекты перебросить мост через эту бездну с помощью чисто политических или экономических мер оказываются несостоятельными; самое большее,

чего удастся достичь этими мерами, — это замаскировать борьбу интересов, по всей видимости непримиримых. Все это вызывает у одних апатию и безнадежность, у других — взрывы дикого фанатизма, причем это расползающееся, как эпидемия, безразличие куда чаще сменяется ненавистью и фанатизмом, чем солидарностью и любовью. Все больше людей закрепляется на позициях обороны и в конечном счете следует стратегии самоутверждения и внутренней безопасности. А тем временем трубные звуки нависшего социально-апокалипсиса раздаются со всех сторон: атомная угроза, мания вооружаться, гибель окружающей среды, терроризм, принявшая глобальный характер борьба с эксплуатацией и, в частности, конфликт между Севером и Югом с риском социальной войны во всемирном масштабе. При всем том сознание близящейся катастрофы остается чисто глобальным, не затрагивая сердец. Оно приводит к депрессиям, но не к подлинному чувству горя; оно выражает усталость, а не желание сопротивляться. Кажется, что люди все больше и больше превращаются в скучающих зрителей собственной гибели. Почти не слышно, чтобы кто-нибудь что-нибудь предпринимал — наверное, оттого что привычный образ действий и пророчества, которым верили, терпят провал.

Я отнюдь не намерен окутывать эту "погибель" туманом мистики, не хочу, безответственно залугивая публику призраком якобы неизбежного тотального крушения, с порога отвергать какое бы то ни было стремление разобраться в частностях и проявлять хотя бы ограниченную инициативу. Наоборот. Речь идет именно о том, чтобы обдумать меру и качество ставших необходимыми шагов. Не следует ли нам сознательно исходить из того, что обстоятельства, питающие ненависть и отчаяние, а значит и апатию, могут быть преодолены некатастрофическим путем лишь при условии, что бедняки и эксплуатируемые сумеют вырваться из пут своего ущербного,

изначально неустроенного существования без взрыва ненависти, если в богатых государствах нашей планеты (а не только среди сытых и беззаботных рвачей внутри самих угнетаемых народов) удастся осуществить пересмотр ценностных приоритетов, то если здесь совершится духовный переворот? Станут ли моральные преобразования всемирно-политическим фактором - или наоборот, экономика и политика новым решительным образом вмешаются в мораль?

Для христианина ясно, что подобный моральный перелом не может произойти сам собой, не опираясь на религию. Христиане понимают, что там, где не только так называемый просвещенный слой равнодушен к религии, но и самый народ больше не внимает вести о существовании Бога, там погасает и человеческая "душа" и в конечном итоге наступает апофеоз банальности, да и презрения к себе подобным: индивид превращается в машину, в новый вид животного либо в объект неустанного преследования со стороны тоталитарной власти. Вот в чем состоит историческое испытание, которое должно в создавшейся ситуации выдержать христианство, мобилизовав свои моральные резервы, свою способность к трансформации. Мне думается, что нет сегодня более настоятельного требования, нежели призыв к извлечению из недр христианского мессианизма моральной и политической фантазии, которая могла бы стать не просто копией уже апробированных политических или экономических стратегий.

Примиряющая деятельность церкви

Существует драматический пример - и притом всемирного масштаба, - драматическая конкретизация сложившегося положения, которая буквально взывает к преображению сердец: это отношение богатых церквей к бедным, прежде всего отношение западно-евро-

пейских церквей к церквам латино-американского субконтинента.

Когда я ставлю здесь вопрос о духовном перевороте и его всемирно-церковных перспективах, я имею в виду не какую-то воображаемую площадку для упражнений в радикализме, не отвлеченное любование его эстетикой; все это — отнюдь не досужие мечтания о далеком будущем. Какое там будущее! Разговор идет о вполне конкретном и насущном деле, о том, применимо ли понятие современности к нашим братьям по евхаристии в церкви, о том, есть ли она у них, эта современность! Но такая всемирно-церковная озабоченность могла бы произвести и другой эффект: я убежден, что и в нашей, европейской церкви примирение между традиционно-ортодоксальным лагерем, с одной стороны, и либеральным — с другой, возможно лишь при одном условии: если удастся организовать работу церкви в целом по примирению бедных и богатых церквей и тем самым внести элемент успокоения в трагически разорванный мир, — другими словами, если на первое место будет поставлена программа сопряжения святости с воинствующей любовью.

Оттуда, от этих бедных церквей, уже воссиял нам новый образ и образец христианской жизни — в лице тех бесчисленных латиноамериканских христиан, кто претворил мессианские добродетели наследования в собственную свою жизнь, явив вдохновляющий пример святости для нас, их современников, святости не как глубоко личного идеала, к которому стремятся ради самих себя и который поэтому легко может в известных обстоятельствах вылиться в конформизм, но той святости, что утверждает себя в соединении мистицизма и воинствующей любви, принимающей на свои плечи чужое страдание. Матриолог наших дней — тому свидетельство! В нем значатся имена мирян, священников и епископов, которые решились на все и все отдали в борьбе за церковь с народом. С ними, этими ратоборцами мессианской веры, с нашими союзниками,

духовный переворот делается реальным, они взламывают закодированный круг буржуазной религии. В такой перспективе становится ясно, как мало привычные ценности и приоритеты в жизни обеих западногерманских церквей являются истинно церковными приоритетами, иначе говоря, становится ясно, что существуют совсем другие пастырские приоритеты, нежели те, что нынче стоят у нас на первом плане.

Таким образом, в латиноамериканских церквях совершается поворотный процесс величайшего значения, процесс, который имеет, по моему мнению, провиденциальный смысл для церкви вообще и в той или иной мере затрагивает всех нас. За последние десять лет (после Меделлина) там произошел прорыв, который можно было бы обозначить как превращение "церкви, пекущейся о народе" в церковь народа, — настоящий переворот, когда страдающий и угнетенный народ становится, наконец, субъектом своей истории, причем не в противоборстве с церковью или помимо церкви, а через церковь, благодаря церкви, силою ее мессианской надежды. И может статься, церковным народом будет там не только угнетенный, но и освободившийся народ! Воистину и в угнетении зреет христианская надежда. Ибо мессианская надежда христиан есть гораздо более надежда рабов, надежда униженных, нежели надежда победителей. Однако это вовсе не дает права "передовым", благополучным христианам навязывать сочиненное ими сугубо индивидуалистическое представление о христианской надежде церквям бедных регионов.

Видимо, влиятельные кардиналы, епископы, да и некоторые профсоюзные круги хотят, чтобы отныне образцом для церкви Меделлина стала западноевропейская буржуазная религия эгоистического замыкания личности в себе, — она и больше никакая! Такая претензия внушает мне прямо-таки страх: возникает вопрос, не есть ли

это чудовищный процент, который латиноамериканцы обязаны выплачивать доброхотам за их деньги.

Участие, которое мы принимаем в судьбе этих церквей, обязывает нас по-иному взглянуть на самих себя. Только пересмотр собственной ситуации позволит немецким христианам помогать другим и быть заодно с другими. Отважной борьбе нищего и угнетенного народа там – должны отвечать борьба и сопротивление самим себе здесь, сопротивление лакированному идеалу приобретательства, благосостояния, которое почему-то все время должно расти, борьба с таким положением, когда вся жизнь опутана системой "ты мне, я тебе", когда над всем царит конкуренция, когда любая форма товарищества, любой вид солидарности допустимы лишь в качестве союза по расчету двух равносильных партнеров, а любой гуманизм – лишь как "целесообразный" гуманизм. Преобразование, достигающее глубин духа, может произойти не в результате какого-то **абстрактного прогресса человечества, нет, его осуществит** церковь как евхаристическая община, и это будет истинным знаменем мессианской надежды.

Недавно один бразильский епископ, – не дон Эльдер Камара, а другой! – написал мне: "Ни один немец не может утверждать, что он не эксплуататор." Крепко сказано, даром что епископ. Мы, христиане нашей страны, должны жить под этим подозрением, под подозрением, что мы – угнетатели, а точнее сказать, угнетенные угнетатели. И подозрение это отнюдь не отменяется нашей готовностью раскошелиться: притязание на любовь, требование, чтобы тебя любили, не оплатишь "святыми дарами" чековой книжки, – это невозможно уже потому, что способ, которым заработаны наши деньги, усугубляет ту самую бедность, которой мы вознамерились помочь этими же деньгами. Очевидна необходимость глубокого, далеко идущего преобразования, необходимо новое и, конечно же,

нелегким путем достижимое отношение к социальному самоопределению, к собственности, к благосостоянию вообще.

Пути пересмотра

С чего же должен начаться переворот в наших сердцах? Как подступиться к смене приоритетов в вышеназванном смысле, где искать выходы? Разумеется, это может быть лишь длительным преобразованием. Я горячо верю, что и в нашей церкви хватит запасов энтузиазма, способности преобразиться. Но при этом я не имею права обойти молчанием вопрос о том, правильно ли мобилизованы и "консолидированы" эти силы. Могут ли, скажем, церковные союзы, почти все организованные в той или иной мере по образцу объединений прошлого века, высвободить для указанной задачи всю ту духовную и социальную энергию, которая, несомненно, аккумулирована в них? Вопрос можно поставить наоборот — и еще резче: почему церковь считает желательным существование только таких союзов, устроенных только по такому образцу и ни по какому другому, и почему, например, к возникшим в шестидесятых годах на новой основе союзам молодежи епископы отнеслись столь недоброжелательно? Или — возвращаясь к сказанному выше: неужели ведущие церковные организации помощи, те, которые практически и почти исключительно осуществляют у нас солидарность с бедными церквами, неужели они только и могут, что собирать деньги? Не следует ли им, именно в сознании того, что деньги — то накоплены отнюдь не безвинным способом, энергично способствовать формированию нового образа мыслей не только в странах, принимающих подаяние, но прежде всего в странах, которые дают? Вот почему, думается мне, эти важные органы вспомоществования как проводники всеохватывающего процесса солидаризации по сути дела стоят только на пороге предстоящих им дел.

Есть признаки того, что христиане Федеративной республики готовы учиться, готовы переменить ориентацию. За последние годы обозначилось явное, хотя и не до конца еще оформившееся противодействие разрушительным последствиям капиталистического образа жизни. Заявила о себе экологическая ответственность. Возникла искренняя, хотя пока еще сравнительно мало действенная заинтересованность судьбой обездоленных церквей, как и нуждами Третьего мира в целом. На Вюрцбургском синоде возобновлена или по крайней мере, подтверждена новая программа борьбы за молодежь, а не только за интересы одних рабочих. Если основная тенденция нашей здешней пастырской деятельности отойдет от пропитанной пораженческим духом стратегии "прорыва плотины" и повернется навстречу требованиям радикального преобразования, тогда ростки нового — почти неизвестного в массе церковного народа! — в жизни общин, начатки работы с молодежью, духовного попечения над рабочим людом не будут обречены на увядание, едва начав серьезно развиваться.

Говоря о приметах нового мессианского образа жизни, я разумею не просто тот уже начавшийся у нас процесс "общего поворота в сторону религии", "возвращения общества к религии", который часто именно так и величают и который, между прочим, уже поспешили использовать для своих целей не одни только церковные круги, но и политические партии страны. Процесс этот, на мой взгляд, в высшей степени неоднозначен. Ведь "возврат к религии" не обязательно означает, что общество хочет, так сказать, выпрыгнуть из самого себя, возвыситься над собой; он может означать, что к религии апеллируют как раз для того, чтобы сохранить возможность остаться самими собой, чтобы с ее помощью забаррикадироваться и обезопасить себя, ибо общество инстинктивно находит в религии союзницу перед лицом угрозы его *status quo*.

Всякий раз, когда христианство у нас уступает этому давлению общества, оно, что называется, становится ближе ко двору, — но какой ценой? Ценой еще большего превращения в буржуазную религию, которая позволяет нашему обществу со спокойной совестью жить, не обращая внимания на мировые требования, о которых шла речь выше, как оно жило до сих пор. Вот почему истинное обращение к религии должно иметь другой смысл: обращение к духовному перевороту, к мессианскому делу любви.

Наследование — или классовая измена?

Быть может, то, чего требует ныне от нас любовь, — покажется изменой. Изменой благополучию, семье, привычному жизненному укладу. Но может случиться и так, что именно здесь произойдет размежевание умов в церквях богатых и могущественных стран нашей планеты.

Конечно, христианство — не для одних только бесстрашных! Но не мы определяем настояния любви; не нами ставятся условия для ее испытания. И потому, например, в пору засилья национализма христианская любовь оказывается под подозрением в том, что она предает нацию. В обстановке расизма на нее падает подозрение в расовой измене. А в эпоху вопиющих социальных противоречий в мире ее обвинят в классовой измене — в измене интересам имущих, будто бы достойным уважения.

Разве не клеймили именем изменника самого Иисуса? Разве не привела Его к этому Его любовь? Не был ли Он распят за измену законным и, казалось, достойным почитания святням? Так не следует ли христианам, если они хотят остаться верными Христу, хотя бы и быть Его учениками, заранее пригнуться к тому, что и они будут обвинены в измене, измене буржуазной религии? Разумеется, любовь Иисуса, за которую у Него в конце концов отняли все,

лишив эту любовь всякой внешней привлекательности и всякого авторитета, была нечто иное, нежели просто выражение солидарности с несчастными и поработченными и сострадания к ним: любовь его была проявлением того послушания Богу, с Которым Он страдал о Боге и Его бессилия в нашем мире. Но разве не призвана христианская любовь в подражание Ему приобщаться вновь и вновь к этому послушанию?

Если практика христианской любви в самом деле подчинена этому послушанию, которое воспрещает смешивать тайну воли Божьей с инстинктом самосохранения в удобопривычных формах жизни, — если это так, тогда становится зримым нечто от мессианской силы любви, той силы, что подвигает сердца к духовному перевороту, силы, способной не умножать страдания, но принимать их на себя, силы любви, влекущей к безоглядной солидарности, пристрастной, заинтересованной, но свободной от разрушительной и отрицающей личность ненависти, той силы, которая сочетает в себе путь к святости с воинствующей любовью — вплоть до безумия креста. Что же удивительного, если такой переворот в сердцах правоверные стратеги классовой борьбы объявят бесполезным и недейственным, а те, кому буржуазный обмен благами застит глаза и кто лишь на словах осуждает бесчеловечность капитализма, назовут изменой.

Кое-кому мои слова покажутся невозможным преувеличением. Но как соблюсти осторожность и сдержанность, как "взвешивать" слова, когда дело идет о мессианском претворении в жизнь следования за Христом? И уместна ли дипломатия, если речь идет о том, чтобы найти выход из кризиса, который у всех перед глазами?..

ХРИСТИАНЕ И ЕВРЕИ ПОСЛЕ ОСВЕНЦИМА

~~Ещё раз о конце буржуазной религии~~

Этическое понимание традиции

Я не специалист в вопросах иудео-христианского экуменизма. Если, однако, я решаюсь высказаться на тему о взаимоотношениях христиан и евреев после Освенцима, то не в последнюю очередь потому, что я плохо понимаю, что собственно означает быть "специалистом" перед лицом освенцимской катастрофы. Вот мы и произнесли это слово, это имя, которое невозможно не назвать, если мы хотим сформулировать или хоть как-то определить отношения евреев и христиан в нашей стране, до в конце концов и во всём мире. Имя, которого не обойдётся молчанием, которое нельзя забывать ни на минуту, именно оттого, что оно уже грозит стать историческим, словно и ему предстоит, ^{наряду с} ~~наряду с~~ прочими, занять положенную графу ~~ивнишних~~ в столбцах канонизированной, равнодушно взирающей на всё истории и, значит, обречь себя на благополучное забвение или - что в конечном счёте одно и то же - торжественно-календарное упоминание по каким-то там дням, - имя - О с в е н ц и м, прозвучавшее здесь прежде всего как символ миллионнократной казни, совершённой над еврейским народом.

Освенцим касается нас всех. Ведь непостижимое в нём - не только палачи и их пособники, не только апофеоз зла, торжествующего в людях, и не только молчание Бога. Непостижимым и куда более ужасным было молчание людей, молчание всех тех, кто смотрел или отворачивался и тем предал этот народ в смертной муке и несказанном одиночестве. Говорю это не из презрения, но со скорбью. И не для того, чтобы восстановить в правах сомнительное понятие коллективной вины. Я выступаю, если можно так выразиться, за этическое толкование традиции. Можно лишь тогда доверять ис-

тории, лишь тогда заимствовать у неё мерки для собственного поведения, когда не пытаешься отрицать её поражений и искать оправдание её катастрофам. Обладать историческим сознанием и стараться жить исходя из этого сознания как раз и означает не отворачиваться от катастроф; но это значит также никогда не отвергать и не уничтожать по крайней мере один авторитет — авторитет мучеников. В нашей христианской и германской истории, больше чем в какой-либо другой, это относится к Освенциму. О судьбе евреев нужно помнить, памятуя её этический смысл, — именно потому, что она уже грозит стать чисто историческим воспоминанием.

Освенцим — провал и перевал

Вопрос о том, станут ли отношения христиан и евреев исходным пунктом для поворота, для реформации, решается, по крайней мере в нашей стране, в конечном итоге вновь и вновь от того, как мы, христиане, относимся к Освенциму, как мы, христиане, оцениваем его применительно к нам самим. От того, следовательно, согласимся ли мы признать, что это действительно провал, обрыв истории, — чем он и был на самом деле, — или сочтём его в рамках истории всего лишь чудовищным недоразумением, своего рода несчастным случаем на производстве, в общем-то не нарушающим её хода.

Я хотел бы пояснить на примере одного разговора, что я лично считаю важным для нас, христиан, когда говорю об Освенциме как о конце и рубеже — провале и перевале. В конце 1967 г. в Мюнстере происходил публичный диспут, участниками которого были чешский философ Милан Маховец, Карл Ранер и я. В конце нашей беседы Маховец вспомнил слова Адорно: "После Освенцима истории больше не существует." Слова, которые все сейчас считают гипер-болой, давно уже опровергнутой, а ведь это, я думаю, не совсем так, во всяком случае если иметь в виду самих евреев: разве

Поль Селан, Тадеуш Боровский, Целли Закс и прочие, те, кто как никто другой были рождены для того, чтобы выразить себя в слове, разве они не умерли в конечном счёте из-за невыразимости, невыговариваемости того, что происходило в Освенциме, и с чём нельзя было не сказать? Итак, Маховец процитировал фразу Адорно и спросил меня, возможно ли нам, христианам, после Освенцима возносить молитвы? Я ответил ему то же, что сказал бы и сегодня: да, мы можем молиться после Освенцима, потому что люди молились и там.

Если брать это высказывание изолированно, оно, пожалуй, прозвучит таким же преувеличением, как и слова Адорно. Я, однако, не считаю его преувеличением. Мы, христиане, никогда уже не вернёмся к тому, что было до Освенцима; но, переступив через Освенцим, живя после Освенцима, мы замечаем, что идём уже не одни, а вместе с жертвами Освенцима. В этом и коренится, по-моему, иудейско-христианская экумена. Поворотный пункт в отношениях между евреями и христианами соответствует непреложности конца, наступившего в Освенциме. Лишь ~~идя~~ ^{идя} устояв перед ним, удержавшись на ногах, мы ~~поймём~~ ^{поймём} что есть или чем может стать "новое" отношение между евреями и христианами.

Устоять перед Освенцимом вовсе не значит понять его. Кто хотел бы здесь что-то понять, тот не понял бы ничего. Неподвижный, неподвижно вззирающий на нас словно из тьмы доисторических времён, Освенцим ускользает от всякой попытки разобраться в нём, худо-бедно свести концы с концами — и баста: вычеркнуть его из памяти. "Объективны" здесь только пострадавшие и скорбящие. Да ещё кающиеся. Перед лицом Освенцима нет и не может быть посторонних, воздержавшихся от голосования, нет безучастных. Любая попытка устранившись ~~всплыв~~ ^{всплыв} была бы тайным сговором с неосознанным страхом, ещё одной капитуляцией перед ним.

Но как же нам, христианам, разделаться со всем этим? Прежде всего не будем стараться истолковывать мученичество еврейского народа в каком-то спасительно-историческом и промыслительном смысле. Нам-то уж во всяком случае не подобает мистифицировать эти муки. В них мы прежде всего сталкиваемся с загадкой нашей собственной бесчувственности, тайной нашей собственной апатии, а вовсе не с Божьим перстом.

Я рассматриваю всякую христианскую теодицею - то есть всякую попытку так называемого "оправдания Бога", - равно как и всякие разговоры о "смысле" перед лицом Освенцима, разговоры, имеющие целью вынести эту катастрофу за скобки либо подняться над ней, - как богохульство. Апеллировать к смыслу, тем более божественному, нам позволительно здесь лишь ~~внешне~~ поскольку он не был растоптан даже в самом Освенциме. Но что это значит? Это значит, что нам, христианам, ради нас самих отныне и впредь указано на жертвы Освенцима, и притом в значении спасительно-исторического союза, - если слово "история" ещё сохранило какой-то смысл в специфически христианских словосочетаниях "история спасения", "история во имя спасения", а не просто используется в качестве удобного повода для прекраснодушной метафизики спасения, которую ни одна катастрофа ничему не научила, которую не колеблят никакие катастрофы, ибо для неё, собственно говоря, никаких катастроф смысла вовсе не существует.

И вот этот спасительно-исторический союз положит конец всякому преследованию евреев со стороны христиан. И если бы вновь начались преследования, то гонимыми оказались бы евреи вместе с христианами, как это было некогда, в первые времена. Ведь гонения на первых христиан были, как известно, одновременно и гонениями на иудеев; и тех, и других, за то, что они отказывались

признать римского кесаря богом и тем самым подрывали основы политической религии Рима, преследовали как атеистов и врагов рода человеческого, и тех и других обрекали на смерть.

Еврейско-христианский диалог в памятовании Освенцима

Когда смотришь с этой точки на сложившиеся связи, то вопрос, не пора ли христианам в их взаимоотношениях с евреями перейти, наконец, от миссионерства к диалогу, — собственно говоря, не может быть поставлен. Даже "диалог" кажется в качестве символа ^{слишком} этой связи ~~внешне~~ недостаточным и неуместным. И всё-таки: что такое диалог между евреями и христианами в виду Освенцима, в памятование Освенцима? Мне кажется излишним задать этот вопрос, хотя будем осторожны: уже сейчас христианско-еврейский диалог испытывает на себе воздействие конъюнктуры, уже появились многочисленные организации и институты, заинтересованные в нём.

I. Еврейско-христианский диалог в памятовании Освенцима значит для нас, христиан, прежде всего вот что: не нам принадлежит первое слово, не мы начинаем этот диалог. Жертвам вступить в диалог не предлагают. Разговор может начаться только тогда, когда сами жертвы начнут говорить. И тогда наш долг, первейший христианский долг, будет — послушать, наконец-то хоть раз послушать, что сами евреи говорят от себя и о себе. Разве я не прав, если скажу: впечатление такое, что мы, христиане, в этом диалоге больше говорим сами и всё о самих себе, о наших представлениях насчёт еврейского народа и его веры. ~~Что мы опять спешим проводить сравнения, без всякого учёта ситуации, забыв, к кому мы обращаемся, забыв всё случившееся, спешим сравнивать оба вероучения, и хотя более доброжелательным, более мирным тоном, но с той же безответственностью, что и раньше, ибо мы опять-таки~~

не хотим слушать, и в конце концов разговор, которого никогда по-настоящему не выходило, рикует и на этот раз не состояться. Потому что мы снова не видим дальше своего носа и предпочитаем говорить о "еврействе", вместо того чтобы говорить с евреями. Слушали ли мы кого-нибудь, услышали что-нибудь за эти несколько десятилетий? Что мы узнали нового о евреях и об их религии? Научились ли мы ~~идеально~~ внимательней вслушиваться в пророчество их полной страданий истории? Не возрождается ли прежняя эксплуатация в более тонких формах, на сей раз под знаком симпатии к евреям? То самое обирательство, когда мы, например, выхватываем из текстов, принадлежащих иудейской традиции, отрывки, чтобы использовать их как иллюстративный материал для нашей христианской проповеди, когда мы со вкусом цитируем хасидские притчи - без единого помышления о той мученической ситуации, в которой они возникли и которая очевидным образом составляет неотъемлемую часть заключённой в них истины?

2. Для диалога евреев и христиан нет заведомых образцов, которые можно было бы позаимствовать из привычного репертуара внутрихристианской экумены. Всё надлежит измерять Освенцимом. В том числе и нашу христианскую манеру носиться с вопросом об истине. Что приходится слышать: экумена ни в коем разе не может обходить вопроса об истине, поэтому она обязана постоянно ориентироваться на него. Конечно. Но следовать истине значит в данном случае прежде всего не отворачиваться от истины Освенцима и безо всякого стеснения разоблачать сладкозвучные мифы и примирительно-утешительные конструкции, давненько бытующие в христианской среде. Вот это и будет экуменическое служение истине! Вообще же христианам стоит порекомендовать именно в разговоре с евреями с особой осторожностью обращаться с понятием истины. Слишком часто то, что христиане победоносно и безжалостно выдавали за истину, пре-

вращалось в карающий меч, в орудие пытки, в инструмент преследования евреев. Не забывать об этом ни на минуту - будет тоже служением истине в христианско-еврейском диалоге.

И ещё одно - чтобы мы, христиане, были поосторожнее с громкими словами о себе в этом диалоге. Кто осмелится перед лицом Освенцима объявлять наше христианство "подлинной", "в собственном смысле слова" религией страдающих, "в собственном смысле слова" религией гонимых, "в собственном смысле слова" религией рассеянных по свету? Сдержанность и скромность, о которых я сейчас говорю, теологический принцип экономии, держаться которого я предлагаю, - не имеют ничего общего с пораженчеством в вопросе о религиозной истине. Это лишь выражение определённого недоверия к так называемой чисто воспитательной, а на деле игнорирующей реальную ситуацию и память о прошлом экумене. После Освенцима не может быть никакого не считающегося с субъектом и с ситуацией теологического академизма, никакой богословской высоколести. Такое "глубокомыслие" было бы не чем иным как легкомыслием. С Освенцимом окончательно похоронена эпоха теологических построений, для которых не имеют значения субъект и ситуация. Вот почему мне не внушают доверия и все эти столь благонамеренные и столь мелодично звучащие академические сопоставления разных вероучений и систем, все эти старания вычленивать "теологическое общее". Какой от них толк? Да и не существовали ли всегда эти черты сходства? Почему же они не смогли уберечь евреев от ненависти христиан? Корень проблемы, быть может, лежит куда глубже. Может ли наша теология после Освенцима оставаться той же, какой она была до него?

3. Наконец, разговор христиан и евреев выпадает из экуменических шаблонов ещё в одном отношении. Всякий еврейский партнёр в этих искомых новых взаимоотношениях будет не только иудеем в

в конфессиональном смысле, но и просто евреем, которому грозит Освенцим. Жан Амери незадолго до своей смерти сказал об этом так:

"В круге ада - в Освенциме - разница проявилась по-настоящему и словно огненными буквами была написана на лбу у каждого, - вроде тех вытатуированных номеров, которыми нас метили. Все "арийские" узники, хоть и оказались в одной пропасти с нами, более того - евреями, стояли выше, были отделены от нас расстоянием в несколько световых лет... Жид был жертвенным животным. Ему предстояло испить чашу до последней, горчайшей капли. Я выпил её. Вот тогда до меня и дошло, что значит быть евреем."

Христианская теология после Освенцима

Разумеется, достижение экумены христиан и евреев зависит ^{от} не одной готовности христиан слушать, предоставив слово евреям как евреям, то есть как еврейскому народу в его собственной истории. Экумена заключает в себе и глубокую теологическую проблему, а именно, вопрос о том, готово ли и способно ли христианство - и если да, то в какой мере - признать мессианскую традицию иудаизма в её неотчуждаемой самобытности, признать её продолжающееся мессианское достоинство - и при этом не предавать и не унижать представляемую христианством христологическую тайну. Вопрос этот опять же нельзя рассматривать абстрактно, но лишь памятуя об Освенциме. Освенцим должен стать отправной точкой для радикального самовопрошания христианства, вопрошания теологии о самой себе, он должен стать поводом к самокритике, без которой новое экуменическое признание ценностей иудейской религии и еврейской истории окажется для христиан попросту невозможным. Позвольте мне кратко изложить некоторые элементы этого самовопрошания, которые представляются мне наиболее существен-

ными; вместе с тем они являются и указанием на вновь и вновь возникающие и потому как бы прирождённые опасности внутри самого христианства и его вероучения.

I. Не кажется ли вам, что христианство слишком уж настойчиво на протяжении многих веков выдавало себя, в качестве абстрактной противоположности иудаизму, за чисто аффирмативную, "утвердительную" религию, — так сказать, теологическое учение победителей, религию, у которой на всё готов ответ и которой явно недостаёт страстных вопросов? Не слишком ли часто вопрошание Иова оказывалось в учении о Христе оттеснённым на задний план, так что образ Сына, который страдает о Боге и бессилии Бога в мире, наделялся слишком уж триумфальными, победными чертами? И нет ли в этом опасности, ссылаясь на христологию, сузить, недооценить историю страданий мира сего? Поясню это краткой выдержкой из синодального документа "Наша надежда":

"Быть может, в истории нашей церкви и всего христианства мы... чересчур высоко подняли над историей^{ей} страданий человечества Его творящее надежду страдание. Не произошёл ли разрыв в результате того, что христианская мысль о страдании сосредоточена исключительно на Его кресте и нас самих, Ему наследующих, не оторвались ли мы тем самым от чужого, незащищённого страдания? Не были ли мы, христиане, зачастую ужасающим образом бесчувственны и равнодушны к этому страданию?"

И в самом деле, получается, словно "их" страдание — это не наше страдание, словно оно относится к "чисто профанной" сфере, а мы по отношению к нему — словно какие-то победители. Как если бы это страдание не имело искупительной силы, как если бы сами мы не владели на себе бремя этого страдания! А как же иначе понимать ту историю мук, которую христиане веками навязывали еврейскому народу или по крайней мере не смогли его от неё

уберечь? Разве в нашем отношении к ней не проявились равнодушие и бесчувственность — типичные черты победителей?

2. Не скрывалась ли в христианстве, по контрасту с иудаизмом ~~какая~~ некая мессианская слабость? Не проявляется в нём снова и снова упоение своей спасительно-исторической миссией, ложное и опасное упоение, которое с особой чуткостью умеют распознавать именно евреи? Но кто сказал, что оно, это упоение, — неизбежное следствие веры христиан в окончательное спасение, обещанное Христом? Разве христиане избавлены от необходимости ждать, ждать со страхом — не только за самих себя, но и за весь мир и историю в целом? Не следует ли и христианам устремить взор навстречу брезжущему мессианскому дню Господа? Но какой логический смысл имеет, собственно говоря, для христианской теологии это раннехристианское учение об ожидании мессианского дня Господа? Какова его роль — не только в качестве содержательного элемента христианской теологии /о котором чаще всего упоминают с неловкостью и даже с каким-то стыдом/, но и в качестве её познавательного принципа? Если бы христиане в самом деле находили в этом учении смысл /или если бы он открылся им в Освенциме/, оно прежде всего открыло бы им глаза на то, что мессианское упование не имеет ничего общего со столь распространённым среди христиан прекрасо-душием, из-за которого они становятся до такой степени нечувствительны к апокалиптическим угрозам и опасностям, какими кишит наша история, что с истинным безразличием победителей взирают на чужую боль. Благодаря ему, этому учению, христианская теология, быть может, яснее осознала бы, насколько заблокирована, задавлена в христианстве апокалиптически-мессианская мудрость иудаизма. Если опасность иудейского мессианизма с нашей точки зрения состоит в том, что он упорно отказывается от всякого примирения

с настоящим, то опасность мессианизма в его христианской версии заключается, по моему убеждению, в том, что здесь опирающееся на Христа примирение слишком уж вырастает в настоящее, в нашу современность, и слишком охотно выдаёт современному христианству, каким бы оно ни было в действительности, аттестат моральной и политической благонадёжности.

Повсюду, где христианство, окружённое победным ореолом, прячет собственную мессианскую слабость, одновременно и в возрастающей степени притупляется отзывчивость к тем, кто подвергается опасности и гибнет. Теология лишается органа, воспринимающего провалы и крушения истории. Разве наша христианская вера в спасение, обетованное Христом, как-то не приметно не выродилась в некий логический оптимизм, который просто уже не способен смотреть в глаза крушению логики, смысловым катастрофам? Не наблюдаем ли мы прямо-таки типичную для христиан твёрдокаменную способность ни от чего не приходить в растерянность - даже перед лицом таких катастроф? И разве это не даёт себя знать прежде всего в том, как рядовые христиане /и теологи!/ относятся к Освенциму?

3. Не демонстрирует ли история нашего христианства угнетающий недостаток примеров политического сопротивления и, наоборот, избыток примеров конформизма? Вот, на мой взгляд, решающее основание, почему христиане и христианская теология обязаны, в память об Освенциме, потребовать отчёта от самих себя. В эпоху возникновения христианства, мы уже об этом говорили, евреи и христиане вместе подвергались гонениям. Однако преследование христиан вскоре прекратилось, тогда как травля евреев всё возрастала и с течением веков достигла невероятных масштабов. Конечно, такое различие судеб христиан и евреев имело много разных причин. Не все из них надо поставить в упрек христианству. И тем не менее этот исторический факт побуждает задать христи-

анству и его теологии вопрос, который давно меня гложет и который должен был бы поразить всякого теолога после того, что произошло в Освенциме: не придало ли христианство мессианскому спасению, о котором возвестил Христос, чересчур личный, чересчур индивидуалистический и эгоистический смысл? И не получилось ли так, что именно это сведение мессианской вести о спасении к сугубо личному делу породило у христиан ещё раньше, чем в еврействе, начиная ещё со времён Павла, стремление приспособляться к существующему политическому порядку, более или менее безропотно подчиняться преобладающим властям и мириться с ними? Кто знает, не оттого ли христианство было "лучше" евреев, а его двухтысячелетняя история в меньшей степени, чем еврейская, была историей мучений, травли и рассеяния, что с христианами легче было столкнуться в "деле государственного строительства"? Разве Бисмарк не попал в самую точку, сказав, что с Нагорной проповедью империю не построишь? Какое же это тогда преимущество, да ещё мессианское, если оказывается, что христиане везде и всегда явно успешнее умели приспособливать своё понимание спасения как сугубо индивидуальной, интимной задачи к требованиям государственной власти! Не правильнее ли было, напротив, ожидать, что история христианства будет куда богаче столкновениями с властью — подобно мученической истории гонимого еврейского народа? В самом деле, разве не поразительно, что христианству явно недостаёт истории политического сопротивления, в то время как история его политического приспособленчества и послушания так богата! И ведь вот что в конце концов получается: мы, христиане, узнаём ту самую судьбу, которую Иисус заповедал своим верным, не в нашей истории, не в действительной истории христианства, а в страдальческой летописи еврейского народа! Как теолог я не могу не умолчать

об этой загадке, которая тревожит меня именно в связи с Освенцимом. Она-то в сущности и привела меня к мысли о "политической теологии", т.е. теологии, которая выдвигает /ориентируясь больше на синоптиков, чем на линию св. Павла/ программу отказа от индивидуализма и тем самым противостоит опасности превращения христианского спасения в сугубо интимное дело отдельного человека, иными словами, противостоит опасности безрассудного примиренчества по отношению к существующей политической власти. По понятиям этой теологии сугубо аполитичная интерпретация христианского учения, недialeктическое истолкование его содержания в индивидуалистическом духе, с ориентацией только на внутреннюю жизнь личности, как раз и приводит вновь и вновь к бессознательной, как бы задним числом навязанной политизации христианства. Но христианство наследования не может быть политизировано задним числом - путём подражания, путём копирования внеположных ему образцов политической деятельности или механизмов власти; оно политично само по себе как мессианская практика наследования, оно является в одно и то же время мистическим и политическим. И это возлагает на нас ответственность не только за то, что мы делаем или не делаем, но и за то, что, будучи допущено нами, происходит с другими - в нашу эпоху, у нас на глазах.

4. Не слишком ли старается христианство скрыть практическое ядро своей миссии? То и дело приходится слышать, что вот-де еврейская религия вся нацелена на практику и мало заботится о единстве учения, тогда как христианство есть прежде всего вероучительная религия, и эта разница будто бы ставит значительные препятствия перед иудео-христианской экуменой. А ведь христианство тоже в первую очередь не доктрина, которую надо блюсти в наивозможной чистоте, а практика, дело, которым надо смелее

гает та позиция "спасительно-исторической подмены", с которой христиане привыкли кзирать на евреев и которая приводила к тому, к евреям что евреи относились не как к товарищам и даже не как к врагам, - враг тоже имеет своё лицо! - а превратили их в какуюто антикварную вещь, в неодушевлённую историческую предпосылку для спасения. Однако мы не будем сейчас углубляться в проблему внутрихристианского антисемитизма. Точно так же у меня нет сейчас возможности коснуться вопроса о корнях антисемитизма в немецких философских системах XIX века, наложивших неизгладимый отпечаток на весь строй мышления и категорийный аппарат теологии нашего времени.

Что могут "сделать" теологи-христиане для убитых в Освенциме - а тем самым для будущей христианско-еврейской экумены, - во всяком случае ясно: не заниматься больше такой теологией, которая настраивает на безразличие или воспитывает сноспособность оставаться безразличными к Освенциму. На этот счёт я даю своим студентам по видимости простой, но в высшей степени ответственный критерий оценки, чего стоит такая-то богословская система. Спросите себя: могла бы теология, которую вы учите, остаться после Освенцима такой же, какой она была прежде? Если да - то держитесь от неё подальше!

Линии пересмотра

Решение вопроса о том, удастся ли нам достичь ^{такой} экумены между христианами и евреями, принять которую для евреев не означало бы необходимости отречься от самих себя, в последнем счёте зависит от того, сделают ли этот экуменический шаг церковь и общество. Все усилия теологов примирить противоречия двух вероисповеданий останутся для обеих сторон пустой тратой сил, если эта задача не войдёт влупоко в сознание церкви и общества, другими

словами, если она не затронет душу народа. Произойдёт ли такое внедрение и как, опять-таки зависит от того, каким образом обе христианские церкви - в лице своих предстоятелей и на уровне массы - поведут себя по отношению к Освенциму.

Что же реально происходит в наших церквях? Не кажется ли, что так называемые "недели братства" рискуют постепенно выродиться в фарс? Не свидетельствуют ли они скорее о разобщённости, нежели о братстве? Обеспокоен ли кто-нибудь вновь ожившими у евреев, живущих среди нас, опасениями преследования?

Католическая церковь Федеративной республики в своём синодальном постановлении "Наша надежда" провозгласила новый подход к религиозной истории еврейского народа. Она заявила, что принимает на себя особую задачу и особую миссию. История того, как составлялся этот раздел синода, могла бы пояснить, откуда берутся эти тенденции смягчить, извинить прошлое, дающие о себе знать и в окончательной редакции текста. Но отнесёмся всерьёз хотя бы к ней. Там сказано: "При достойном подражании поведению отдельных лиц и групп, мы, церковная община, в общем и целом были во времена национал-социализма слишком равнодушны к судьбе преследуемого еврейского народа; мы были слишком поглощены заботой о наших собственных институтах, подвергавшихся угрозе, и молчали о преступлениях, совершённых против евреев и еврейства."

Но времена нацизма прошли - и разве на смену им не пришло великое забвение? Мертвецы Освенцима должны были бы, если уж на то пошло, перевернуть всё. Ничего не должно было остаться прежним ни в нашем народе, ни в наших церквях. Прежде всего в наших церквях. Уж им-то, казалось бы, следовало прочувствовать в полной мере, какой катастрофой душ был Освенцим, не оставивший невредимым никого и ничего - ни народ наш, ни наши церкви. А

что получилось, где теперь оказались мы, христиане, граждане этой страны? Мало того, что делают вид, будто Освенцим — это недоразумение, несчастный случай — прискорбный, но всё же случай. Похоже, что кое-кто у нас уже снова принимается искать причины того ужаса, который произошёл в Освенциме, не в стане гонителей и убийц, а среди самих жертв, самих гонимых. Сколько же можно носить покаянное рубище, спрашивают те, кто, похоже, никогда его и не надевал. А пришло ли кому-нибудь в голову, спросить у самих жертв, долго ли нам ещё каяться и уместно ли здесь вообще такое, ~~ежедневное~~ понятие как давность срока? Желание ограничить эту самую "давность" применительно к Освенциму продиктовано, по-моему, вовсе не христианским всепрощением /уж тут-то прощать должны не мы!/, а стремлением нашего общества и нашего христианства /!/ окончательно оправдаться и... поскорей покончить со всей этой неприятной историей.

В этой ситуации становится очевидным: основа нового отношения христиан к евреям в памятовании Освенцима — не в культивировании некое^{го} расплывчатого чувства примирения, не в дешёвом и ни к чему не обязывающем благорасположении к евреям /которое на самом деле нередко маскирует не изжитую враждебность к ним/, нет, основу эту надобно искать в нацеленном на жизненную практику пересмотре нашего сознания.

Так например, искомые новые "диалогические" отношения, если их действительно удастся завязать, не могут сводиться к диалогу специалистов — профессиональных теологов и специалистов по делам церкви. Нужно, чтобы экумена проникла в гущу народа, в повседневный труд педагогов, в воскресную проповедь, в жизнь церковных общин, в семью, школу, во все главнейшие институции. Новые традиции, как известно, закладываются не в академиях и не на семинарах учёных, не на торжественных церемониях, не на фестивалях.

Новые традиции возникают в процессе медленного, неуклонного воспитания, внедряясь в души и становясь атмосферой для каждой души. А что происходит на деле в наших храмах и школах? Причём не в последнюю очередь - в сельских школах и храмах, в так называемой христианской деревне? Разумеется, деревенский антисемитизм обусловлен многими причинами; но в немалой степени его поддерживало и поддерживает религиозное воспитание. В моих родных местах, в типично католической среде, "жиды" и после войны оставались традиционным жупелом, традиционным абстрактным клише; представление о евреях черпалось в основном из народно-фольклорных спектаклей в Обераммергау.

Некоторые историки полагают, что антисемитизм в немецком народе в годы нацизма был распространён не больше, чем во многих других странах Европы. Лично я сомневался в этом, но если это правда, то, значит, дело обстоит ещё хуже, возникает ещё более ужасное подозрение, то самое, которое и высказал уже много лет назад один из этих историков: выходит, что немцы дошли до крайней степени антисемитизма - начали истреблять евреев - только потому, что им приказали, то есть из простого повиновения власти!.. Каковы бы ни были конкретные обстоятельства в каждом отдельном случае, тут явно налицо - и такой вывод делался уже не раз - то, что называется типично немецкой опасностью. И потому самое важное, если вернуться к нашему разговору, это чтобы и общество, и церковь самым решительным образом занялись воспитанием такого послушания авторитетам и такой солидарности с властью, которые не исключали бы критического отношения к авторитетам и властям, воспитанием, цель которого - преодолеть страх перед конфликтами, внушить презрение к успеху, достигаемому пресмыкательством перед властью, оопортунизму и прихлебательству.

В этой связи позвольте мне привести высказывание одной моло-

дой еврейской женщины, школьной учительницы, по поводу недели братства. Оно не нуждается ни в каких комментариях.

"Два выражения врезались мне в память, ещё когда я сама училась в школе и не имела ни малейшего представления об их истинном смысле. Первое: "со формально-юридической точки зрения" и второе: "законом не предусмотрено". Всё, что совершается в школе - и, полагаю, в других учреждениях тоже, - должно быть правильным с формально-юридической точки зрения, хотя бы внешне это было совершенной бессмыслицей... Куда ни посмотришь, везде демократия и порядок, везде люди старательно, не задумываясь, не испытывая никаких эмоций, выполняют законы, указания, распоряжения, предписания, установки и циркуляры. А тех немногих, кто противится этому, кто проявляет хоть немного самостоятельности и гражданского мужества, тех подвергают систематическому запугиванию... Оттого у меня нет никакого желания брататься с немцами, и не нужна мне эта неделя братства. У меня всё в душе переворачивается, когда я слышу трескотню о дорогих еврейских собратьях. Те, кто нынче с такой помпой разглагольствуют о примирении, - всё те же автоматы, просто в них вложили новую программу."

Я начал с того, что память наша об Освенциме должна носить морально-этический, а не "чисто исторический" характер. Моральная память о преследовании евреев не может не распространяться и на отношение людей нашей страны к государству Израиль. У нас, немцев, тут нет выбора - и в этом пункте я расхожусь с моими левыми друзьями. Кому-кому, а нам не подобает укорять евреев, после того как в совсем ещё недавние времена они оказались в нашей стране на грани тотального уничтожения, в том, что они чересчур озабочены своей безопасностью; раньше, чем кто-либо, мы должны

были бы отнестись с пониманием к заявлениям евреев о том, что они обороняют своё государство не под флагом сионистского империализма, а как дом спасения от смерти, как последнее прибежище веками травимого народа.

Экумена в мессианской перспективе

То, о чём мы здесь рассуждали, — будущая экумена евреев и христиан в памятовании Освенцима, — составляет отнюдь не периферию внутрихристианской экумены, но её средоточие. Экумена между христианами, я глубоко убеждён, в конечном счёте будет реализована лишь при условии, что она вновь обретёт библейско-мессианские отношения экумены вообще, то есть узнает и признает своего изначального соучастника — забытый и изгнанный иудейский народ с его мессианской религией. Так я понимаю наставление Карла Барта в его "Экуменическом завещании" 1966 года: "Не будем забывать, что фактически имеется только одна экуменическая проблема — наше отношение к еврейству." Мы только тогда сойдёмся и столкнёмся между собой как христиане, когда выработаем совместно новый взгляд на еврейский народ и его веру, новое отношение, которое не обойдёт стороной Освенцима, но предстанет как лик христианства, открывшийся нам лишь после Освенцима, но и взывающий с нас за многое. Ибо, повторяю, мы, христиане, никогда не вернёмся к тому, что было до Освенцима, но, выйдя из Освенцима, отправимся вперёд уже не сами по себе, а вместе с жертвами.

И тогда, быть может, — не будем слишком самоуверенны в наших предсказаниях, но как знать? — придёт день, и союз мессианского упования соединит евреев и христиан против торжества пошлости и человеконенавистничества в нашем мире. Память ~~и~~ Освенцима обострит наш слух и зрение перед лицом ныне продолжающихся пре-

ступлений против человека в странах, где на поверхности царит тишь да гладь, "порядок и спокойствие", как некогда в Германии при нацизме.

Перевод Г.Файбусовича

ХЛЕБ ВЫЖИВАНИЯ

Вечеря христиан как предвестие антропологической революции

Кризис выживания, или социальный апокалипсис жизни на основе принципа власти

Чем жив человек? Чей хлеб он ест? Какая пища питает его жизнь? Вспомним Ницше: "Я - Заратустра, тот, для кого нет Бога; случай - вот что варится в горшке над моим очагом. И когда он готов, я радуюсь угощению, я говорю случаю: добро пожаловать. Ибо воистину случай порой приходил ко мне господином, но воля моя покоряла его - и он падал перед ней на колени." Хлеб господства над случаем, пища власти и победа над игрою сил природы, - ужели это тот хлеб, который дает нам жизнь? Та ли это пища, что кормит нас? И нет ли внутренней связи между застольным заклинанием Ницше, этой пародией на благодарственную молитву, и кошмарным вопросом наших дней: **в ы ж и в е м л и м ы ?** Говоря так, я понимаю многое, может быть - все. Все, что подводит нас вплотную к нынешнему так называемому кризису выживания.

Кризис этот в наших словопрениях обычно именуется экологическим и в самом деле в большой мере связан с чрезмерной эксплуатацией окружающей нас природы, с непосильным бременем, которое мы на нее взвалили. Найти новые мерки подхода к природе и обучиться экологической мудрости невозможно путем притворно-невинного возвращения "назад к природе". Лозунг этот слишком легко мог бы привести - против чего и предостерегает нас недавнее прошлое Германии - к идеологии фашистского образца, наподобие лозунга "Кровь и почва". Нужно оставаться в рамках той истории, которую природа и человек творили совместно. Но в том-то и дело, что эта

история есть история господства или, что то же самое – история порабощения.

У истоков эпохи, которую мы называем Новым временем и которая знаменует начало той истории прогресса, к чьим пределам мы теперь все явственней приближаемся, формируется из неприметных ростков и под покровом многочисленных религиозных и культурных символов антропология господства: человек осознает себя перед лицом природы как владыка, требующий покорности; его знание есть прежде всего знание, имеющее целью господствовать, его практика в отношениях с природой – практика покорения. В этом господстве, в этой эксплуатации и жажде все присвоить и превратить в вещь, в захвате власти над природой заключена его самоидентификация – он остановится самим собой, он "есть", поскольку он покоряет и властвует. Все человеческие добродетели, не связанные с принципом господства, такие как благодарность и дружелюбие, способность страдать и сострадать, сочувствие и нежность, отступают на задний план; они лишаются социального и культурного престижа, в лучшем случае переходят, в рамках предательского "разделения труда", в компетенцию женщины, заведомо лишенной голоса в этой проникнутой духом господства культуре мужчин. Эти не господствующие способы отношения к действительности понижаются и в сфере познания; доминирует знание с ориентацией на подчинение: "понятие" (от слова – понять, то есть взять, схватить), "усвоение" (то есть, приобретение в собственность); прочие же формы чувственно-интуитивного подхода к действительности, как например созерцание, оттесняются в область частного и иррационального. Так уже с давних пор принцип подчинения возобладавал над всей нашей социально-культурной жизнью. Он превратился в скрытый регулятор всех межчеловеческих отношений, чему наглядным свиде-

тельством служит богатый материал психосоциальной патологии нашего времени. В этом смысле можно и должно говорить не только и не столько об отравлении внешней окружающей человека природной среды в результате ее чрезмерной технической эксплуатации, но еще больше об отравлении внутренней природы самого человека. Таким образом, самоотождествление, которое находит свое выражение в принципе господства и подчинения, оказывается прямо-таки безвыходным, некоммуникабельным, в буквальном смысле слова эгоистичным. Оно делает человека неспособным взглянуть на себя, дать оценку себе глазами своих жертв.

По-видимому, эти черты антропологии господства долгое время от нас ускользали. Стремление к покорению, которое принадлежит к этому роду антропологического самоотождествления, очень рано обратилось во-вне — против чужеродных меньшинств, против чужих рас, против чужих культур. Отсюда проистекает история европейской колонизации, и то обстоятельство, что христианское миссионерство весьма часто шло рука об руку с ней и в известной мере освящало ее, показывает, насколько механизм подчинения врос также и в церковно-религиозную жизнь. С хладнокровным цинизмом мы говорим сегодня о так называемых отсталых народах, хотя при ближайшем рассмотрении становится ясно, что речь идет нередко о народах, чью культуру мы подчинили себе, ограбили и разрушили.

Такая антропологическая модель человека как существа, одержимого жадной господства, имманентно присуща нашей европейской научно-технической цивилизации. Нашествие крупно-масштабной техники и науки в антропологическом смысле вовсе не смягчается тем, что техника в обеих великих общественных системах — как в западной буржуазно-капиталистической системе, так и в системе реально

существующего до сих пор социализма, функционирует якобы в качестве нейтрального инструмента; наоборот, именно эта общественная маскировка делает возможной чрезвычайно устойчивую и всепроникающую действенность укорененного в обществе антропологического принципа подчинения. Вряд ли можно сомневаться в том, что, например, буржуазное самосознание в существе своем следует этому образцу. Так можно ли представить себе борьбу за нового, в определенном смысле послебуржуазного человека столь успешной, что в нем снова не проглянут эти господские черты, так что можно будет смотреть на него без отвращения?

Этот по необходимости краткий анализ отнюдь не вдохновлен надеждой на постепенное и безболезненное отмирание крупномасштабной техники и науки. Дело идет лишь о том, чтобы более критично и осмотрительно манипулировать ими, а главное, не поддаваться или хотя бы гораздо меньше, чем до сих пор, поддаваться анонимному давлению не отделимой от них антропологии господства и подчинения. Короче говоря, не надо идти на поводу у понятия "жизнь", и не надо определять себя этим понятием. Нам предстоит, таким образом, антропологическая ревизия, и ее надо провести до самых корней; она, эта ревизия, отвечает той мере, в какой модель господства с давних пор пронизала все; она касается всей социальной действительности, всей нашей политико-экономической системы. Вот откуда сегодня столько растерянности и страха; вялость и покорность судьбе угнетают души. За минувшую ночь наши самоуверенные грезы о прогрессе обернулись кошмаром — а вдруг мы не выживем?

Но там, где жизнь сосредоточена лишь на выживании, скоро не удастся даже и выжить. Ибо выживем мы, если только разберемся в своей жизни. Итак, я повторяю вопросы, которые задал в начале: чем жив человек? Чей хлеб он ест? Какая пища питает его жизнь?

Как случилось, что наша жизнь стала иСсякать или по крайней мере слабеть, — а мы даже не заметили этого?

Жить "хлебом жизни"

Посреди своей общины, в таинстве причастия христиане вспоминают о страдании, смерти и воскресении Того, Кто сказал — как записано в Евангелии от Иоанна — о себе самом: "Я есмь хлеб жизни" (Ио 6,35;48). И там же, у Иоанна, приведены слова о пище, которою опять же кормится эта жизнь: "Моя пища есть творить волю Пославшего Меня..." (Ио 4,34). Из уст Ницше мы слышали нечто другое.

Конечно, привыкнув к пропитанию, какое предлагала нам антропологич господства, воли к власти и воли к подчинению — жить таким "хлебом жизни" небезопасно. Перейти всерьез на этот "хлеб жизни" — такой поворот поначалу может сделать нас, по крайней мере, в глазах ревнителей нормы, едва ли не душевнобольными. Но это будет болезнь ради исцеления к жизни, той жизни, вне которой, быть может, в скором времени вовсе не останется возможности выжить. Хлеб этот может стать для нас пропитанием и причастием жизни именно потому, что посреди жизни под знаком господства он открывает нам глаза на любовь, смерть, страдание, трепет и скорбь, делает нас способными их воспринимать. Разумеется, я смогу здесь пояснить эту мысль лишь в немногих словах.

I. Евхаристический "хлеб жизни" делает нас восприимчивыми к смерти. Он, если можно так выразиться, привносит смерть в самую жизнь, снова впускает ее к нам, в нашу жизнь, дабы жизнь эта не превратилась в голое выживание. Ведь не смерть, собственно говоря, отчуждает нас от самих себя и отнимает у нас жизнь, а вытеснение смерти, бегство от нее. Это вытеснение смерти и сделало из нас существа, одержимые жадой господства и подчинения, которые

ныне повсеместно натываются на пределы своего выживания. Что же скрывается за этим фасадом покорения, эксплуатации и овеществления природы, характеризующих историю нашего прогресса? Не узнает ли человек в этой природе, чужой, равнодушно противостоящей ему природе, чьи волны завтра затопят его, как волны прилива – морской песок, не узнает ли человек в ней – свою собственную смерть, свой неизбежный конец? И не означает ли это, что безудержно-агрессивное, тотальное покорение природы алчущим власти человеком есть по сути дела попытка властителя изгнать из мира свою смерть? В этом смысле наша научно-техническая цивилизация с ее манией тотального порабощения природы – не есть ли единственная в своем роде гигантомахия, война гигантов за вытеснение смерти? Не вправе ли мы назвать бесконечную улицу нашего прогресса всего лишь дорогой бегства, бегства от смерти? И куда же она ведет? К жизни?.. Вытеснение смерти превратило нас в неограниченных деспотов. А между тем разве мы сами не подчинились уже давно своему собственному принципу подчинения, не оказались во власти этого принципа власти, под знаком которого все больше слабеет и угасает содружественная, общительная жизнь? Принципа, который способен вытеснить смерть лишь воспроизведя снова и снова мертвенные, безжизненные отношения и низводя тем самым вопрос о жизни перед лицом смерти снова и снова к вопросу простого выживания?

2. Евхаристический "хлеб жизни" укрепляет нас в восприимчивости к страданию и страждущим. Жизнь, которая питается этим хлебом, по-новому впускает в себя страдание, открывает глаза на чужие невзгоды, с тем, чтобы обратить их в наши. Опять-таки не страдание само по себе отсуждает нас от самих и отнимает у нас жизнь, но вытеснение и "овеществление" страдания – проще говоря, бегство от

страдания. Только тот, кто сохраняет способность страдать, не причинит по своей воле страданий другим, и сам в свою очередь способен и готов разделить страдания других и включиться в борьбу за освобождение казнимых и поработанных. Тот же Ницше, жестом властителя ставящий на колени все, что грозит ему страданием, Ницше, который готовит из страданий питательное и пикантное блюдо на потребу своей воли к господству, оказывается непримиримым врагом сострадания страданиям других. Культура угнетателей есть культура бесчувственности и безучастности. Все, что она способна сделать для страдальцев, — это сызнова подчинить своему господству, подтвердить на них свою непреклонную волю к власти.

Евхаристическая общность, питаемая "хлебом жизни". возвращает обездушенной жизни способность страдания; она ищет впустить вновь эту утраченную способность, пропитать ею общество властителей, привыкшее камуфлировать страдания и таким образом отталкивать их от себя, стремящееся притупить их при помощи разного рода анальгетиков либо усмирять руками чиновников социального обеспечения или чиновников от медицины — и в конечном итоге сделать страдания социально невидимыми. Но действительно ли мы, христиане, даем себя напитать этим "хлебом жизни" во имя жизни, ради способности страдать — или просто верим в сострадание и под флером этой чисто словесной веры коснемся в бесчувственности, пронизанной духом господства жизни? Причастие этому хлебу делает ли нас воистину зрячими к незримым страданиям братьев, дабы, сострадая их участи, мы сумели перешагнуть из смерти в жизнь? Возродились ли в нас, погубленных засильем принципа власти, та самая способность взглянуть на самих себя глазами наших собственных жертв и умение судить себя? Способны ли мы, например, понять, прочувствовать, что самое наше христианство причинило глубокие и мучительные

противоречия, классовые противоречия между богатыми и бедными церк-
вами, те самые, из-за которых одни христиане, оцепенев в своей
бесчувственности, каждый Божий день несут смерть другим христиа-
нам, сотрапезникам на нашей общей евхаристической вечере. "Негоже
нам, - говорится по этому поводу в "Тексте надежды", документе,
опубликованном католическим синодом нашей страны, - негоже нам,
служителям единой церкви, мириться с тем, что церковная жизнь в
западном мире все больше принимает обличье религии благополучия
и сытости, а в других частях мира остается религией простонародья,
религией несчастных, чья бескормица буквально отлучает их от на-
шего общинного стола. Что может быть досаднее, чем зрелище церкви,
собравшей под своим кровом несчастных вместе с равнодушными зри-
телями несчастья, посадившей страдальца рядом с Пилатом и называ-
ющей все это единой трапезой верных, единым народом Божиим!" А
ведь мы в самом деле являем собой такое зрелище. Что такое наша
евхаристия - праздник жизни или торжество бесчувствия?

3. Евхаристический "хлеб жизни" питает нас для любви. Его
назначение - вернуть любовь в жизнь, пронизанную духом господст-
ва, изгнать, вырвать из наших душ укоренившийся в них капитализм.
"Вы, владеющие жизнью, потеряете ее, а презревшие обретут." Есть
от чего прийти в трепет, когда мы слышим грозные эти слова. Ведь
мы словно сговорились, что будем верить в любовь на словах, а на
деле, под личиной этой веры, останемся властолюбивыми эгоистами,
носителями власти и угнетения, которые давно уже принесли в жерт-
ву принципу власти все, что именуем "любовью", и поныне в браке,
в семье, в обществе под именем этой любви практикуем подчинение
и опеку. Но повторим еще раз: не любовь, забывающая о собственной
выгоде и собственном благе, отчуждает нас от себя и лишает нас

жизни, а вытеснение этой любви, бегство от любви и невидимо царящий в нашем обществе запрет на любовь.

Там, где христиане воистину кормятся пищей этой любви, там евхаристическая общность становится символом и побуждением к участию и соучастию. И что нам до того, если многое, на что подвигает эта любовь, будет выглядеть изменой — изменой нашему нынешнему процветанию и нашей собственности, изменой нашему буржуазному классу и начищенному до блеска идеалу жизни, основанной на принципе власти.

4. Наконец, "хлеб жизни" станет для нас пищей страха и скорби. Ибо жизнь, для которой питает нас этот хлеб, не сделает нас неуязвимыми и недосягаемыми. Вот почему нам не надо, чтобы молитва о хлебе причастия служила воображаемой лестницей, по которой мы перелезли бы через все наши бязни и скорби. Вот отчего хлеб евхаристии не хочет сделать нас могущественными, чтобы отогнать страх и позабыть о скорби, а хочет, чтобы мы впустили страх и скорбь в себя. И еще раз: не скорбь и не страх отчуждают нас от самих себя и отнимают у нас жизнь, но изгнание страха и скорби, бегство от скорби. Знаменитая фраза о "неспособности скорбеть" есть не только социально-патологический диагноз немецкого духа в послевоенную эпоху, но представляет собой фундаментальное высказывание о всяком человеческом бытии, которое находит самоидентификацию в угнетении и господстве. Эта угнетательская суть человека стоит под знаком отрицания скорби и меланхолии, провозглашает отказ от скорби как бесполезной и неподобающей сентиментальности. Нигде официально не декретированное, но повсюду действующее запрещение скорбеть и печалиться на Западе и на Востоке говорит одним и тем же, присущим ему языком. Точно так же жизнь людей подобного стиля стоит и под знаком отрицания страха: ибо исповедуе-

мый ими принцип силы и владычества определяет свободу именно как противоположность такому опыту как опыт скорби и страха, равно как и прочим аналогичным установкам, не имеющим ценности с точки зрения господства или купли-продажи. Между тем вытесненный страж отбрасывает человека назад к якобы неуязвимой господской жизни и в конце концов отнимает у него всякую фантазию, всякий интерес к тому, что осознается как смысл жизни и заслуживает этого имени.

Чем жив человек? Чей хлеб ест он? Какую пищей питает свою жизнь? Почему жизнь его так надломилась, что он опасается, удастся ли ему остаться в живых? Я утверждаю; евхаристический "хлеб жизни" приготавливает тех, кто им кормится, кто избрал его пищей для жизни, к особой антропологической революции. О ней и пойдет у нас речь. Такая революция была бы в определенной мере вкладом христиан в преодоление разразившегося ныне кризиса выживания, который изначально представляет собой проблему не природно-космологическую, а политическую и антропологическую. Без антропологической революции я вообще не вижу возможностей некатастрофического решения упомянутого кризиса. И если мы, христиане, не хотим, чтобы в этом кризисе нам досталась роль всего лишь исполнителей стратегии выживания богатых и могущественных народов, а бедные и закабаленные люди потерпели в результате этой стратегии еще больший ущерб, — мы обязаны отважиться на эту антропологическую революцию и восстать против бедствия, "которое в том и состоит, что ничего кругом не меняется" (В.Беньямин).

Антропологическая революция

То, что предстоит здесь вкратце рассмотреть под именем антропологической революции, не имеет аналогий в революционной истории Нового времени. Быть может, правильнее всего будет охарактеризовать антропологическую революцию как процесс созидания новой субъективности. Однако и это определение может подать повод к недоразумениям. Во всяком случае, речь идет о процессе освобождения. И теология, делающая ставку на этот освободительный процесс, должна быть "теологией освобождения", того освобождения, которое указано нам и которое мы призваны осуществить **з д е с ь**, дабы не совершить предательства по отношению к тем, другим, в странах, оставшихся на теневой стороне нашей планеты и на обочине ее истории, не бросить их на произвол судьбы, не отречься от них потому лишь, что они — не христиане.

Освободительный процесс, называемый антропологической революцией, и по своему содержанию, и по своей направленности отличается от знакомых нам образцов социальных революций. Тут речь идет не о нашем освобождении от бедности и нужды, а об избавлении от нашего богатства, от нашего явно избыточного благосостояния; речь идет об освобождении не от того, чего нам недостает, но от того, что мы потребляем сверх меры, о таком потреблении, которое в конце концов привело нас к тому, что мы начали потреблять самих себя; речь идет об освобождении не от бесправия, а от укоренившейся привычки удовлетворять все желания; речь идет об избавлении не от нашего бессилия, а от нашего, если можно так выразиться, всемогущества; не об освобождении от нашего порабощения, а об освобождении от нашего господства; не от наших страданий — но от нашей апатии; не от нашей вины — от нашей невинности, а лучше сказать,

от той иллюзии собственной невинности, какую внушил нам с давних пор наш образ жизни властителей и владык. Антропологическая революция как раз и стремится вручить бразды правления негосподским, невластительским добродетелям и тем самым освободить все общество в целом от засилья чисто мужской культуры.

Что же удивительного, если для такого рода революции нет массового базиса, если все остается в высшей степени проблематичным, если застрельщики этой революции с трудом находят между собой общий язык, а их политическая программа остается пока еще весьма неопределенной. Я перейду к этому ниже. Сначала надо объяснить, в каком смысле и почему самая направленность этой антропологической революции противоречит нашим привычным представлениям о революции. Некогда Маркс назвал революции локомотивами мировой истории. Вальтер Беньямин усомнился в справедливости этого изречения, сопроводив его следующим критическим комментарием: "Возможно, дело обстоит как раз наоборот. Возможно, революция — это край экстренного торможения, за который хватается человечество; едущее в этом поезде". Итак, революция, понимаемая не как драматически убыстренный процесс, не как обострение эволюции, перешедшей в открытую борьбу, а скорее как состояние против того, чтобы все это "так и шло", революция как прекращение эволюции, как ее обрыв. Именно такова, по моему мнению, направленность антропологической революции.

У нас, христиан, есть для обозначения этого нужное слово: преобразование сердец. Там, где оно выражает не просто веру, в которую верят, но веру, которой живут, там преобразование сердец проносится как искра, от человека к человеку, глубоко вторгается в жизненные установки людей, в круг привычных потребностей и желаний.

Оно вздымывает систему направленных на нас самих интересов и ставит своей целью пересмотр всего принятого на веру жизненного уклада. Пища, которою питается этот революционный переворот, есть "хлеб жизни".

Антропологическая революция – в некотором смысле наша христианская реакция на так называемый кризис выживания. Она есть наша попытка выработать новое, не начальственное и не эксплуататорское отношение к миру, с которым и в котором мы проживаем. Она – наш собственный вклад в экологию, идущий из самого средоточия евхаристической общности. Но эта антропологическая революция, этот революционный поход против нас самих, нашего властительски-эксплуататорского самосознания, есть одновременно и неизбежно практическая основа нашей солидарности с бедными и закабаленными нациями нашей Земли. А так как их нищета и наше богатство, их немощь и наше всеисилие взаимосвязаны, то воле этих народов к освобождению должна отвечать у нас борьба против нас самих, борьба с лакированным идеалом ненасытного приобретательства, со сверхрегламентацией всей нашей жизни в угоду власти и конкуренции. Если эта социальная диалектика экологической проблемы будет упущена из виду, наш бой за выживание в условиях экологического кризиса превратится в еще одну попытку спастись за счет тех, кто и без того беспомощен и угнетен.

Вполне возможно, что эта антропологическая революция встретит сопротивление: одни отвергнут ее как недостаточную, другие постараются опорочить ее как очевидную измену. Как бы то ни было, политическое и социальное значение этой революции не следует недооценивать. Любая революция, которая ставит перед собой социально-экономические задачи и сознательно нацеливает свою стратегию на угнетенные и обездоленные массы, но, будучи наконец осуществлена, не решается стать одновременно и антропологической революцией,

либо полагает, что завоеванный или предписанный ею общественный строй сам собой гарантирует, а то и делает излишним выполнение требований антропологической революции, — в конечном итоге приведет лишь к перестановке и обновлению прежней системы угнетения и всяческих опеков. Такая революция не одержит верх над жизнью, основанной на господстве, а лишь приведет в исполнение все тот же принцип господства — и Ницше восторжествует над Марксом!

Однако в чем же конкретно проявится эта антропологическая революция и воздвигаемая ею новая политическая культура? Кто будут ее носители?

Базисные общины . как носители антропологической революции

Масштабы так называемого кризиса выживания таковы, что общество все чаще начинает предъявлять к политике моральные и педагогические требования, и таким образом политика и этика вновь сливаются воедино: жизнь и качество жизни, смена жизненных установок и ценностей, самоограничение жизни, презрение к комфорту и аскетизм, переворот сердец как формула выживания — все эти и подобные им постулаты все чаще фигурируют в политическом словаре. Пока еще они звучат расплывчато, порой угрожающе, в духе пророчеств Кассандры, порою же носят характер воззваний с отчетливо звучащей морально-педагогической нотой. В свою очередь политические требования проникают в область индивидуальной морали и личного жизнестроительства. Это — симптом, чреватый далеко идущими последствиями. Он свидетельствует о том, что характерное для классического буржуазного общества размежевание личной и общественной жизни поставлено под сомнение. Не ради того, чтобы вовсе стереть эту грань (что было бы возможно разве что ценой полного отказа отдельного человека от участия в политике), но для того, чтобы преобразовать

ее. Очевидно, что такое преобразование должно произойти на общественной основе; оно есть тот плацдарм, на котором политическая жизнь с ее новыми запросами становится жизнью личности, а личные интересы политизируются; оно есть место встречи политики и морали, где они могут общаться с помощью нового языка и не по тоталитарным рецептам. Тем самым оно становится отправной точкой для антропологической революции.

Между тем в нашем обществе уже появились и множатся группы, которые ищут, а подчас и осуществляют на деле, как ответ на вызов, предъявленный нам проблемой выживания, альтернативные формы жизни. Конечно, тут не обходится дело и без эскепистского бегства в аполитичное существование, без метаний в поисках наивной контркультуры, политически нейтральной и якобы невинной. Но есть и немало других групп, где тяга к новым жизненным формам, к новому стилю жизни вообще сочетается с политической сознательностью и превратившейся, так сказать, в повседневную политику работой по преобразованию взаимоотношений между общественными и личными устремлениями. Среди них, в свою очередь, имеются группы, которые "живут по-другому" в соответствии с установками, носящими отчетливый христианский характер. Мне представляется важным уметь видеть в этих группах и в подобных инициативах не только внешность, достаточно тривиальную и обычную для каждого общества и каждой церкви, но видеть в них и застрельщиков пока еще крайне неопределенно ощущаемой, но подлинно новой политической культуры. Однако, если они останутся одинокими, им очень скоро станет неважно вследствие их весьма ограниченных политических возможностей, и тогда они распадутся и будут вновь поглощены трясинной общественной жизни, которую-то и надо преобразовать. Брошенные на произвол судьбы,

они, эти группы, очевидным образом не сумеют стать проводниками антропологической революции, о коей идет речь.

Но почему бы и нашим главенствующим церквам не попробовать, наконец, больше дифференцироваться в своем базисе? Почему бы не образовать что-нибудь вроде низовых, базисных общин или хотя бы проявить большую терпимость к таким общинам, не рассматривать их как исключительную принадлежность специфики развивающихся стран, не считать, что все это годится только для церквей Третьего мира и не заслуживает заимствования? У нас этой системе противопоставляется в первую голову идеал "чисто религиозной" общины. Но не ясно ли, что такая община в организационном плане порождена не чем иным как буржуазным отношением к церкви, порождена буржуазной религией! В ней слишком отчетливо отражается буржуазное разделение личного и общественного, чтобы она могла способствовать преобразованию взаимоотношений между этими двумя сферами. Вдобавок, идеал чисто религиозной общины уже давно и сознательно нацелен на выполнение лишь пастырских надобностей. А интересы массы, низовые конфликты? То и дело слышишь, что-де участие в них нарушит мирную жизнь общин. Как будто единение тайной вечери маскирует, а не наоборот - выявляет, общественные раны и обусловленные этим требования к соучастникам евхаристической трапезы. Кому непонятно, во что обходится подобное общественное равнодушие и показная аполитичность в наших общинах! Слишком уж явно проявляются в них те черты, которые кое-кто надеется преодолеть путем социальной дедифференциации и "разглаживания" базиса, как например столь часто вызывающая нарекания взаимная отсузденность прихожан, их равнодушие друг к другу. Но, может быть, в этой, становящейся все более очевидной беде наших церквей и заключен шанс для перелома в нашем сознании, в нашем понимании того, чем должна быть

на самом деле община. Как в латиноамериканской церкви базисные общины сочетают молитву с политическим сопротивлением, таинство причастия с освободительной борьбой, так у нас базисные общины могли бы и должны были бы стать носителям и плацдармом той антропологической революции, чей животворящий источник — мощь евхаристии.

Разумеется, и базисная церковь сама по себе не может быть единственным инициатором этой антропологической революции; христианам надлежит здесь идти одной дорожкой с многими другими, включая неверующих, с теми, кто устремляется к этой революции по совершенно иным, не христианским мотивам. И все они должны приготовиться к неудачам и к ответным ударам. Успеем ли мы, однако, пройти путь антропологической революции? Хватит ли у нас времени, чтобы претворить в практические дела переворот, долженствующий произойти в нашем сознании, и тем самым преодолеть некатастрофическим способом кризис выживания человечества? Разве вода не дошла уже до горла? Да, похоже, что доходит. Успеем ли?.. Признаться, я в этом не уверен. И все же позвольте мне сослаться на Мартина Лютера, на его знаменитые слова, произнесенные, как гласит предание, в ответ на вопрос, что бы он стал делать, если бы узнал, что завтра наступит конец света. "Я, — сказал он, — посадил бы у себя в саду дерево". По мне, это не проявление безропотной покорности року и не выражение некоего апокалиптического восторга перед бездной. Нет, это — мужество христианской надежды. Без этой надежды мы не найдем в себе решимости совершить антропологическую революцию, к которой зовет нас, христиан, х л е б ж и з н и .

НА ПУТИ КО ВТОРОЙ РЕФОРМАЦИИ

или: будущее христианства в послебуржуазном мире

От Первой Реформации ко Второй Реформации

Говорить о "Реформации" не как об историческом прошлом, но как о надежде и толчке к преобращению для меня, католика, да и для всех нас, значит связать вопрос о реформаторстве и познании того, что есть реформаторство, с общей всем нам современностью. Имея в виду эту связь, я хотел бы предложить концепцию будущего христианской веры в послебуржуазном обществе. Я знаю, что эта концепция в высшей степени спорна и не может не вызвать возражений. Но дерзнуть высказывать спорные мысли, стать мишенью для стрел именно в качестве теолога — в этом, по-моему, заключена немало-важная часть этического наследия Реформации, Итак, вот мой тезис:

Реформация прощается с миром феодального средневековья и стоит у колыбели так называемого буржуазного, точнее раннебуржуазного мира. Реформация привносит в этот буржуазный мир покоряющий образ исторически самоутверждающегося христианства. Реформацией оказывается так или иначе надетым и католицизм. И даже так называемая Контрреформация несет на себе отпечаток того, на что она ополчается; пусть не полностью, но и она усваивает проблематику и противоречия, вносимые христианством в буржуазию, противоречия, коренящиеся в том, что бюргер мало помалу становится нормальным, "образцовым" представителем христианства, христианским субъектом в собственном смысле слова. Но коль скоро мы употребляем слова "бюргер" и "бюргерский", "буржуа" и "буржуазный" в историческом

смысле, мы не можем не заметить, что мы тем самым предрекаем конец и рубеж этого бюргерского, буржуазного мира. Христианство прощается с буржуазным миром и стоит у колыбели послебуржуазного, посткапиталистического мира. Однако сохранить смысл своего существования и продолжать существовать в этом мире христианство сумеет лишь при условии, если ему удастся в целом проделать еще одну Реформацию, если оно сподобится, так сказать, вкусить от древа реформаторского познания во второй раз.

Прощание с буржуазным миром и переход в мир послебуржуазный, где Европе, а вместе с ней и всему христианскому Западу уже не будет безоговорочно принадлежать первое место и где позднеевропейский индивидуализм окажется скорее краевым феноменом культуры, уже дает о себе знать некоторыми проявлениями и приметами; приближаясь, этот момент, однако, чреват риском — исход его неясен. Неподвижность мировых политических лагерей не оказывает стабилизирующего действия, а лишь вызывает растерянность и страх перед надвигающейся катастрофой. В этой ситуации предсказанного и предчувствуемого прощания и перелома по-новому встает перед нами старинный вопрос Реформации: как обречем благодать?

Человеку нашего времени, — утверждают многие теологи, пишущие сегодня о Реформации, — знаменитый основополагающий вопрос Лютера, вопрос о милости Божьей, о ниспослании благодати, едва ли понятен, не говоря уже о том, чтобы увидеть в нем насущную проблему жизни; он будто бы принадлежит ушедшей эпохе. Я не разделяю эту точку зрения. Суть вопроса — как же нам обрести благодать — исполнена жгучей актуальности. Так называемый "современный человек", то есть человек нашего позднебуржуазного мира, мечущийся между отчаянием и завербованностью, между апатией и эгоистичной любовью, между безудержным самоутверждением и слабыми порывами к солидарности,

беспомощный и утративший ту уверенность в себе, которая отличала людей всего несколько поколений назад, до такой степени неуверенный, что он едва ли захотел бы стать своим собственным потомком, — неужто этот человек больше не в силах понять, что значит воззвать к милости, понять смысл тревожного вопроса, может ли быть нам дана и будет ли дана благодать? Нет, я с этим решительно не согласен. Если что и чуждо этому человеку, и отталкивает его, и кажется ему несовременным, так это не то, что христианство вопрошает о благодати и говорит о благодати, а то, как оно это делает, какими словами говорит. В таком случае как нужно говорить о благодати, как о ней вопрошать? Что значит вторично вкусить от древа реформаторского познания? Что это такое — Вторая Реформация, каким образом произойдет перелом, открывший путь в послебуржуазный мир?

Эта Вторая Реформация касается всех христиан, она увлечет за собою всех, захватит обе великие церкви христианства; следовательно, будет в полном смысле слова экуменической. Мы больше не сможем отправлять оба наших полупарализованных христианства именем Евангелия и от имени мира. Однако прежде чем перейти к непосредственным носителям Второй Реформации, нужно сказать о ее содержании и целях. Я хотел бы охарактеризовать их, исходя из тройкого устремления к благодати:

Призыв к благодати в чувствах — протестантская Вторая Реформация.

Призыв к благодати в свободе — католическая Вторая Реформация.

Призыв к благодати в политике — всемирно-политическая Вторая Реформация.

Возвращаясь к буквальному этимологическому значению слова *reformatio* — "преобразование и восстановление", то есть восстано-

ление первоначальных отношений и связей, мы должны будем говорить о возвращении благодати в чувства, о возвращении благодати в свободу и, наконец, о возвращении благодати в политику.

Вторая Реформация

Разумеется, я могу обрисовать эти три стороны или направления Второй Реформации лишь в типической, то есть идеальной, форме. Я рассчитываю на понимание слушателей, в противном случае краткость изложения покажется поверхностной, простота – упрощенной, конспективность – односторонней. Ничто здесь не мыслится небратским и лишенным любви. Совсем наоборот. Я говорю не с обдуманной вежливостью постороннего, но, если можно так выразиться, со страстной и озабоченной придирчивостью брата.

Призыв к благодати в чувствах – Протестантский аспект

Второй Реформации

Начну в высшей степени субъективно и, может быть, неосторожно – с личного впечатления. Протестантизм для меня, в общем и целом, слишком уж очищен от чувственного начала. Немного толку от благодати, когда ее полностью отодвигают в незримое и сверхчувственное; благодать умалывается от того, что ее вырывают из сферы чувства и тем самым отстраняют от социальных бед человечества. Страх перед грехом, характерный для Реформации, мало помалу превратился в другой страх. Назову его здесь страхом соприкосновения. Это есть страх прикоснуться к земному, к чувственному, к страху перед телесно-социальной жизнью, в которой, однако, хочет быть благодатной для нас благодать воплотившегося и пробуждающего мертвых Бога. Разу-

меется, эти мои замечания не имеют ничего общего с позой закоренелого католического законника, которому—де все это "виднее". Хотя католицизм, по-видимому, теснее связан с чувственным миром и сохранил больше отзывчивости и восприимчивости к зримому и земному в христианских таинствах и самой благодати, однако он едва ли достиг того уровня свободы, на который поднимают мир чувственного Евангелие и Реформация. Но откуда же у протестантства этот страх соприкосновения с миром? Реформация проникнута пафосом чистоты учения. Она противопоставляет "чистое учение" — по вполне понятным причинам — язычески-притягательной чувственности тогдашнего ренессансного католичества. Вот почему Реформация отвергала всякие "опосредования", всякие уступки земному и попытки заключить союз с чувственным материальным миром. В этом союзе ей чудился позорный, предающий Господа и Его благодать компромисс, святотатственную узурпацию власти над благодатью, совершаемую человеком.

Но сегодня мы вправе спросить (вместе с Киркегором): не переборщила ли Реформация? Можно ли вообще считать "чистоту" библейской, подлинно христианской категорией? Сохраняет ли определение "чистый" качество христианской категории, когда оно предлагается не как корректив, а как суть христианства? И не получится ли так, что такое "чистое учение" утратит всякую реальную почву и окажется синонимом нервического, абстрактно-внечувственного головного христианства, которое намерено внушить нам веру в то, что благодать возвестит о себе исключительно через слово, и потому якобы не содержит в себе ничего такого, что можно было бы увидеть, пощупать, ощутить, с чем можно было бы что-то делать? Не совершила ли Реформация ошибку, полагая, что общение с благодатью и реформа церкви возможны лишь через слово, путем восстановления "чистоты" учения, а не через людей и их чувственную и исполненную страданий практику,

которую она, Реформация, сумела очень быстро втиснуть в весьма тесные рамки? Вот на что (а вовсе не на догматическое сопоставление отрешенных от живого человека и жизненной практики пунктов вероучения) нацелена реформаторская критика, вот объект реформаторских усилий того течения, которое я называю Второй Реформацией.

Разрешите мне кратко описать симптоматику упомянутого страха перед соприкосновением и смешением. Мне представляется, что это — страх всего естественного, природного, "языческого", словно праздник чувств, чувственная радость безблагодатны, а благодатью осенена лишь натужная, напряженная и нередко притворная радость духа. Это страх перед нечистыми, вызванными социальной несовместимостью конфликтами, словно благодати, пронизающей все, можно сподобиться, минуя чувства и помимо общества, по ту сторону материально-общественного бытия (хотя я вовсе не хочу сказать, что бесцеремонность, с которой мы, католики, обыкновенно вмешиваемся во все, — самый правильный путь). Существуют страхи перед так называемыми требованиями жизни, перед биологической спецификой жизни, плотским характером ее страданий, как будто таинства христианской веры не соединены раз и навсегда с этой землей, с этой плотью — по-иному и решительнее, хотя вместе с тем и рискованнее, чем это имеет место в других религиях. Наконец, есть страх перед тем, что именуется "религией" в общепринятом смысле слова. Какой могучей религией было бы протестантство, если бы оно отважилось быть только религией и больше ничем! На самом же деле оно, несомненно, является единственной в мире религией, которая провозглашает устами своих теологов, что она, собственно, не хочет быть религией, — она желает оставаться "только верой", "только благодатью". Как будто зримая религия, праздничная религия, религия с плотски-осязательной литургией, с несущими чувственную радость образами и мифами не

есть необходимое, хотя и не свободное от риска, восславление благодати, даруемой чувству.

Через посредство просвещенной, бюргерски-идеалистической теологии эти страхи мало помалу завладели новейшим христианством. Такая теология; с моей точки зрения, есть не что иное как теоретическое отражение буквально вошедшего в плоть и кровь страха соприкосновения с реальным миром. Претензии этой бюргерски-идеалистической теологии на научность, убеждение, будто все чувственно воспринимаемое, и паче все жизненно-практическое — это лишь нечто внешнее, скрывают в себе ее иррациональную суть.

И пусть не говорят, что этот страх соприкосновения — всего лишь побочный признак протестантства, чисто психологическое наслоение. Нет, сменяемое именно этим страхом, в течение нескольких столетий развилось и оказало мощное воздействие на историю буржуазное христианство с характерной для него двойственностью мира благодати и мира чувств. Безблагодатное, всецело поглощенное погоней за вещами, за успехом, занятое конкурентной борьбой человечество — и над ним, как некий свод, благодать. Пусть этот образ схематичен и преувеличен, — он кажется мне все же наиболее подходящим для христианства как буржуазной религии, того христианства, которое сложилось в последние века, причем это относится уже не только к протестантству: постепенно, с соответствующим запозданием, это проникло и в католицизм. В такой буржуазной религии все центральные положения Нового Завета, прежде всего Нагорная проповедь и знаменитые слова о духовном перевороте, о метанойе толкуются и воспринимаются в "чисто духовном" смысле, как чисто мировоззренческие постулаты: "Последние станут первыми, первые — последними... Кто хочет сохранить свою жизнь, тот ее потеряет, кто отдаст — спасется..."

В библейских рассказах и событиях благодать выступает как чувственно воспринимаемый, социально-исторический опыт: в историях восстания и исхода, преобразования и освобождения, следования за Христом и жизни с высоко поднятой головой. Подобные истории — не задним числом изготовленные украшения невидимого благодатного события, нет, в них благодать непосредственно проявляет себя, например, в исторической и социальной действительности народа в изгнании, в практике следования за Христом общины Его учеников, в ее сопротивлении представителям государственной религии Рима, в опыте солидарности с наименьшими из братьев. Во всем этом благодать "видна", она есть зримо-чувственная благодать. "Кто зрит брата своего, зрит Бога", — гласит приписываемое Иисусу неканоническое изречение. Оно, однако, звучит как подлинное, ибо оно близко другому, всем нам знакомому слову, тому слову, сказанному накануне суда, по которому Сам Иисус хочет, чтобы в меньшем из братьев видели Его, — хотя мы явным образом и постоянно пренебрегаем этим заветом: "Господи! когда мы видели Тебя алчущим, или жаждущим, или странником, или нагим, или больным, или в темнице?.." Когда еще могли бы мы Тебя увидеть? Что ж, выходит, что и тогда нечего было бы видеть, воспринимать, осязать? Выходит, милость не имеет ничего общего со зрением, благодать — с физическим ощущением? Неужто она дарована лишь ушам, через слово? А все остальное, значит, "профанно", остальное — лишь вопрос "применения" христианства, но не место обретения его благодати?

Иисус явно полагается на наглядность, хочет, чтобы стало зримым, ощутимым, оче-видным то, чем страдает человек и как он страдает. Мы же делаем ставку на незримость. Незрима милость, незрима благодать. Так ли это? То, чего нельзя увидеть, может тем

не менее не быть невидимым — в том смысле, что оно пробуждает телесную боль нашей надежды. То, чего, вообще говоря, невозможно ощутить, не обязательно является неосязаемым — в том смысле, что оно привлекает к себе томление нашей страсти. Да, слишком глубоко наше буржуазное христианство увязло в пресловутой незримости, слишком оно печется о не-смешении, не-касании — о двойственности! И как это у нас все ловко превращается в невидимость. Вернейший шанс увидеть Христа воочию — когда встречаешься с бедняком, с горемыкой, с парией и изгоем, — умеем ли мы ухватиться за этот шанс, действительно ли этот опыт находится в центре нашего так называемого "религиозного опыта"? Разве все мы, и протестанты, и католики, не лезем из кожи вон, чтобы именно эти, язвящие противоречия между нищетой и богатством, между счастьем и горем, между успехом и поражением — и сколько еще таких "между"! — сделать невидимыми? Невидимыми, и где же? — там, где мы собираемся во имя Христова. В таком случае какая же благодать руководит нами? Не называем ли мы благодать невидимой просто напросто для того, чтобы оставался невидим наш собственный грех? И не эта ли "невидимость" Бога и Его благодати привела нас к краху, о котором еще в 1932 году предупреждал Бонхоффер? Наше буржуазное христианство хворает, опоенное сладкой отравой, приторным ядом веры, которую просто приняли на веру следования за Христом, которое приняли на веру, любви и преображения, которые всего лишь приняли на веру. Вся, какая ни есть, благодать упрятана в сфере незримого и неосязаемого — а мы, мы все те же, и все так же равняемся на удобоприемлемые стандарты нашего буржуазного самоотождествления. И благодать здесь уже вовсе не та благодать, которую Бог, находящийся среди нас, посылает или готовит нам, а благодать, которую мы презентуем сами себе: неутоляющая благодать буржуазной религии, дешевая благодать, как сказал о ней

Бонхоффер. Благодать, которая не настагает и не поражает, а лишь "осеняет", наподобие парадной арки, нашу земную социальную жизнь, абсолютно недоступная чувству, невидимая и неуловимая, благодать, которая ставит удостоверяющий штамп на наше безнадежное, безнадежное существование, вместо того, чтобы стать, если можно так выразиться, задатком или залогом утешения. Христианство, когда оно стало буржуазной религией, не утешает.

Перед Второй Реформацией встанет, таким образом, жгучий вопрос — что же нам делать с утешением и благодатью. Вторая Реформация метит в чувственно-практическое зерно благодати, она ставит своей целью заново открыть — говоря словами того же Бонхоффера — драгоценную благодать. Не в нашей власти оторвать эту благодать от чувственной — общественной и политической — действительности. Тот факт, что мы пренебрегаем всякой чувственной практикой благодати — чувственностью, вне которой не может быть и мистики благодати, — наклеивая на нее ярлыки политиканства, пошлого деячества и т.п., — есть неопровержимое свидетельство того, как далеки мы от умения внести живое чувство в благодать. Так мы и вертимся в кругу пресного материализма, из которого мы не в силах вырваться и тогда, когда, во вкусе буржуазной религии, напяливаем на этот материализм, в качестве некой незримой драгоценности, христианские таинства и благодать.

Вот почему призыв к благодати в чувствах и чувственной практике нашей жизни по сути дела означает разрыв с нашим буржуазным христианством, поскольку такое христианство зиждется на дуализме невидимой благодати и безблагодатного мира человеческих дел и делюшек. Слишком долго мы связывали этот дуализм мира благодати и чувственного мира с жизнью отдельного индивидуума. На самом деле

он имеет свои социальные корни. Ибо дуализм этот укрепляет эксплуатацию, из-за него благодать слишком легко начинает принимать вид надстройки над несвободным, отмеченным печатью неизбежного порабощения чувственно-социальным миром. Вот почему Вторая Реформация восстает против господства невидимой благодати. Вторая Реформация устремляется по ту сторону буржуазной религии — через призыв и открытие благодати в эмоционально-чувственной социальной жизни.

Призыв к благодати в свободе — католический аспект

Второй Реформации

На первый взгляд кажется, что католичество с особой бдительностью следит за тем, чтобы так называемый просвещенный человек, человек в высшей степени неэмоциональный, с его тайным культом господского, "хозяйского" отношения к миру, человек, захвативший абстрактную власть над природой, — чтобы он не сделался во имя благодати еще бесчувственней. В самом деле, католичество прочно держится того взгляда, что чувства не могут быть изъяты из благодати, так как в противном случае благодать потускнеет, либо вовсе обратится в ничто. Разумеется, католичеству знакомо и то, что можно было бы назвать манихейской ненавистью и чувственным наваждением, однако пуританское игнорирование чувств ему вполне чуждо. Но, увы, чувственности католицизма недостает, как кажется, закваски свободы, в этой чувственности слишком мало свободы детей Божьих. Подобно тому как для протестантизма характерна прямо-таки врожденная неприязнь к чувственному началу, к зримости и наглядности благодати, короче говоря, к так называемому принципу инкарнации, — для католичества типично врожденное неприятие благодати как свободы. Оттого чувственное начало в католичестве зачастую оборачива-

ется такой грубой предметностью, такой железобетонной несокрушимостью обрядов и ритуалов, такой жесткой регламентацией, словно человек с его спонтанностью и свободой вовсе тут не присутствует.

Очевидно и то безучастное, кислое отношение, какое встречает со стороны католицизма борьба за буржуазную свободу в Новое время. Так называемые "католические эпохи" внутри этого исторического процесса всегда проходили — по крайней мере в нашем западноевропейском культурном регионе — под знаком "против", под лозунгом "анти" по отношению к освободительной борьбе. И лишь последний, недавно состоявшийся Ватиканский собор сумел, по-видимому впервые, присоединиться к традициям свободы, по крайней мере, признал их — как первый шаг — в качестве церковных, заложенных в самом Евангелии элементов свободы детей Божьих: эта нота прозвучала, например, в высказываниях о свободе совести и свободе вероисповедания.

Что можно сказать об этой исторической эволюции католицизма? Выходит, мы, католики, попросту проспали борьбу за буржуазную свободу в христианской религии, да и в церкви? Не есть ли католическое упрямство, католическое нежелание "одти в ногу со временем" касательно вопроса о свободе всего-навсего самая обыкновенная отсталость? Может, нам ничего не остается как последовать советам нашей собственной передовой теологии и смиренно и отважно пуститься вдогонку за Первой Реформацией с ее идеалом общедоступных свобод? Или, может быть, в католицизме складываются предпосылки для собственной реформации, возникает ситуация, когда он способен выработать самостоятельную концепцию свободы, самостоятельно сделать рывок в свободу детей Божьих? Я думаю — да; и я хотел бы разъяснить мою точку зрения, ибо она имеет в виду католический вариант Второй Реформации.

Протестантский путь призвания и открытия благодати свободы нам всем знаком, он раскрыт перед нами в истории Реформации вплоть

до наших дней. Тут речь идет о свободе индивидуума, который никому не слуга, никому не раб перед лицом своего Господа, подателя благодати. Эта "свобода христианина" привела, как известно, в сложном переплетении причин и следствий, и к политической свободе гражданина. Но наряду с этим путем мне представляется возможным другой путь или тип достижения христианской свободы, открытия благодати как свободы. Возможно, когда-нибудь, в будущем экуменическом христианстве он будет назван католическим. Что я имею в виду? Речь идет о христианском опыте свободы как о с в о б о ж д е - н и я - о процессе, в котором личность осознает себя свободной перед своим Богом не в одиночку, а в солидарной общности с другими людьми; о процессе, в ходе которого свободным становится "народ" и в этом освобождении ощущает себя призванным стать субъектом своей собственной истории перед лицом своего Бога. Здесь на переднем плане - не обособленная история свободы индивидуума, но совокупная история освобождения: превращение в субъект "народа" и в нем естественно и необходимо - отдельного человека.

Да и Евангелие знает не один только павловский тип христианского завоевания свободы, на который прежде всего ориентировалась Реформация. Евангелие знает и синоптический, то есть указанный синоптиками путь христианского завоевания свободы. Я думаю об Иисусе, который освобождает "народ", преобразуя его в "новый народ" не тем, что он на простонародно-фольклорный лад созывает его, но тем, что он призывает его и вызывает его из тьмы архаических страхов и принуждений. Сугубо схематически можно сказать, что в самом Евангелии наличествуют две линии, два подступа к свободе - причем они постоянно и необходимо сплетаются между собой: один, носящий скорее личностный и либералистический характер, и другой, который можно было бы назвать почти социалистическим.

Коль скоро реформационный призыв к благодати в свободе понимается как призыв к благодати в освобождении, не значит ли это, что ныне пробил час Реформации, реформационный час свободы – для католицизма? Ведь именно в католической, вселенской церкви – если уж договаривать до конца – возникают предпосылки к такому призыву к благодати освобождения бедных и угнетенных людей и народов. Я говорю о базисных церквях освобождения, а также о теологии освобождения в бедных странах нашей Земли, и в первую очередь – если иметь в виду католический регион – о латиноамериканской церкви, об ее энергичных попытках связать чаяния спасения с чаяниями освобождения, пережить и возвестить вырисовывающийся в этих чаяниях образ свободы как драгоценное наследство евангельской вести. Конечно, все будет зависеть от того, окажется ли католичество в наших, богатых странах готовым к тому, чтобы признать провиденциальную реформаторскую миссию бедных церквей для всей нашей церкви и всего христианского мира в целом, открыть сердце церкви для нового понимания свободы, а не отворачиваться под предлогом, что-де все это лишь преходящая форма развития, присущая исключительно так называемым "развивающимся" (то есть попросту недоразвитым) странам и их церквям, если не вовсе измена законному достоянию христиан – благодати.

Ясно, что Реформация придет не из Виттенберга и не из Рима. Она вообще придет к нам не из христианской Западной Европы: она придет от освободительного христианства бедных церквей планеты.

Но что означают для нас в действительности эти бедные церкви, в чьих недрах тяжело и трудно пробивает себе дорогу новый опыт христианской свободы? Действительно ли они для нас – что-то большее, чем объект досужей благотворительности, окрашенной в сентиментально-рождественские тона? Действительно ли они для нас – очаг, избранный Провидением, откуда снизойдет на всех нас благодать?

Верно ли, что для нас они суть церковь католической Реформации? Да, мы подаем этим бедным церквам милостыню, мы жертвуем деньги, — но не будем же забывать, что деньги эти просто маскируют от наших глаз те борения и страдания бедных церквей, в которых о н и , а не мы, обретают опыт благодати. Да, мы помогаем им, — но не забудем, что вспомоществование — это еще не все, это даже не самое важное, что связывает нас с этими церквами. Самым важным будет сознание того, что именно оттуда, из бедных церквей, готовится выйти импульс к Реформации для нас всех.

Увы, метеорологическая ситуация в нашей церкви не обещает в этом отношении благоприятного прогноза погоды. Базисные церкви освобождения в общем и целом вызывают к себе скорее скептическое отношение, если не прямую неприязнь и нежелание иметь с ними дело. Всякий же, кто стучится в дверь, кто настаивает на том, чтобы связать благодать с освобождением — неотложная задача всей церкви — обречен на немедленную внутрицерковную изоляцию и пренебрежение. Если я не ошибаюсь и не сужу слишком поспешно, при нынешнем Папе моя католическая церковь энергично стремится вновь отвоевать и закрепить в качестве основы западноевропейскую ориентацию. В прежние годы, при понтификате Иоанна XXIII и Павла VI, римская церковь как будто проявляла все возрастающее понимание общецерковной и, более того, общехристианской роли бедных церквей. Казалось, что теологические и пастырские авторитеты в Риме, хоть и осторожно, но определенно меняли свой курс. Сегодня я вижу явное движение вспять. В частности, оно проявляется в том, что составляет предмет главных забот, пастырских и учительских, нашего теперешнего Папы. И пусть многим у нас в стране и за рубежом в этом опасность, — разрешите мне быть откровенным. Опасность того, что наша католическая церковь упустит шанс Реформации, иначе говоря, упустит возможность сделать опыт благодати как освобождения с в о и м

опытом свободы. Именно такой опыт свободы открыл бы ей, наконец, доступ к свободе христиан, уже завоеванной протестантизмом. И тогда она услышала бы в призыве к правам на свободу в католической церкви, в призыве к церковным авторитетам и институтам церкви быть готовыми к покаянию — не просто ноты либеральной эмансипации, но протест, тот протест, который само Евангелие поднимает против нашей церковной жизни, какая она есть не на словах, а на деле.

Призыв к благодати в Политике — Политический аспект Второй Реформации

Упор на благодать в чувствах и благодать в освобождении есть не что иное как упор на благодать в Политической жизни. Но благодать в Политике — что это еще такое? Существует ли, может ли существовать таковая вообще? И разве наша современная Политика не несет на себе прежде всего клеймо неизбежной безблагодатности, той самой, которая на обычном языке скромно именуется "реализмом", "деловитостью"? Политика под знаком благодати взамен Политики под знаком "дела" — не будет ли это по меньшей мере самообольщением, наивным прожектерством, не ведающим, что его ждет? А если говорить серьезно, то не возвращает ли она нас к ушедшим, как нам казалось, в безвозвратное прошлое претензиям религии совать свой нос в политику?

Приглядимся, однако, повнимательней. О каких "делах" или, вернее, о каких средствах, которые Политика обычно объявляет сферой своей компетенции, идет речь применительно к сегодняшней Политической жизни? Правда такова, что в наши дни впервые речь уже больше не идет о том или ином деле, о том или ином способе; речь идет о цели, то есть о самом человеке, о новом отношении людей к самим

себе и к миру, в котором и с которым они живут. Человек – вот с кем имеет дело Политика, оттого-то многие испытывают такую усталость от Политической жизни, оттого наша "текущая политика", мало озабоченная благодатью, а Пуще всего Пекущаяся о делах, демонстрирует Подчас свою Полнейшую Беспомощность. Но что это значит – человек сам есть содержание Политики? Все большие социальные, экономические и экологические Проблемы, собственно говоря, могут быть сегодня решены только Путем изменений в нас самих и у нас самих, изменений, носящих характер антропологической революции. Сегодня в Политике, и Прежде всего в Политике, вопрос стоит о том, чтобы мы начали "жить По-иному", дабы другие могли выжить вообще. Жить По-иному? – но это и было всегда главной чертой христиан. И если христиане на самом деле веруют в благодать, в ее освобождающее Присутствие в свободе и в чувствах, то ведь это означает также, что и в общественном смысле они не живут Под знаком анонимных требований дела, а по "требованию" благодати. Благодать же равнозначна в этом случае решимости Порвать, Перестать, Пониманию того, что нельзя больше жить так, как жили до сих пор. Благодать – это есть, наконец, способность и Политически смотреть на вещи не своими и только своими глазами, оценивать обстановку не со своей колокольни, а смотреть глазами наших жертв, да, и х глазами, сквозь которые на нас – не сам ли он убеждал нас в этом? – взирает Бог.

Вот эта смена взгляда, вот эта способность порвать, покончить, это стремление не допустить, чтобы все шло по-старому, словом, этот акт протеста против нас самих и нашей устоявшейся жизни – они-то и поставлены сегодня на карту в политической игре. С нашим лакированным и расчетливым гуманизмом в политике, с безблагодатной, утилитарной моралью буржуазного образа жизни мы в этой ситуации никуда не сдвинемся. Здесь, в сердцевине нашей политической жизни, встает вопрос, пребудет ли с нами вновь благодать. Та благодать,

которая не снисходит к нам и не щадит, а вырывает нас из тенет принудительности, с которой будто бы ничего не поделаешь; та благодать, что в конце концов делает для нас возможной новую солидарную жизнь, условием которой больше не будет угнетение людей. Та благодать, которая страстно восстает против систематического искажения солидарности омассовлением или соединением в ненависти, но не отрицет новой солидарности, безоговорочно требующей от нас добиваться нашего социального самоопределения не в противовес другим, слабейшим, экономически зависимым и беззащитным группам и классам в мире, но вместе с ними.

Когда в этих политических условиях христиане взывают к дающей столь дорогой ценой благодати во всей ее чувственной конкретности и освободительной мощи, они тем самым включаются в давно уже разгоревшуюся историческую борьбу с грозящими миру всесветными социальными раздорами и экологическими крушениями, в борьбу за послебуржуазный, посткапиталистический мир и новую, в определенном смысле послебуржуазную человечность. Быть может, именно от христиан зависит, придет ли реально на смену бюргеру его исторический преемник, наследник завоеванных им с таким трудом политических свобод, без которых любая по-настоящему заслуживающая этого названия политическая культура новой солидарной жизни просто немислима. Разумеется, христиане вправе отстаивать возврат благодати в политику лишь после того, как они преодолеют в самих себе тот образ христианства, который я обозначил выше как чисто буржуазную религию. Обе разновидности Второй Реформации — и протестантская на пути чувственного воплощения благодати, и ожидаемая католическая на пути постепенного обнаружения освободительного характера благодати — в конечном счете устремлены к имеющему быть христианству по ту сторону буржуазной религии.

Носители Второй Реформации

Кто же будет носителем этой Второй Реформации? Хотя из сказанного ясно следует, что в обеих главных церквах для нее сейчас едва ли имеется массовая основа, необходимо подчеркнуть, что Вторая Реформация ни в коем разе не представляет собой инициативу единичных великих реформаторов. Ее ведущие представители – не отдельные религиозные и тем паче политические вожди, не влиятельные богословы или деятели церкви, не одинокие пророки или святые. Эта Вторая Реформация, как я ее понимаю, есть, собственно говоря, "реформация снизу", своего рода базисная реформация, и она не нагрянет к нам как нежданное драматическое событие; скорее это медленный, затяжной и даже мало заметный процесс – вязкий, перебиваемый многими отступлениями, а быть может, и глубокими заблуждениями.

Не думаю также, чтобы главными проводниками реформационного процесса стали традиционные церковные общины, – и уж во всяком случае не в нашей стране с преобладающим в ней идеалом "чисто религиозной", пастырской общины, каковая слишком явно представляет собой организационное отражение той самой буржуазной религии, которую как раз и надлежит, пускай не сразу, но бесповоротно, преодолеть в ходе Реформации.

Хотелось бы здесь еще раз напомнить, специально для моей церкви (но не только для нее), о бедных церквах Третьего мира. Дело в том, что именно там выявляются – правда, при особых и не поддающихся автоматическому копированию условиях – носители реформационного процесса. В этих церквах сформировались так называемые базисные общины, которые в наиболее существенных направлениях своей деятельности стремятся снизу, в базисном, так сказать, слое церкви и общества соединить мистику с политикой, религиозную прак-

тику с общественной и вобрать в свою евхаристическую общность, в круг сотрапезников Тайной вечери, наиболее серьезные социальные беды и коллизии. Так христиане из объекта социального и церковного попечения становятся субъектами своей собственной религиозно-политической истории.

Если не ошибаюсь, это и есть предпосылка подлинно реформационного (а не просто реформистского) процесса в сегодняшнем христианстве. Ибо сегодня акт Реформации осуществляется не в едином христианском мире, как во времена Лютера, не в недрах общества, провозглашающего чисто религиозные цели, а в обществе идеологически в высшей степени неоднородном, в антагонистическом обществе. Поэтому реформационный процесс должен сегодня иметь конкретный социальный адрес, конкретное общественное "местоположение", и ни на одну минуту не может быть отчужден от общественной ситуации своих носителей. Лишь при этом условии он не вырождается в сектантство и не примет тоталитарные черты.

В нашей стране престиж этих базисных общин до сих пор, что и говорить, невысок. Иногда приходится слышать, что они имеют специфическое значение для развития церквей в Третьем мире. Тем самым полчеркивается, что перенимать их опыт нет смысла, а то, дескать, замазается наш идеал "чисто религиозной" общины, если мы будем тащить в нее социальные неурядицы низов. Как будто благодать набрасывает стыдливый покров на общественные язвы и на тех, кто страдает ими, а не делает их, наоборот, зримыми для всех; как будто благодать сводится к беззубой филантропии и осеняет дряблую внепартийность! Цена, которую общины у нас в стране платят за подобную декретированную свыше общественную индифферентность, — цена немалая. Ибо уж слишком явно в них начинают проступать те самые черты, которых старались избежать, укрывшись мнимым общественно-политическим

нейтралитетом, — нарочитая односторонность, враждебность по отношению ко всему, что "не наше", ледяная отчужденность, неумение привлечь к себе людей, особенно молодежь, и неумение помочь им найти себя.

Вдобавок наши главные церкви стремятся упрочить свое положение в обществе на чисто институциональной основе, другими словами, на почве взаимодействия церкви и государства, так что порой начинает казаться; что церковь — это какая-то многоэтажная канцелярия, разветвленный институт, функционирующий даже тогда, когда общественный базис давно исчез.

Этим я вовсе не хочу сказать, что нам ничего не остается, как просто копировать низовые общины, какими они складываются главным образом в бедных церквах Третьего мира. И, однако, процесс Второй Реформации сможет начаться у нас только в том случае, если наши главные церкви разукрупнятся, "раздифференцируются" на своем собственном базисе, то есть создадут со своей стороны что-то вроде базисных общин — общин, сосредоточенных вокруг трапезы Господней, отнюдь не управляемых по территориальному признаку и не обреченных на показной общественно-политический нейтралитет. Они, эти базисные общины, стали бы вместе с тем зачатками новой экумены.

Энергичному развертыванию таких общин в нашей стране мешают не только существующие церковные порядки и установления, ориентированные не на идеал низовой церкви, а на некую просвещенную церковность в рамках современного государства с особо привилегированным положением институций главенствующих церквей. Если мы хотим решительно держаться евхаристического ядра базисных общин, то придется признать, что развитию их противостоит прежде всего традиционный для католической церкви, но, конечно, отнюдь не вечный регламент, единый для всей церкви; этот регламент предусматривает и

тип общины, и критерии допуска к церковным должностям; он устанавливает определенный облик руководителя общины и предстоятеля евхаристии – попросту говоря, предписывает, каким должен быть священник. Вообще-то главой базисной общины, предстоятелем на празднике трапезы Господней должен иметь возможность стать выходец из самой этой общины. Однако в моей церкви появлению такого типа священника препятствует обязательный для всех священнослужителей целибат, практически отсекающий возможность выдвижения священников из народной среды. И конечно же, руководители и предстоятели такой базисной церкви должны не только иметь призвание к своему служению; нужно, чтобы свою должностную деятельность в церкви они сочетали со светской профессиональной деятельностью, – чего у нас практически никогда не бывает и что даже навряд ли считается желательным. И многое другое.

Можно ли в таком случае вообще приступать широким фронтом к работе по созданию базисной церкви? Возьмут ли действие реформационные импульсы, исходящие от бедных церквей и стучащиеся в сердце вселенской церкви здесь, у нас? На ближайшее будущее мне это кажется маловероятным. Вообще реформационный переход к базисной церкви обойдется нам недешево. Впрочем, заплатить за него придется всем – от князей церкви до церковного народа.

Вторая Реформация – повторим это снова – больше, чем когда-либо прежде, означает реформацию "снизу". Как таковая, она уже началась, и притом в обеих церквях. Указать точную дату этого начала невозможно. Так или иначе, ее носителями и приверженцами могли бы стать мы все; так что оснований для надежды достаточно. "*Spiritus sanctus, –* позвольте мне закончить этими словами, *– spiritus sanctus nec scepticus est nec opportunus*". В очень вольном переводе это означает: Дух Божий – ни со скептиками, ни тем более с довольными. Все так же Дух веет, где хочет и когда хочет, – да и столько, сколько хочет.

ПОЛИТИКА И ХРИСТИАНСТВО
ПО ТУ СТОРОНУ БУРЖУАЗНОЙ РЕЛИГИИ

"Взглянуть в глаза страху - значит исполниться надеждой". Такая тема могла бы украсить повестку дня любого церковного собрания, любого съезда католиков. Мне, теологу, она дает возможность, оставаясь на теологической почве, рассмотреть в частности ее политический аспект. *

Не стану входить в политическую казуистику, например, обсуждать вопрос, каким образом церкви и партии могли бы сотрудничать в разрешении тех или иных частных в н у т р и текущей политики с учетом ее так называемых специфических требований. Меня интересует возможность сближения и союза политики и религии в развитии новых общественно-политических перспектив, в вопросе о том, как нам перестроить нашу политическую жизнь. Таким образом, я намерен говорить о том, что достигается или должно быть достигнуто посредством политики, а не о том, чем она управляет и должна управлять. То, что я собираюсь здесь изложить, - отнюдь не рецепт, а лишь п е р с п е к т и в а . Причем это может, вообще говоря, иметь отношение и к повседневной политике, даже помочь на выборах, - если, конечно, не настолько недооценивать избирателей, чтобы думать, что они руководствуются готовыми рецептами (которым они по большей части вообще перестают верить на другой же день), а не

* Под этим названием - "Взглянуть в глаза страху - значит исполниться надеждой" - нижеследующая речь была произнесена мною на симпозиуме "Церкви и Социалистическая партия в Баварии". Она обращена к другой аудитории, нежели остальные речи этого сборника. Тем не менее я счел целесообразным включить ее в сборник, так как в ней наиболее отчетливо увязаны с политической проблематикой тезисы, определившие содержание всех речей. (Прим. автора).

исходят из той или иной перспективы, Если, как это происходит в наши дни, политика в обычном смысле слова оказывается неотделимой от мировой политики, где на карту поставлена в конечном счете вся наша земная судьба, то она неизбежно связана и с представлением о надежде, с отстаиванием надежды.

"Надежда" в политике звучит как отголосок давно скомпрометированного смешения религии и политики. Но и самое чистоплотное, граничащее с безгливостью отмежевание религии от политики само по себе есть политика, и, как мне кажется, не самая лучшая, как правило исходящая сегодня из правого лагеря, хотя бы она и рядилась в либеральные одежды. Со своей стороны я убежден, что карусель политики наверняка двигалась бы влево, если бы она кружилась, так сказать, под музыку Евангелия, под мелодию Нагорной проповеди. Правда, еще Бисмарк советовал немецким Политическим партиям и деятелям церкви зарубить себе на носу (и этот урок они более или менее старательно исполняют по сей день), что с Нагорной проповедью государства не построишь. Так что вряд ли можно опасаться, что увлекшись Евангелием, мы в политике перестанем шагать, как говорится, в ногу. Но что если опасность политической катастрофы как раз и вызвана тем, что мы не в силах переменить шаг и все по-прежнему идет своим ходом, как раньше?

Смысл происходящего: конец и перелом буржуазной эры

Начну с краткого описания обстановки — с уяснения смысла той ситуации, из которой я исхожу в моих политико-теологических размышлениях. Этот обзор не может быть чисто аналитическим — уже потому, что анализ исторической ситуации никогда не ограничивается сегодняшним днем, но непременно включает в себя хотя бы недавнее прошлое. Поэтому то, что я попытаюсь сказать о нынешнем положении,

По необходимости будет носить характер прогноза: чтобы охватить по возможности единым взглядом современность в ее основных устремлениях, мне придется отчасти заглянуть и в будущее. Разумеется, такая оценка волей-неволей остается гипотетической и потому спорной. Ее объективность, однако, в немалой степени состоит в том, что она готова к возражениям и допускает поправки.

Если я правильно сужу о вещах, мы стоим на пороге, на выходе из исторического периода, который именно потому, что он завершается, может быть окинут единым взглядом и охарактеризован как некое целое. Речь идет о периоде, который в силу целого ряда взаимодействующих причин несет на себе печать Реформации и буржуазного Провещения и который мы можем поэтому обозначить как период буржуазного общества. Понятия "буржуа" и "буржуазный" я употребляю преимущественно в историческом смысле, каковой и позволяет говорить о том, что мы стоим у исторического конца и поворотного пункта так называемого буржуазного мира.

Надо сказать, что в наше время нет недостатка в различных дефинициях "конца"; все они, как мне кажется, имеют в виду прямо или косвенно тот же исторический процесс, на который я сейчас указал. Например, еще много лет назад Романо Гвардини говорил о "конце Нового времени"; немало споров вызвал в свое время диагноз Арнольд Гелена, провозгласившего "конец модерна" и наступление того, что он называл *post-histoire*, "после-историей". Совсем недавно другой консервативный философ и социолог, Роберт Шпеман, выдвинул тезис о "конце новейшего сознания". Эти и подобные им характеристики финала представляются мне, однако, недостаточными с точки зрения теологии и политики: они не дают четкого и убедительного ответа на вопрос об историческом субъекте этой финальной ситуации и процессе, который с ней связан, — процес-

се исторического перелома и перевала.

Действительно, разве не "бюргер", не "буржуа" сделался историческим носителем того, что в этих формулировках обозначается как "эпоха модерна", Новое время? Не буржуа ли стоял у истоков этого так называемого Нового времени, буржуа, в дальнейшем взошедший на свой исторический трон благодаря Просвещению и Французской революции, окруженный взятым напрокат квази-мессианским ореолом, каким всегда окружают себя подобные венценосцы? Восхождение каждого нового субъекта истории неизменно окружается таким блеском. Разве не точно так же прославляется сегодня в странах так называемого реального социализма восхождение "нового человека"? Но у кого хватит смелости, положив руку на сердце и не рискуя впасть в противоречие с действительностью, признать в нем нового, послебуржуазного субъекта истории? Как не вспомнить здесь полные предчувствий слова Теодора Адорно: "Ужас в том, что у бюргера не нашлось наследника... Вот почему борьба за человека на пороге послебуржуазного мира как в политическом, так и в теологическом плане видится мне столь драматичной и чреватой конфликтами. И вот почему решительному прощанию с буржуазным миром, переходу к миру послебуржуазному сопутствуют неуверенность и тревога, вот почему тайное ожидание катастрофы сдает души людей в нашем Первом мире.

В этой обстановке предчувствий и предреканий конца страх и надежда вновь становятся политически значимыми категориями; религия и политика вступают в новое сопряжение, которое не так-то легко увязать с привычными нам мерками "либерального" размежевания политики и религии. Когда речь идет о сохранении, "спасении" субъекта в послебуржуазном и постиндивидуалистическом мире, без религии, думается мне, не обойтись. Без нее, я в этом убежден, в послебуржуазном обществе воцарится варварство слепого негативизма каж-

дого отдельного человека; вне религии конец буржуазного общества рискует стать просто-напросто "концом субъекта".

Наверное, мне бы следовало изложить более подробно конкретную симптоматику этой ситуации прощания и перелома. Однако перечень ее признаков можно найти в любой бульварной газете. Атомная угроза, мания вооружения, уничтожение природной среды, истощение ресурсов, кризисы роста, трудно постижимая диалектика взаимоотношений экологии и экономики, призрак терроризма и, наконец, нависшая угроза раскола мира в результате так называемого "конфликта Север-Юг".

Мы в Германии больше знали бы об этом "конце", если бы согласились признать — опять-таки в теологическом и в политическом плане, — что истинным концом для нас был голокауст, уничтожение евреев. Мы поняли бы тогда, что период исторической безграничности сроков и судеб нашего буржуазного общества — а любой господствующий субъект истории воображает, что "его время" безгранично! — уже закончился. Но, по-видимому, мы не только "опоздавшая нация"; мы слишком поздно уцепились за идеал нерушимого прогресса, когда после голокауста начали подниматься на ноги. А иначе как могло случиться, что именно в нашей стране чувство исторического предела оказалось менее развитым, чем в других странах?

Но я хочу подчеркнуть особо один симптом этого перелома, обладающий, на мой взгляд, и теологически, и политически наибольшей взрывчатой силой: это неопровержимый факт вторжения Третьего мира в нашу социально-экономическую, политическую и теологическую действительность. Эту совершенно новую ситуацию и брошенный нам вызов нужно постоянно учитывать в нашей политике, как и в нашей теологии, чтобы сохранить возможность политического и нравственного мира.

Политический здравый смысл требует от нас отказаться от тактики провинциального государства и осознать ситуацию в нашей стране как часть политической ситуации в мире. Это вовсе не значит устремиться навстречу ни к чему не обязывающим политическим абстракциям. "Абстрактным" сегодня будет скорее такой образ мыслей

в политике, который отвлекается от всемирных взаимосвязей и взаимозависимостей, – например, взгляд, согласно которому страны Третьего и Четвертого мира – это просто наши слаборазвитые партнеры, а не наши жертвы, и который основан на иллюзии, будто можно преодолеть зияющие противоречия с помощью прекраснотушной теории постепенной эволюции, не требующей решительных перемен от нас самих, в нашем Первом мире. Безразличие, апатия – вот истинная подоплека нашей мнимой политической объективности! Но в действительности она ведет лишь к безрассудному и бесперспективному самоутверждению, а не к политическому и моральному устроению и обеспечению мира в мире.

Обращение сердец – теологическое и политическое

Я исхожу из того, что такой мир возможен лишь при условии, что во всех богатых странах нашей планеты, то есть в так называемом Первом мире, произойдет решительный пересмотр жизненных ценностей, иначе говоря, что объективный страх и внешнее отчаяние, охватившие этот наш Первый мир, станут, наконец, субъективными, – словом, при условии, если мы теологически и политически устремимся к "обращению сердец" – и добьемся его. Обращение сердец, как известно, – центральное понятие Библии. Именно в свете библейского гуманизма оно, это понятие, осмысливается как вторжение во всю совокупность жизненных отношений людей, радикальный пересмотр этих отношений перед лицом Бога, – пересмотр, который не может происходить без учета противоречий политической и общественной жизни. Ведь в конце концов человек, которому предстоит подвергнуться придирчивой оценке всего себя, чье сердце должно преобразиться, не есть суще-

ство, живущее вне истории и общества. И потому нисколько не удивительно — напротив, вполне закономерно — теолог заводит речь о политическом смысле этого выдвинутого ныне на повестку дня духовного переворота, не удивительны его попытки разъяснить, что переворот сердец равнозначен для нас как бы долгому прощанию, расставанию с привилегированным положением нашего Первого мира, — другими словами, прощанию с буржуазной эпохой.

Вместе с тем это преобразование буржуазных сердец, эта "антропологическая революция", благодаря которой граждане Первого мира должны будут освободиться не от своего бессилия, но от своего засилия в мире, не от бедности, а наоборот, от богатства, не от лишений, а от полного отсутствия лишений, от неограниченной возможности потреблять, не от своих страданий, а от своей пресыщенности, — этот переворот сам по себе еще не является политически значимым в смысле демократической политики. Руководствуясь принципом "каждый за себя", мало чего можно добиться. Уж если "переворачиваться", так всем вместе. Но как приступить к этому коллективно-политическому процессу? Каким образом преобразование получит политическую значимость? По моему мнению, это может произойти, если наши церкви отнесутся хотя бы внимательней к упомянутым идеям, пока еще не влиятельным в политическом мире. Ибо они, эти идеи, очевидным образом соприкасаются с миссией наших церквей, с их, можно сказать, кровным делом. Конечно, такая политико-моральная инициатива пока еще очень чужда церквям в нашей стране. И все же есть примеры политической работы, которую даже профессиональные политики пока еще не в состоянии выполнять. Я имею в виду, в частности, ту предварительную работу, которую выполнили обе церкви или, по крайней мере, отдельные группы внутри католической и протестантской церквей для того, чтобы частью нашей политики сделать примирение с поляками. То, что я скажу ниже, следует понимать с учетом этой подготовительной политико-культурной работы.

Пути развития в католичестве

Я сознательно начинаю с разговора о моей католической церкви. Ибо католическая церковь у нас все еще представляется стороннему наблюдателю особенно монолитной и сверхорганизованной; впечатление такое, что предписания в ней играют большую роль, чем инициатива, твердость принципов преобладает над радикализмом. В нашем буржуазном обществе как-то само собой разумеется, что католики — это, так сказать, ученики-второгодники, все еще не одолевшие азбуку буржуазной свободы. Доля истины в этом есть — но и неправды тоже. Во всяком случае, не мешало бы помнить закон, известный историкам, — закон преимущества опоздавших. Сказанное можно пояснить (в порядке отступления) тем, что я однажды назвал эффектом Эйнштейна применительно к католикам. В одной из биографий великого физика я прочел следующее: Эйнштейна не раз спрашивали, каким образом он пришел к своим новаторским взглядам. Он объяснил, что это, возможно, связано с тем, что в школе он усваивал уроки медленнее, чем его товарищи. Ему приходилось обстоятельнее вникать в предмет, да и позже физика давалась ему труднее, чем другим, он тратил на нее больше времени и усилий и, так сказать, продолжал играть со старым мячом, в то время как другие давно уже играли в новые игры. По этому поводу биограф замечает, что учение, судя по всему, действительно стоило юному Эйнштейну таких трудов, что можно считать его в некотором смысле тупым, туго соображающим учеником.

Не таковы ли и католики, эти туго соображающие ученики в школе буржуазного Просвещения и прогресса? Наберемся смелости и признаем, что да, "эффект Эйнштейна" в самом деле присущ католицизму, — но не в том смысле, что бесподобная несовременность католицизма есть доказательство его непоправимой отсталости и ничего более, а в том, что она-то, эта несовременность, как раз и таит в себе

возможности революционного новаторства, способность смело пойти навстречу запросам действительности.

Чтобы связать это притязание – или эту надежду – с нашей темой, я хотел бы указать на процесс, едва зародившийся в католицизме, но который не следует недооценивать именно в плане его политической перспективы. Я говорю не о том запоздалом всплеске либерального католичества, который одни приветствуют как прогрессивное явление, а другие предают анафеме. По-моему, это всего лишь католическая разновидность – и притом именно запоздалая – буржуазной религии и буржуазной теологии; никаких подлинно новых перспектив ни в церковном, ни в политическом отношении она не сулит, а представляет собой лишь очередную попытку, на этот раз в католическом варианте, оправдать и утвердить наше буржуазное общество. Возвышенный язык этой буржуазно-либеральной теологии и религии ("человек", "христианин") не в состоянии замаскировать тот очевидный факт, что она – лишь часть не озабоченного никакими проблемами самоохранительного механизма нашего общества и в этом смысле есть не что иное как политическая религия буржуа. Не умея реагировать на общественные противоречия иначе как морализированием ("алчность имущих" – "зависть неимущих"), она, эта теология, объявляет существующий социальный порядок "естественным" и, следовательно, неизменным. Тем самым она маскирует жертву, которую другие приносят нашему благосостоянию. Поэтому она совсем не безобидна политически, но служит оправданием, узаконивает теологическими средствами наше буржуазное общество. В качестве таковой она даже может восприниматься в традиционно-буржуазной или мелкобуржуазной среде немецкого католичества как прогрессивная и освободительная. Но к сердцу Евангелия она, по-моему, и не прикоснулась. Исторический вызов, брошенный церкви и нашему обществу, не дошел до ее сознания.

Зато в противовес ей в католичестве нашей страны, как и в массе христиан вообще, намечается становление совсем другого, нового и солидарного сознания, новой политической ориентации, которую можно с определенным правом назвать послебуржуазной и даже посткапиталистической. Само собой разумеется, что она не имеет ничего общего с коллективистски-уравнительным насилием над человеческой индивидуальностью, над субъективным миром человека, как его понимает христианство. Напротив, это движение взыскует нового, всецело вдохновленного Евангелием и преодолевшего буржуазность принципа индивидуации, смысл которого в том, что самый бедный, самый ущемленный индивидуум подлежит целостной социальной и экономической детерминации. Христиане убеждены, что такого рода индивидуация не может осуществиться вне религии. Но именно потому, что они не могут, как это делает буржуазная религия, поставить знак равенства между буржуазным индивидуализмом и христианским осознанием себя как субъекта перед Богом, они сумеют включиться в историческую борьбу за становление послебуржуазного человека. Но что это значит применительно к католической церкви у нас? Наблюдения и соображения, которыми я хочу поделиться, не отражают официальную политику церкви. В первую очередь, они касаются перемен, происходящих в среде рядовых католиков, в базисе (я употребляю это слово без полемического оттенка) нашего католицизма.

Католичество как всемирная церковь

и всемирно-политическое движение

Прежде всего я хочу напомнить, что католичество в целом представляет собой гораздо более широкую, более мощно пульсирующую в историческом, социальном и культурном смысле исходную основу, не-

жели та, которая воплощена в немецкой католической церкви, — как, впрочем, и та, которую представляет немецкое протестантство. Во всяком случае, чреватый взрывом конфликт Севера и Юга, то есть, классовое или в какой-то мере подобное классовому, противостояние богатых и бедных стран планеты, взламывает единую католическую церковь изнутри, и это, между прочим, находит свое выражение в отношении западноевропейской и североамериканской церкви к церкви Латинской Америки. Что не могло в конечном счете не отразиться на сознании и политической ориентации католиков у нас, в Германии. Католики, забившиеся, так сказать, в свою конуру из отвращения к буржуазному обществу, традиционно воспринимаемому как протестантское, — находят сегодня новые измерения своего религиозного и политического сознания. Они все больше начинают понимать, что их отношение к своим евхаристическим братьям не может сводиться к благотворительности, имеющей целью замазать противоречия. Горизонты Нагорной проповеди внезапно вторгаются в их политическое сознание и политические оценки, и мало-помалу они научаются взирать на себя и собственную ситуацию глазами бедных народов — очами беспомощных, очами угнетенных и неимущих. Все отчетливей чувствуют они, что крик этих беднейших христиан заключает в себе вопрос, обращенный к христианству Первого мира, вопрос, который мы обязаны задать самим себе и который вынуждает нас к самоотчету и преобразению. Все больше крепнет в них сознание объективной вины, тяготеющей над нашим Первым миром, и все настойчивей в них пробуждается желание превратить эту вину из объективной в субъективную, чтобы чувство виновности, наконец, стало частью политики и толчком к социальным преобразованиям. В конце концов они учатся понимать бедные церкви в их ущемленности, но также и в их достоинстве; начинают отдавать себе отчет в том, что эти нищие страны не просто отстали в развитии, но сплошь и рядом являют собой результат, жертву нашей разрушительной европейской экспансии.

До сознания католиков доходит истинный смысл предрассудка, столь привычного европейскому *common sense* (обывательскому сознанию), будто все в нашем церковном мире, что не соответствует стандартам западноевропейского прогресса, должно считаться признаком отсталости. И все сильнее они испытывают тягу к человеческой и христианской возвышенности, к вдохновению, соприродному той социальной и культурной широте, которую мы обозначаем термином "католичество".

В этом смысле сознание, формирующееся ныне в базе католической церкви у нас в стране, хотя бы и в начальных его проявлениях, кажется мне шире, кажется более выходящим за рамки сугубо местных проблем, нежели политическое и политиканствующее сознание нашего общества в целом, — и вместе с тем шире и перспективнее, чем это старается представить официальная политическая само-реклама нашей католической церкви.

Конечно, тут есть масса трудностей. Много мешает тоу, чтобы сделать этот обусловленный состоянием католической церкви во всем мире импульс к преображению и обновлению церкви нашей страны — действенным на широком базисе. Не говоря о том, что образ церкви, у наших церковных авторитетов, да и в основных разделах господствующей у нас теологии, представляется мне все еще слишком европоцентричным, хотелось бы указать прежде всего на следующую преграду: католицизм у нас тоже незаметно сделался буржуазной религией. Он стал той буржуазной религией, в которой "христианские ценности", как крыша, укрывают самосознание буржуа, ничего в нем по сути дела не меняя, не вмешиваясь в него и не обременяя его никакими требованиями. Под теплым, уютным кровом этой веры, которая только верой и ограничивается, обретает самоутверждение буржуазный индивидуализм с его слабо развитой способностью к солидарности. Христианство, таким образом, легко превращается в

религиозное алиби буржуазной невинности, в средство усыпить угрызения совести именно в тот момент, когда сложившаяся обстановка требует, чтобы все наше повседневное сознание было пронизано чувством вины и готовностью к самоотречению во имя этих бедных церквей.

Тем не менее осмотическое давление церквей Третьего мира на католическую церковь в нашей стране все растет. В первую очередь это относится к так называемому церковному базису, не исключая, конечно, и христианина-буржуа, в душе которого, думается мне, образ христианства все-таки глубже укоренен, чем это предписывает буржуазная религия, и который подчас чувствует себя скорее растерянным, чем равнодушным. Под этим давлением бедных церквей зреет наше новое сознание, которое должно оформиться и как политическое сознание. Оно, это сознание, изначально устремлено к свободному, послебуржуазному обществу с новой всемирной экономической системой. Католические епископы Третьего мира все чаще выступают с библейским требованием справедливости в форме целенаправленной критики капитализма. Да и у нас — думаю, не ошибусь — хоть и медленно, зреет понимание того, что такая критика не может ограничиться каким-то отдельным регионом: она должна развернуться в мировом масштабе и, следовательно, касается и нас самих. Таким образом, "социалистический настрой" (в этом смысле) более не чужд и нашей церкви; он не кажется теперь раз и навсегда враждебным христианскому мировоззрению.

Говорю это опять-таки прежде всего с оглядкой на бедные церкви внутри единой вселенской католической церкви. Именно там зачинается — пока еще в виде первых ростков — послебуржуазная культура христианской свободы, каковая вовсе не является (как мы обычно ее расцениваем) добуржуазной свободой или чем-то похожим на тоталитарный строй. Речь идет о том, чтобы прорваться к

свободе, вдохновляясь христианским идеалом, в солидарном освобождении. Если это удастся (а без "переворота сердец", без преобразования, мы этого, конечно, никогда не увидим), то это будет иметь поистине провиденциальное значение не только в политическом смысле, но и в перспективе всей истории церкви.

Чтобы меня лучше поняли, я напомню об исконной дилемме католицизма в Новое время. С одной стороны, католицизм у нас воспринял, впитал в себя историю буржуазной свободы, с другой — он постоянно отбивался от нее. Так называемые католические эпохи в европейской истории Нового времени были всегда эпохами "против": таковы периоды Контрреформации, контрреволюции, анти-Просвещения, эпохи политической реставрации и романтизма. Если мы попробуем увидеть в этом не только историческую косность и слепое сопротивление всему новому, не одно лишь тупое, ничего не желающее слышать мракобесие, а также примем во внимание, что такой чувствительный социальный организм, как католическая церковь, не мог бы просто так "шагать в ногу", не принеся в жертву самого себя, — а именно этому церковь так стойко противилась пять столетий подряд, — то можно и должно спросить себя, не существует ли для католической церкви другой ситуации и нет ли другого часа свободы, когда она, церковь, могла бы пойти навстречу требованиям современности. Я верю, что это "утро Реформации" забрезжило для католицизма в открывшейся перед ним возможности соединить свободу Евангелия с освободительными чаяниями людей в бедных церквях. И все будет зависеть от того, проявит ли католичество в наших, богатых странах готовность признать провиденциальную миссию бедных церквей во вселенской церкви и в конечном счете, во всем христианском мире и открыть сердце вселенской церкви навстречу такому представлению о свободе.

В защиту новой политической культуры

Разумеется, — и такова моя предпосылка, — политика, вдохновляемая социалистическим идеалом, в нашем западноевропейском обществе возможна и способна нести ответственность за свои поступки лишь на путях демократии, то есть в форме демократического социализма, который не перечеркивает завоеваний буржуазной истории свободы, но становится в силу исторической диалектики ее преемником и этим спасает не подлежащее списанию буржуазное наследие. В любом случае, следовательно, речь идет о политике, признающей разделение власти, права оппозиции, свободу мнений, суверенность народа и т.д.

А какова наша политическая действительность? Я бы охарактеризовал ее в виде своего рода дилеммы: в то время как всемирная католическая церковь стоит перед проблемами, побуждающими ее впервые выступить на стороне политики, ориентированной социалистически, — так что этот курс провозглашается даже официально в некоторых документах постоянно действующего Совета епископов, — в это самое время мы видим у себя в стране такую социалдемократию, которая, как мне кажется, предпочитает скорее маскировать свои социалистические традиции, нежели развивать их в духе демократии, усердно отгораживаясь от них ширмой повседневных политических расчетов. Я понимаю, конечно, что реальная политическая обстановка диктует свои условия, и отнюдь не призываю заниматься строительством воздушных замков. Но если перспектива, которую я нарисовал здесь, — не вовсе беспочвенная фантазия, то она ставит вопросы, уклониться от которых нельзя. Какие импульсы исходят непосредственно от вашей партии, указывает ли она такое — и столь необходимое сегодня — направление политической культуры, при котором социализм и свобода соединились и взаимно оплодотворяли бы друг

друга? Что делает ваша партия для того, чтобы в нашей политике восторжествовал принцип новой солидарности, той солидарности, которая ни в коей мере не нацелена на тоталитарное ущемление личности, хотя бы это был и буржуа, но прямо обращена к индивидуальности, чей закон отныне — не властвовать над другими, слабейшими и "недостаточно развитыми" социальными группами и странами, а шагать вместе с ними? И если вам приходится выслушивать от ваших политических противников упрек, что демократический социализм — это ничего не значащее слово, то что же тут удивительного?

Конечно, трудностей много, и с требованиями повседневной политики невозможно не считаться. Развитию новой политической культуры немало препятствуют элементы так называемой "немецкой идеологии". Я имею в виду нашу закоренелую боязнь контакта между культурой и политикой. Дело доходит до того, что понятие культуры мыслится как абсолютно противостоящее политике, которая именуется не иначе как грязным делом, не взирая даже на протесты видных деятелей культуры, причем в конце концов и они оказываются где-то на периферии общественного мнения. Заявления вроде известной фразы Вальтера Диркса о том, что политика есть новое наименование культуры, оскорбляют наши немецкие уши, либо вовсе звучат для них непонятно. Я думаю и о том, что мы — страна без истории революционной борьбы за свободу, что наша история изобилует примерами политического конформизма и очень бедна примерами политического сопротивления. Боюсь, что такое наследство слишком мешает нам понять ситуацию бедных и эксплуатируемых народов, понять растущий там революционный дух. Это и многое другое необходимо учитывать, когда мы ратуем за новую политическую культуру. Но вызов брошен, и время не ждет.

Думаю, что не ошибусь, если скажу, что социалдемократическая партия уже расплачивается за то, что мечта, выраженная в лозунге

"демократический социализм", тускнеет: молодежь разочарована, а ведь именно для нее политика всегда должна заключать в себе нечто волшебно притягательное или, если хотите, быть неувядающей надеждой. Не в них, этих юнцах, нужно видеть опасность, а в том, что мы сами разучились мечтать и надеяться.

Социалдемократической партии, как и христианам, не мешает время от времени вспоминать, — хотя бы эти воспоминания и причиняли боль, — о том, как вы сами начинали и чем вдохновлялись. Невозможно повторить заново это начало, но и сбрасывать его со счетов нехорошо. Я решился сказать вам об этом, имея в виду новые тенденции развития моей церкви и памятуя о молодежи нашей страны.

Пояснение

В заключение — несколько замечаний о смысле терминов политической теологии, которыми я здесь воспользовался. Слова "буржуа", "буржуазный", "капиталистический" употреблены мною с критическим оттенком. Весь этот лексикон у нас достаточно скомпрометирован — учитывая хотя бы те языковые клише, какие распространены в ГДР. То же относится к употреблению слов, примененных мною в утвердительном смысле, таких как "социализм", или выражений типа "социалистически ориентированная политика". И здесь существование двух Германий дает себя знать вплоть до глубинных уровней семантики нашего политического языка. Тот, кто выражает здесь у нас, в Федеративной республике, свое критическое отношение к капитализму, немедленно оказывается под подозрением, что он подослан из ГДР, точно так же, как там всякий, кто употребляет термин "социализм"

не так, как это предписано идеологией государственного социализма автоматически зачисляется в агенты капиталистической державы. Порог терпимости не только там, но и здесь крайне низок. Что и порождает у нас (а не только там) сверхосторожный политический язык. Лишь бы не подвергать себя риску быть понятым в нежелательном смысле. Но, видимо, с политическим языком происходит то же самое, что и с языком теологическим: едва ли в нем можно отыскать абсолютно недвусмысленные выражения, которые вместе с тем не были бы просто лишены смысла. В политике, как и в религии, есть немало слов, отягощенных многообразными историческими наслоениями, но от которых невозможно отказаться именно потому, что с ними связано так много воспоминаний и так много надежд. Нужно бороться за их семантику — в этом, по-моему, состоит одна из задач политики, а значит и теологии.

+

КОГДА ОПЕКАЕМЫЕ ИЗМЕНЯТСЯ...

На пути к базисной церкви

Как возникает базис в церкви, или против буржуазной отъединенности

П е р в о е . Если обновление нашей церкви – в смысле приближения к тому, что я ориентировочно обозначу как послебуржуазная базисная церковь, – и произойдет, то зависеть это будет в первую очередь от нас самих. Не надо так уж сильно бояться "подавления сверху". Разве сами мы не закоsnели в своих понятиях об опекающей церкви настолько, что нам кажется, будто все дело церковного обновления исключительно зависит от того, сумеют ли измениться опекуны, то есть в конечном счете Папа и епископы? А ведь на самом деле речь идет о том, чтобы изменились опекаемые, чтобы они перестали вести себя только как опекаемые. Так возникает "базис" в церкви.

Немалая доля критики, которую мы обычно адресуем церкви, представляет собой, на мой взгляд, опять-таки следствие наших утрированных представлений об опекающей церкви. Ибо критика эта направлена целиком и полностью на авторитеты, а то и вовсе на одного Папу; она словно хочет сказать: будь у нас лучше Папа, все в церкви шло бы как нельзя лучше. Нет, о том, чтобы в церкви все шло как следует, должны заботиться прежде всего мы сами. И там, где это сознают, возникает "базис" в церкви.

Разумеется, из этого следует, что не только от тех, кто облечен церковным авторитетом, но и от самих себя нам придется потребовать большей верности Евангелию и христианству. Потребовать – и добиться. Потому-то и ту недостаточную готовность к покаянию,

ту нелюбовь к самокритике, в которых мы укоряем наших представителей, а в их лице и всю церковь, — мы обязаны победить хотя бы в нас самих. Так возникает "базис" в церкви.

В т о р о е . Мы хотим быть, наконец, — так мы говорим — "взрослой церковью". Да; но чтобы осуществить это, надо хорошенько осмотреться. То, что я кратко скажу вам на этот счет, вероятно, не вызовет аплодисментов, но зато потребует задуматься над этим. Стать "взрослыми", самостоятельными — вот великий идеал буржуазного Просвещения. Однако вместе с идеалом совершенлетия пришло и новое отношение к религии, то отношение, которое я позволю себе назвать б у р ж у а з н о й о т ъ е д и н е н н о с т ь ю о т р е л и г и и : не религия ставит требования перед бюргером, но бюргер предъявляет требования к религии; не религия преобразует общество, а буржуазное общество не успокаивается до тех пор, пока религия не приспособится к нему и к его хотениям. При этом отъединенность буржуа по отношению к религии вовсе не тождественна христианской свободе Евангелия, подобно тому как христианский субъект не тождествен буржуазному индивидууму, а буржуазный индивидуализм — христианской экзистенции. Я подчеркиваю это (хотя и ограничиваюсь самым кратким изложением), так как в наших попытках церковного обновления мы подвергаемся риску, на который я указывал уже не раз. Нам грозит опасность превращения христианства в буржуазную религию, а лучше сказать, опасность того, что мы станем искать обновления не на основе Евангелия, а на основе этой самой буржуазной религии, которая нам, католикам как представителям "старомодного" христианства очень просто может показаться и прогрессивной, и даже освободительной. Но христианство в форме бур-

жуазной религии – это не религия Евангелия. Это создание буржуазии и плод буржуазной отъединенности от религии. Буржуа не подпускает к себе религию, он лишь пользуется ею, когда она ему нужна. Он сам, таким образом, создал этот сервис под видом церкви – обслуживающую его религию, которая никому не несет подлинного утешения и с которой мы поэтому так решительно боремся. Сам буржуа избрал эту площадку, на которой воздвиглась не требовательная, а лишь опекающая церковь: ее-то и надлежит преодолеть.

Нельзя отмахиваться от этих соображений, коли мы хотим отстаивать взрослое христианство и взрослую церковь. Мы, католики, и так опоздали. Во всем, что касается эмансипации и буржуазной свободы, мы считаемся ретроgrадами, мы свыклись со своей ролью отстающих учеников в школе прогресса и просвещения. Но стоит вдуматься в диалектику этого самого прогресса, и будет ясно, что это обстоятельство вовсе не обязательно должно быть недостатком. Тут не просто судьба вечно сидеть на задней парте, тут еще и шанс, и задача увидеть со своей точки внутренние противоречия процесса буржуазного Просвещения и не повторять их автоматически вслед за другими. На нас лежит долг, нам открылась возможность основательней, радикальней, не в духе буржуазного индивидуализма, а наоборот, под знаком человеческой солидарности разработать заново тему свободы и духовного совершенствования христиан, нежели это происходило до сих пор в истории христианства.

В конце концов это немаловажно и в смысле экуменического характера чаемого обновления церкви. Не следует добиваться экумены христиан просто на базе буржуазной религии. Именно в этом, на мой взгляд, состоит наш долг по отношению к нашим

братьям, евангелическим христианам. Здесь, правда, нужна особая осмотрительность. Ведь в глазах многих возникновение бюргерской, гражданской церкви в католицизме и развившийся у нас, католиков, запоздалый вариант либерально-буржуазной теологии как раз и является будто бы залогом и обоснованием прогрессивности экуменизма; многим кажется, что именно это и служит многообещающей платформой для сближения христиан. Но годится ли эта платформа, вот вопрос; будет ли на самом деле Евангелие основой такого примирения и единства — вот главный вопрос; и, наконец, не погрешим ли мы перед нашими евангелическими братьями именно тем, что всего лишь повторим вслед за ними уже пережитые ими и оплаченные страданиями противоречия их собственной церковности? Экумена будет развиваться — таково мое убеждение, — только если обе церкви в нашей стране решительно распрощаются с провинциализмом буржуазной церковности и пойдут навстречу запросам всемирной церкви и всемирного христианства.

Т р е т ь е . Переход от опекающей церкви "для народа" к церкви народа, взрослой церкви, не происходит и не может происходить сверху. Я разделяю мнение Ганса Кюнга о том, что "снизу" никакой угрозы насильственной революции нет. Но и мягкая революция не придет сверху. Вот из чего нам надо исходить. Вдобавок в нашей стране нужно считаться еще и с тем, что я назвал бы специфически немецкой идеологией, а именно с типично для немцев манерой все делать с соизволения предрержащих властей: любая инициатива может быть предпринята лишь по официальному благословению. Вспоминается злая реплика Ленина: "Чтобы занять вокзал, немецкие революционеры прежде всего покупают перронный билет". Возвращаясь

к нашему вопросу, можно уверенно сказать, что с такой психологией никакую базисную церковь построить невозможно. Не сотрудничество с авторитетами, а преобразующая сила низов — вот на что надо полагаться.

Ч е т в е р т о е . Сказанное выше не есть призыв основать новую церковь. Религия и церковь возникли не вчера, и кто сегодня хочет выстроить их заново, едва ли добьется большего, чем создаст карикатуру на них. Фундаментальные идеи религии, идея Бога, идея истины и другие — это не идеи XX века и господствующего в нем разума; они, если мы хотим их сберечь, нуждаются в силе и верности памяти и традиции. Слишком весом невосполнимый груз воспоминаний, слишком велика была мыслительная работа, проделанная нашей церковью, чтобы можно было не задумываясь сбросить их, не отказавшись одновременно от своей христианской сути или по крайней мере не изменив ее полностью. Но именно поэтому это прошлое может и должно рассматриваться и как пространство далеко не исчерпанных таящих в себе еще не использованную энергию горения ресурсов христианского бытия. Такой взгляд не исключает критического отношения к церкви и Папе, тем более, что он провозглашается не с позиций буржуазной эмансипации, а во имя бедных и угнетенных наций и церквей — к чему мы сейчас перейдем. В конце концов только так эта критика окажет свое освободительное действие, обретет радикализм по отношению к нам самим, гражданам Первого мира, к богатым церквам.

Церковь опеки — гражданская церковь — базисная церковь

П е р в о е . Говоря о будущем церкви, важно иметь в виду фактически существующие у нас конкретные формы церковности. Я вижу

по меньшей мере три таких формы, более или менее конкурирующие между собой: народная церковь, гражданская церковь и базисная церковь, или, если выразаться точнее, добуржуазная опекающая церковь, буржуазная церковь сервиса (обслуживания потребностей) и, наконец, послебуржуазная инициативная церковь. Этому троякому облику современной церкви отвечают и три преобладающих у нас типа теологии: во-первых, классическая теология, пронизанная духом неомизма, с подчеркнута апологетическим уклоном в сторону народной церкви, то есть церкви, призванной опекать народ; во-вторых, направление буржуазно-либеральной теологии, которое находит опору со стороны церкви в том, что и католическое христианство все больше принимает в нашей стране характер буржуазной религии, и которое критикует теорию и практику церковного единоначалия главным образом исходя из критериев буржуазной свободы; в-третьих, политические теологии освобождения, чья органически единая и конструктивная критика церкви и общества нацелена на базисную церковь как "церковь народа".

О будущем трех названных форм церкви, трех ее обликов, можно коротко сказать следующее. Народная церковь как опекающая церковь "для народа" социального будущего не имеет. При всей своей неоспоримой привлекательности она повсеместно переживает процесс разложения, превращаясь в так называемую гражданскую церковь, над которой в свою очередь господствует принцип сохранения буржуазной отъединенности.

Что касается церкви сервиса, обслуживающей церкви, то именно эта, буржуазная церковь если не официально, то фактически все больше воплощает в себе наше представление о церковности. Ее можно было бы обозначить как запоздалый вариант определенного про-

тестантского типа церкви в католичестве. Буржуазная церковь ныне достигла своего исторического зенита. В этом смысле можно сказать, что и ее общественное будущее — скорее позади, чем впереди. Мне кажется, что трагедия немецкого католицизма состоит в том, что он лишь тогда поворачивается навстречу социальному и церковному развитию, лишь тогда пробует примкнуть к нему или, что то же самое вообразить его в себя, когда это развитие уже миновало свою кульминационную точку и когда его инициаторы или, говоря конкретней, проводники Реформации и буржуазного Просвещения, уже осознали его противоречивость и сами селятся преодолеть его последствия.

И, наконец, послебуржуазная базисная церковь: сейчас в нашем немецком католицизме у нее едва ли есть даже настоящее, а о будущем — и говорить нечего. Но все будет выглядеть совершенно по-другому, если германская церковь освободится от своих провинциальных установок, если она повернется лицом к мировому католичеству. Там у базисной церкви уже есть многообещающее настоящее, и ничто не дает нам права принижать эту форму церковности, объявляя ее исключительной принадлежностью так называемых "отсталых" стран.

В т о р о е . Проведенное мною разграничение между тремя перечисленными формами церкви, не означает, с моей точки зрения, необходимости отсеять какую-то из этих форм; иначе говоря, все три способны выполнять свою функцию в католическом смысле. В конечном счете речь идет о сложном, многостороннем процессе создания церковного будущего. Это в первую очередь касается субъектов церковности: ибо церковь не может распустить свой народ и набирать новых членов. Носители грядущей церкви не приходят с небес;

они прежде всего (если не исключительно) — члены существующей церкви, сегодняшние христиане, исповедующие нашу веру. В этом смысле критика буржуазной церкви не есть дискредитация буржуазных христиан как конкретных людей. Напротив, эта теологическая критика обращается к христианину — жителю нашего Первого мира, от него она ждет, чтобы он потребовал от себя самого и религии большего, нежели ему дают в политическом отношении буржуазное общество и в религиозном и христианском — буржуазная религия.

Т р е т ь е . Но для этого мы должны, наконец, взломать панцирь буржуазной религии. Пора осознать совершаемую у нас втихомолку подмену евангельской свободы буржуазной отъединенностью — и отринуть ее. Только при этом условии мы выберемся из бесплодных песков христианства, ставшего буржуазной религией. Буржуазная религия ничего не требует, но и никого не утешает. Имя Бога хотя и упоминается в ней, но это всего лишь имя; его благодать не вторгается в жизнь, не повергает ниц и не заставляет выпрямиться; в качестве "ценности" она лишь образует некий бутафорский свод над нашим буржуазным самосознанием, поэтому она есть, собственно, "дешевая благодать" (Бонхоффер), благодать, которую мы, члены буржуазного общества получаем в готовом виде. И так же, как наше буржуазное общество все меньше предрасполагает к поэзии и грезам, так и из буржуазной религии все меньше можно извлечь импульсов для мистики и молитвы, для восстания и преображения. Там, где наши церкви сознательней и решительней, чем прежде, отказываются от навязываемого им статуса институтов буржуазной религии, там раскрывается перед ними их будущее в виде церкви базиса. Причем эта грядущая базисная церковь не будет простой противоположностью

любому виду церкви народной. Наоборот: она, быть может, станет началом народной церкви с базисом в качестве субъекта — началом народной церкви как "церкви народа". В ней, таким образом, найдет свое воплощение то, о чем недвусмысленно говорит синодальный документ "Наша надежда", а именно, будет сделан шаг "от церкви, патронирующей народ, к живой церкви народа, все члены которой сознают, что каждый из них несет свою долю ответственности за судьбу этой церкви, за то свидетельство надежды, какое церковь являет народу".

Попытка заглянуть в будущее церкви как церкви базисной невозможна без оценки нынешнего состояния и церкви во всем мире, и всего общества в целом. К этой оценке мы сейчас и перейдем.

Базисная церковь и диагноз общества

П е р в о е . Прогноз о будущем церкви как базисной церкви вытекает из диагноза общества. Этот диагноз и будут более всего оспаривать. Сводится он к тому, что мы все более оказываемся в переходной ситуации — ситуации перелома. Ее можно обозначить как прощание с так называемой буржуазной эпохой и вступление в свободное послебуржуазное и посткапиталистическое общество. И базисной церкви в этой ситуации, возможно, предстоит перейти от роли пассивного зрителя событий к роли инициатора, с тем, чтобы своевременно оказать сопротивление грозящему варварству послебуржуазной эры.

Буржуазный индивидуализм, по моему глубокому убеждению, в этой переломной ситуации менее всего способен и уполномочен защищать моральные и правовые завоевания буржуазной истории борьбы за свободу. Ибо в итоге Реформации, Просвещения и французской

революции буржуазный индивидуализм настолько абстрагировал, довел до такой степени изоляции представление о личности, что оказывается почти не способен вобрать в себя идею человеческой солидарности — вопреки многочисленным горячим заверениям в солидарности, а может быть, как раз потому, что слишком много говорил о ней. Как бы то ни было, от этого безотчетного механизма самоутверждения, от этой буржуазной морали, гласящей: "моя хата с краю", ждать больше нечего; поможет лишь проникающий до самых глубин духовный переворот, который включает и экономические основы нашей общественной жизни. Вот почему и в этот момент перелома необходимо — в противовес буржуазной отчужденности, приведшей к столь знакомому всем нам "либеральному" размежеванию религии и политики, — плодотворное соединение этих двух сфер. Только тогда на свет явится та послебуржуазная человеческая общность, которая не пренебрежет личностью и не откажется от достижений буржуазной истории освобождения человека.

В т о р о е . Приметы этого перелома налицо. В нашей стране, говоря о симптомах общественного и религиозного кризиса, нужно вновь напомнить о голокаусте — гибели евреев. В более обобщенном смысле следует сказать о конце прогресса в том понимании, какое связывало с этим понятием буржуазное Просвещение, о растущей вероятности катастрофы (говорю это стнюдь без апокалиптического сладострастия), о том общественном осознании предела и крушения, в котором сегодня столь выразительно проявляется безвременье буржуазного общества, традиционно представлявшего себе время как возможность неограниченного прогресса. Самый же главный признак вышеназванного перелома, с моей точки зрения, — это тот факт, что в нашу собственную историческую и общественную ситуацию не-

устранимо вторгся Третий мир. Наша буржуазно-христианская Западная Европа больше уже не может тешить себя иллюзией гармоничного развития мира; в сущности это лишь разоблачает снобизм нашего европейского представления о прогрессе, то высокомерие, с которым мы безоговорочно полагаем себя вершителями всемирной общественной революции. Именно появление Третьего мира на горизонте нашей собственной жизни заставляет нас все яснее осознавать, как часто так называемые слаборазвитые народы оказываются на деле жертвами нашей европейской экспансии. Их нищета все настойчивей побуждает нас взглянуть на самих себя, поставить вопрос о нашем буржуазном и христианском самосознании, требует от нас самооценки с позиций этих наших жертв — так политической, так и церковной.

Т р е т ь е . Между тем, не взирая на эту ситуацию, политическая жизнь в нашей стране все еще отзывает, если можно так выразиться, тактическим провинциализмом: мы по-прежнему стараемся найти свое политическое и социальное оправдание, закрыв глаза на бедность, горе и угнетение, царящие в Третьем мире. Понимание глубокой внутренней связи между Первым и Третьим миром, равно как и вытекающее отсюда сознание нашей объективной вины перед Третьим миром, вины, обязывающей к радикальному преобразению нас самих, — судя по всему, не является еще элементом политики в демократическом духе. Политик, который подчинил бы свои действия требованиям этого духовного переворота, рискует быть попросту вытесненным из игры. И тут я вижу указание и шанс именно для нашей католической церкви. наших церковных распорядителей отстранить от игры было бы не так-то легко. Однако их несменяемость ни в коем случае не должна рассматриваться как личная привилегия; она лишь гарант и стимул к чреватому риском деянию, и притом не только в

собственно церковной, то также и в политической области. В этом смысле важное начинание могли бы предпринять, например, наши епископы, сделав духовный переворот здесь у нас, в Первом мире, фактом политики; ибо от этих изменений, как нетрудно видеть уже сегодня, зависит, в конечном счете, спокойствие в нашем мире.

Ч е т в е р т о е . Критическое отношение к буржуазному обществу (а также к буржуазной религии) в общем-то не чуждо нашим епископам. Смелость консервативного воображения позволяет им разглядеть противоречия в этом нашем буржуазном обществе. Повсеместно выражается сожаление по поводу того, что они называют падением ценностей. И все же подобная критика представляется мне половинчатой. Ведь по-настоящему защитить ценности — значит, отвести угрозу от их первоисточника. Не подлежит сомнению, что такую угрозу в нашем обществе представляет буржуазный индивидуализм, который обязан своим торжеством не христианской идее достоинства личности перед лицом Бога, а тому обстоятельству, что практика нашего либерально-капиталистического хозяйства, основанного на обмене и соревновании, вышла за пределы чисто экономической сферы и завладела душами людей. Поэтому церковная критика упадка ценностей в нашем обществе должна сочетаться с критикой самой общественной структуры. И здесь наши церкви могли бы задать тон, начав ту работу над изменением общества, которая у нас далеко еще не приобрела политического характера. Так они сумели бы успешней, чем до сих пор, сломать устоявшееся мнение, якобы церковь в политике всегда и всюду тянет только назад, всегда и везде настаивает на сохранении существующего порядка.

В таком "прорыве вперед" встретились бы, наконец, епископская

критика общества сверху и чаяния низовой, базисной церкви, которая медленно, но верно пробивает себе дорогу и в нашей стране.

Базисная церковь и диагноз вселенской церкви

П е р в о е . Мой прогноз о том, что будущее церкви — это церковь базиса, вытекает из определенной оценки нашей общецерковной католической ситуации, которая во всяком случае сложнее и напряженнее, чем это представляется нашему европейскому христианству всех толков. Я исхожу из того, что церкви Третьего мира все больше становятся определяющим фактором церковной ситуации здесь у нас, в нашей стране, и потому мы уже не можем осмыслить и представить себе наше собственное церковное будущее вне требований и вне вдохновляющего воздействия этих бедных церквей. "Католичность" — сегодня уже не только догматический, но также и жизненный, практический атрибут нашего церковного бытия. Поэтому и в чисто церковном отношении мы более не вправе цепляться за наш тактический провинциализм. Если я не ошибаюсь, нам в церкви грозит сегодня только одна по-настоящему опасная "схизма" — тот раскол, который произойдет, если мы, христиане Первого мира, порвем на две части скатерть евхаристической трапезы, если мы не придем на подмогу бедным церквям в их нужде и несправии, если мы откажемся внимать тому, что как некое пророчество о грядущем общем прорыве звучит в зове этих церквей.

Я слышу раньше всего три пророческих вести от бедных церквей о нашем здешнем церковном положении: во-первых, призыв стать солидарным субъектом церковного бытия, но не в нашем буржуазно-индивидуалистическом понимании и не в таком смысле, который можно с

порога объявить примитивным, добуржуазным, отражающим "специфику развития" слаборазвитых стран и т.п.; во-вторых, новая форма сопряжения христианского спасения с освобождением, опыта благодати с опытом свободы, мистики с политикой — в противоположность укоренившемуся у нас разделению этих сфер, тому разделению, которое не только не заповедано Евангелием, но прямо восходит к нашей буржуазной, как я ее называю, отъединенности от религии; и, наконец, третье — весть о базисной церкви. Церкви, которую мы, конечно, не можем просто скопировать, но которая обладает вдохновляющей силой для церковного будущего у нас. Я знаю, выдвижение базисной церкви вызывает у нас здесь опасения новой политизации нашей церковной жизни. Но чего мы фактически добились с нашими "чисто религиозными" общинами? Я уж не говорю о том, что их политическая нейтральность оказывается при ближайшем рассмотрении мнимой; но действительно ли они служат местом, где приобретается живой опыт мира, братской трапезой радости и утешения? Не являются ли они скорее институциями, где воспитывается безразличие к людям, культивируется опасная отчужденность и замыкание в своей скорлупе? Не лучше ли нам уже поэтому, в чаянии более полнокровной церковной жизни, решительно высказаться за базисную церковь? Да, это потребует кое-каких усилий, вызовет определенные трудности. Но разве хуже они того мертвенного равнодушия, с которым мы встречаемся нынче на каждом шагу?

В т о р о е . Нет сомнения: формированию будущей базисной церкви противостоит у нас немало серьезных препон — и со стороны нашего нынешнего Папы, и в лице нашего церковного начальства, епископов, и, наконец, в лагере "прогрессивной" буржуазно-либеральной теологии. Общим знаменателем этого неприятия базисной

церкви у нас, мне представляется традиционный, отполированный временем европоцентризм наших представлений о том, чем должна быть церковь.

Недостаток времени вынуждает меня остановиться лишь на тех препятствиях образованию базисной церкви, которые, как кажется, исходят от самого Папы римского. Господствующим тоном всех пастырских увещаний неизменно остается энергичный рывок назад, тяга к стабилизации. Он настаивает на возрождении европоцентрического принципа в практике и дисциплине всей церкви. Несмотря на то, что наш Папа объездил весь мир, — а может быть, именно поэтому, — состояние и нужды церквей Третьего мира, их упования, их обеты все больше и больше изымаются из общецерковной повестки дня; бедные церкви вновь приобретают вид зависимых территорий, своего рода подсобных хозяйств, в противовес тенденции, существовавшей при Иоанне XXIII и Павле VI, когда эти церкви с их провозвестиями, в полном соответствии с их исторической миссией, начали выдвигаться на первое место в нашей церкви, вплоть до Рима.

В этой связи позволю себе уточнить некоторые специфические мотивы моей критики по адресу Папы. Я, например, прямо не критикую, как иные мои коллеги, запрещение контроля над рождаемостью, предписанное Папой церквям бедных стран. В этом пункте у меня нет окончательной ясности, особенно если взглянуть на контроль рождаемости не глазами наших фармацевтических концернов, а глазами самих бедных народов. Но я критикую исходящую от нашего Папы угрозу лишить бедные церкви самостоятельности в глазах всей церкви. Другой пример: у меня есть возражения против вновь поднимаемой на щит нашим Папой обязанности celibата для всех священнослужителей. Но при этом я отнюдь не взываю к достигнутым в ходе исторической борьбы буржуазии за освобождение прав человека, не

взываю к праву на свободу для всех (ибо права — это не обязанности, от своих прав можно, в конце концов, и отказаться). Я критикую целибат как установление, которое по моему убеждению систематически мешает формированию будущих базисных церквей с евхаристическим ядром.

Т р е т ь е . Соображения о будущем церкви, изложенные мною, заставляют еще раз задуматься над фактом, с которым мне все чаще приходится сталкиваться в последнее время, — фактом решительной перемены сознания, совершающейся в низах нашей церкви. Зачастую это новое настроение просто напросто сводится к чувству растерянности и незнания, что делать дальше. Нередко оно выливается в ту особую раздражительность, которая свидетельствует о беспокойной совести. Так вот, всем сердцем закликаю вас, не бойтесь, если от голоса тревожной совести у вас опускаются руки. Именно так начинается новое. А в обстановке великих перемен умение взглянуть в глаза своей нечистой совести и отказ поддаться уговорам — быть может, единственный способ вообще сохранить совесть.

ВЕРА РЕФОРМАТОРОВ

О т а в т о р а . Нижеследующая речь относится к 1968 году. Тогда же она была опубликована в еженедельнике "Публик" с редакционной пометкой: "Данный текст представляет собой запись импровизированного выступления 5 декабря, к которому автора побудила прежде всего информация, помещенная накануне в газетах; он не мог больше дожидаться, когда к 'ошельмованию Ратцингера, Ранера и Меца' присоединится Рим".

Я включил эту давнюю и ставшую теперь труднодоступной речь в настоящее издание, так как она, на мой взгляд, к сожалению, все еще актуальна. А также потому, что из нее можно четко понять, какие чувства и какие основания заставляют меня выступать с критикой послесоборной церкви, хотя в более поздних моих речах точка зрения политической теологии выражена более последовательно, а с ней, как я надеюсь, и более отчетливыми стали открывшиеся нам перспективы.

Проблемы Второго Ватиканского собора — это, конечно, не просто проблемы нашей послесоборной церкви. Тем важнее будет, как я думаю, принять всерьез и поддержать формальный пример, поданный собором. Другими словами, то, что часто называют "духом" собора, тот самый дух, который отнюдь не следует низводить до уровня пошлого приносивления к моде, должен как истинный дух мужества и свободы руководить нами и в нашей собственной критической самооценке.

Примечательно, что все те, кто отрешивается от так называемых обновителей, спешат заверить нас в том, что никакого такого духа на последнем соборе вовсе не было. Видимо, дух собора, —

словечко, явно вызывающее опасения, о котором вы слышали не раз и к которому я хочу снова привлечь внимание, — дух собора в самом деле подвергается опасности.

В церкви снова поднимают голову группы, которые хотели бы поставить под сомнение собор и истребить его дух. Вновь дают себя знать тщательно завуалированные, тонкие формы оппозиционной инквизиции, которая отнюдь не безобидней, но, напротив, еще опасней от того, что она завуалирована. Разве нам не угрожает явная опасность того, что намеченные собором реформы будут приостановлены еще до того, как они фактически начнутся, и мы таким образом отступим, уstraшенные, так и не осмелившись сделать решающий, освободительный прыжок вперед? Напрашивается сравнение, хоть и грубое: мне иногда кажется, что все наше так называемое обновление подобно майскому жуку, который все тужится, тужится — вот-вот взлетит, но тут приходят другие и говорят: "Как, ты хочешь лететь? Бога ради, остановись, ведь это так рискованно!" — Мы — словно ребенок, который не хочет учиться бегать, потому что боится упасть и расшибиться, и правда, кому не известно, что во время беготни можно споткнуться. Просто ходить, и то опасно — того и гляди оступишься. Но подняться на ноги — значит обрести ту свободу, о которой было возвещено на соборе и в которой весь наш шанс на обновление. Не надо причитать над дитятей, пугая его опасностью. Не надо заниматься контрреформацией до того, как началась сама реформа, и бубнить на всех перекрестках о хаосе и смуте. Нынешняя ситуация не должна стать поводом к тому, чтобы снова все сложить и отставить на том основании, что, видите ли, может произойти что-то непредвиденное, возникнут трудности, придется разделить ответственность и в конце концов снова дожидаться чьей-нибудь духовной инициативы.

С какой язвущей отчетливостью проявляется во всем этом существующее нашей церкви органическое недоверие к свободе духа — свободе, которая как некое приношение дарована нам в освобождающем слове Иисуса и очевидным образом составляет часть той "свободы сынов Божьих", к которой воззвал Павел! Не царство ли Божье, обетованное и засвидетельствованное в Евангелии, освобождает нас для такой свободы? Только в этой свободе, а отнюдь не в ущерб ей, хочет воцариться Господь — в противном случае все разговоры о Его царстве и владычестве вырождаются в религиозную идеологию господства.

Так вот, симулировать свободу долго невозможно — с ней происходит то же, что случилось с собором в послесоборной церкви. Говорят о реформах, о переменах, но при этом хотят, чтобы эти перемены были абсолютно безболезненны, — те самые перемены, которые, конечно же, должны будут затронуть всех, а не отдельные малые группы, весь организм — и конечности, и голову. И все-таки, призыв к реформе уже не заглухнет. Его невозможно заглушить.

Существуют вещи, которые невозможно спасти, коль скоро в них однажды пришлось усомниться. Положение с церковью и в особенности все то, что касается церковного начальства, напоминает мне порой положение короля в известной сказке, когда ребенок развеял чары всеобщего ослепления, внезапно крикнув: "А ведь он голый!" Подобную критику невозможно игнорировать, нельзя сделать вид, что ничего не было сказано, — с ней, с этой критикой, поневоле приходится считаться. И для церкви невозможно вернуться к доброму старому времени "порядка и спокойствия"; она должна учиться жить в условиях возмущения и протеста, уживаться с упреками, которые бросает ей свободы критики, и, оставаясь живой, вбирать их в себя. Неограниченная монархия, думается мне, скончалась в тот самый момент,

когда она в первый раз была поставлена под сомнение, ибо она не умела вобрать это сомнение — как и свободу — в себя и политически переработать его. Вопрос, стоящий перед церковью, затрагивающий самые корни церкви, состоит именно в том, готова ли она и удастся ли ей жить в конфликтных условиях, порождаемых свободой критики, и осознать конфликт как свою неотъемлемую часть.

Это не только постулат для рафинированного меньшинства интеллигентов, составляющих церковную элиту, но похоже, что это становится вопросом жизни для церкви именно как "народной церкви", ибо завтрашняя первоочередная забота церкви — не критически настроенные интеллектуалы, а простые люди, то самое столько раз поминаемое "стадо Христово", которое ныне тоже, по-видимому, охвачено брожением, притом вовсе не по вине критической теологии, а по причинам, связанным с самим институтом церкви. В этом и состоит суть перемен, совершающихся в церкви; именно они вызвали смятение умов и кризис самоидентификации. Фактически церковь уже во многом переменилась, особенно со времени минувшего собора, и препятствовать этому ни в коем случае не надо, ибо всякая попытка проиграть этот переворот в обратную сторону приведет к тому, что смятение только усилится, а впечатление произвольности, впечатление, что церковь сама не знает, куда ей податься, станет еще назойливей. Столь часто проклиная смута среди верующих происходит, таким образом, вовсе не из-за критической теологии, но именно от того, что мы предоставили верующим, позабыв о любви к ним, самим расхлебывать эту кашу, вместо того, чтобы открыть им глаза на силу и способность церкви совершить реформу. Как сказал Станислав Лец: "Поступки, которых не совершили, влекут за собой часто катастрофический недостаток последствий". Как "рядовому верующему" понять, что единая церковь остается церковью во всех своих переменах, как ему не почувствовать, что он

обманут, коль скоро у него нет критического понимания своей церкви, нет зрелого, "совершеннолетнего" отношения к ней, той зрелости, которая только одна в состоянии увидеть постоянство в переменных и знает, что перемены-то как раз и свидетельствуют о постоянстве и тождественности единой *ecclesia semper reformanda* (церкви, всегда готовой к реформам)? Не избыток критики, а, наоборот, катастрофический недостаток принципиальной, хорошо тренированной критической свободы в церкви — вот одна из причин сегодняшнего кризиса в церкви. Этот недостаток и делает "стадо Христово" главным очагом кризиса в церкви завтрашнего дня. Не стоит недооценивать кризис религиозного самосознания у наших благочестивых матерей! Кто, скажите, спасет их от неисцелимого индифферентизма, от цинической вражды к церкви, от скепсиса и безволия, которые исподволь превращают в смертных недругов институт церкви и ее паству?

Вот почему тот, кому дорога критическая свобода внутри церкви, кто добивается открытого признания этой свободы в церковном сознании, кто стремится преодолеть чисто авторитарный образ мысли верующих, приученных видеть в церкви непогрешимого хозяина, — отнюдь не способствует разрушению церкви, отнюдь не демонстрирует недостатка любви к простому народу церкви, нет, он ратоборствует во имя решающего успеха завтрашней церковности. А тот, кто видит в развитии этого критического сознания только признак развала, тот пусть не обижается, если мы его спросим: действительно ли он хочет церкви Иисуса Христа или ему больше по душе религиозное сектантство, нетерпимое к любой критике, к юмору? Не путает ли он благочестивую покорность церкви с тем, что на самом деле есть слепой волюнтаризм?

Не о том сейчас речь, чтобы спасти и склеивать то, что судя по всему, уже развалилось на части, а речь идет о том, чтобы зажить

наконец, в нашей церкви с этой критической волей и этой свободой. Это важно, и об этом должны знать, и сказать об этом обязаны именно те, кто призван учить нас теологии. Нынешняя ситуация примечательна и вместе с тем типична, ибо подобных примеров сколько угодно в истории церкви, когда реформаторам пытались заткнуть рот, пытались их дискредитировать, обвиняя их не больше и не меньше как в неверии, или выставляли их этакими юродивыми: дескать, что с них взять? И в самом деле, как не вспомнить об этой фигуре, ведь еще Ирод пробовал опорочить проповедь Иисуса, пытаясь представить Его дурачком. Критическую волю к реформам спешат выдать за ничего не значащий либерализм. Спешат усомниться в искренности веры тех, кто ратует за реформу. Спешат представить восстание критической свободы в церкви торжеством неверия. Из кожи вон лезут, чтобы создать впечатление, будто реформы преследуют цель сделать для нас отношение к вере легче, а не наоборот, — тяжелей, серьезней. Такая подмена для любой реформы, если она касается глубокой сути дела и исходит из веры, конечно же, угрожающе опасна, если не просто губительна. И потому с этим надо покончить. Надо ясно видеть, что реформы эти со всей их болью и критикой идут из самой глубины веры, что не безобидное либеральничанье и не желание подладиться к современной моде заставляют затрельщиков реформы нападать на все и вся, но страстная тревога веры. Следовательно, бой идет не за то, чтобы быть современными или несовременными, — на карту поставлен шанс веры.

Вот почему реформаторы должны сами найти в себе мужество отринуть упрек в маловерии, в мнимости или недостаточности религиозной веры, и не бояться оспорить якобы добрую волю и спокойную совесть тех, кто уверен, что раз они не хотят ничего изменить, значит, они в любом случае "церковнее". Не надо обманывать себя рас-

ходими фразами вроде: "объективно они кое в чем заблуждаются, но субъективно это честные люди". Пора понять, что у врагов реформ. никакой особенно глубокой веры нет, так же как нет ни маловерия, ни желания следовать за модой у реформаторов. Давайте назовем вещи своими именами: речь-то ведь идет как раз об обратном! Речь идет о вопросах веры - здесь и там; и всякая реформа, которая хочет двигаться вперед, должна исходить из поставленной перед ней дилеммой. Неужели мы должны поддерживать опасную иллюзию, будто право полного хозяина в доме церкви принадлежит кругам, отстаивающим реакционное мировоззрение? Будто христианскую веру в любом случае легче и проще связывать с этим мировоззрением, нежели с тревожным мироощущением реформистов?

Конечно, прихлебатели и оппортунисты есть всюду. Есть они в стане сторонников реформы. Быть может, есть и такие, чья критика переходит в цинизм, - порой это происходит из-за чрезмерной раздражительности, сверхчувствительности и ранимости у тех людей, которые не наделены слоновьей кожей, необходимой для упорного претворения в жизнь реформы, слоновьей кожей реформистов, которая сама по себе может усугубить разочарование у чувствительных натур. Но кто осмелится на этом основании осудить натиск реформы? Ведь фактически, когда мы говорим о реформе, речь идет исключительно о деле веры и ее единства в истине. При этом, правда, неизбежна и ломка церковных структур. Ибо "чисто" духовный переворот на самом деле ничего не меняет и в самом духе. Вдобавок, существуют формы и структуры церковной жизни, которые, подобно застарелым и неисправленным ошибкам, въелись, как грехи, в самую плоть церкви. Верность церкви не должна вырождаться в упорное отстаивание этих ошибок. И здесь усилия критической теологии "понять" и "истолковать" не могут и не должны быть средством оправдания; здесь теология должна ясно

выступить против, ибо ограничиться простым истолкованием таких ошибок, значит в неявной форме потакать им. Такая теология, считающая себя церковной, несмотря на то, или вернее потому, что она не осмеливается обнаружить в этой церкви свою критическую свободу, оказывается для самой церкви еще опасней, чем "либеральная" теология, которая в той или иной мере игнорирует судьбу конкретной церкви. И уж, конечно, она опасней любой примирительной теологии, стремящейся соединить всех, теологии, которая пуще всего боится церковной "партийности" и не спасает, а лишь — и притом довольно тонко — оправдывает.

Конечно, есть и такие формы в церкви, которые как будто способствуют чисто либеральному смягчению крайностей. Это, конечно, не реформа. Но если взглядеться попристальней, то возникает вопрос, оттого ли это, что здесь проявляет себя тенденция к либерализации, или, быть может, все дело в том, что нас в церкви просто-напросто не хватает творческой фантазии, чтобы противопоставить ей нечто иное, куда более серьезное, более весомое.

Реформа вовсе не означает легкомысленного отношения к вере! И в этом смысле сторонники реформы должны быть очень осмотрительны в своей аргументации. Поистине, нам нужен был бы новый Киркегор, новый Паскаль или Ньюмен, или святой Франциск. Однако и эти великие образы сами по себе не помогут нам; в нынешних обстоятельствах речь идет уже не о том, чтобы тот или иной великий человек как бы сошел к нам с высот в качестве критика и реформатора церкви. Сегодня реформу должны совершить все — либо она вовсе не совершится. Но раз уж речь зашла о таких вождях и реформаторах религиозного сознания, я думаю, что мы сегодня в церкви настолько бедны, что не в состоянии не только выдвинуть подобного человека из своей среды, но даже представить себе, как бы он выглядел.

И спрашиваю, во-первых, не слишком ли мало в сегодняшнем поведении официальной церкви проявляется доверия к силе духа.

Подумайте о пугающих явлениях в нашей сегодняшней жизни. Что происходит? Я не шутя боюсь, что церковь как институция слишком уж старается реагировать и действовать по тому же образцу, по которому пытаются удержаться и продолжать свое существование вообще все институции. Это прямо-таки бросается в глаза, и когда меня спрашивают: "Что, собственно, специфически христианского в вашей теологии?" - я отвечаю вопросом на вопрос: а что специфически христианского в поведении данной институции? Можно ли сказать, глядя на нашу церковь, что она не служит целью для самой себя, что смысл ее существования в том, чтобы в буквальном и диалектическом смысле "разделаться" с самой собою для-ради царства Божия? Что именно этим она должна была бы решительно отличаться от всех прочих институций с их законами самосохранения и выживания?

Я спрашиваю, во-вторых: почему же реформаторы так легко дают себя запугать словами: "ну-ка, убирайтесь"? Им отнюдь не следовало бы воспринимать разговоры о "малых сих", о "стаде малом" как самооправдание церкви, которая не решается пойти по пути болезненного юбновления, ни за что не желает пуститься в безбрежное море неизведанных форм жизни. Однако слова о малом стаде можно ведь с успехом толковать и в пользу сторонников реформы. Во всяком случае, они не могут служить оправданием такой церковности, которая больше не в состоянии удовлетворить ожиданиям тех, кто ее окружает. Ибо "малость" церкви, если вернуться к первоначальному смыслу этого понятия, вовсе не в том, что она представляет собой

малую и обособленную группу, но в том, что в борении с миром она должна уметь "умаляться". И она не может сама избрать для себя крест своей бедности и своей малости, потому что именно об этом кресте сказано, что не в святилище он, а "вне". Распинают на кресте не в святом храме, а "перед градскими воротами". Вот место, где обретается опыт малости и бедности креста, который мы не можем ни отринуть, ни выбрать себе сами. Но где больше готовности принять сей крест на себя: в обретении воли к тяжкому и болезненному преобразованию привычных нам форм церковной жизни перед лицом требований нашего мира - или в подозрительной самоуверенности столь многочисленных недругов реформы? Страстная готовность вынести "скандал христианства" - где она? Там, где взоры обращены лишь внутрь себя? Не думаю. Вот о чем идет речь - а не о либеральничаньи и приспособленчестве.

Я спрашиваю, в - т р е т ь и х , - и этот мой вопрос обращен прямо к теологам: не проявляем ли мы порой недостаток того, что уместно назвать вторым дыханием или в т о р ы м м у ж е с т в о м? Это второе мужество представляет собой, так сказать, этос поисков теологической истины, когда истина в свою очередь предстает как проблема соотношения теории и практики, и, следовательно, стремление претворить выводы из новых теологических умозрений в церковно-социальную действительность составляет часть истины самих этих умозрений. Подлинное обновление теологии никогда не ограничивается умами одних только теологов. Оно может лишь начаться в их головах - с рождением "первого мужества", мужества не соглашаться, мужества взломать коросту предрассудков, поплыть против течения, рискнуть благосклонностью начальства и симпатиями друзей; оно начинается с почти ребяческой отваги, рождающей новую

непосредственность, новый критический задор, который пренебрегает всеобщим добровольным ослеплением и тем преодолевает его.

Все это важно, и требует стихийного духовного порыва, однако этим не ограничивается воля к реформам в теологии. Ибо новая истина, к которой устремлен теологический прорыв, — не заоблачная истина, предназначенная для того, чтобы стать достоянием эзотерического кружка немногих посвященных. Она, эта истина, становится частью современности, становится истинностью самой церкви и исповеданием верующих; и современность ее выражается в том, что она получает социальную основу в реформированной практике общины верующих. Вот почему во всех теологических реформах необходимо это самое "второе мужество". Увы, я часто не нахожу его у прогрессивных и, казалось бы, сознающих необходимость реформы, богословов, у тех богословов, которые проявили "первое мужество" и с честью сумели отстоять свои критические и освободительные теологические взгляды на минувшем соборе. А теперь они словно оробели и попятились — теперь, когда то, что они провозглашали, "грозит" стать публичным и всеобщим, более того — народным. В чем дело? Что за этим скрывается: страх перед последствиями собственной теологии? Тайный идеалистический, а то и гностический предрассудок, будто истина может быть достоянием лишь немногих? Или опасная тенденция считать всякую решительность элитарной? Или, наконец, фатальное убеждение, что истина не нуждается в одобрении большинства, что ее не может быть там, где большинство и, значит, она не может и не должна войти в общественное сознание церковного народа? Что ж, выходит, будем втайне презирать этот народ, выразим напоследок свое недоверие его жажде стать совершеннолетним?

Но как бы то ни было, все говорит за то, что реформаторы обязаны в этой обстановке найти второе мужество — мужество стоять

на том рубеже, где их дело становится, наконец, делом самого народа церкви. Второе мужество солидарности вслед за первым мужеством неконформизма. Мужество прослыть в церкви "рабами моды" и оставаться "прогрессивными" даже тогда, когда церковь тоже начинает "снизу" становиться "передовой" — разумеется, медленно и не без заминок. Только таким путем воплощаются в жизнь предначертания собора. Только так сумеет победить реформаторское обновление самой церкви. И победа эта будет также победой экуменического движения, успех которого покупается лишь дорогой ценой реформы. И цена эта должна быть заплачена всеми, из всех карманов, от Папы до последнего мирянина, не исключая теологов, нашедших "второе мужество" реформы. Ибо обновление, чтобы стать истинным, должно придать новый облик общине самих верующих.

И , н а к о н е ц , в - ч е т в е р т ы х , - я х о т е л б ы с п р о с и т ь : веруют ли еще в дух церкви те, кто прячется за семью замками от так называемого "мира"? Мы знаем: суть и особенность церкви именно в том, что она не может вариться в своем соку, не смеет прятать глаза от людей. Это было бы ересью. Основание церкви началось с того, что синагога перестала жить своими собственными, усвоенными у предков традициями и вышла за пределы своей родной земли и своего языка в сумятицу мира, в рассеяние тех, кто этот прорыв совершил. Так совершилось основание церкви — когда было осознано, что вера и церковь могут жить лишь при условии, что они откажутся от простого воспроизведения некогда преподаваемой религиозной традиции.

Эта церковь принадлежит только Сыну и только тогда является Его церковью, когда она переступает через самое себя, другими словами, отваживается выйти в мир, в люди, в чужую среду, о которой

Самим Сыном сказано, что чужие эти для Него — свои. Вопрос открытости, которую ныне вновь столь охотно осмеивают, в которой видят лишь вольнодумство и шаткость веры, на самом деле не есть вопрос приспособления и желания не отстать от моды, нет, это вопрос сохранения церкви как таковой. Церковь перестанет быть самой собой, если не будет искать этой чужбины как Христовой собственности, искать и находить в ней нечто такое, чего она не имеет в самой себе. Она станет еретической церковью, если станет думать, будто она может осознать себя и свою миссию, опираясь только на себя.

Вот почему нельзя допустить, чтобы верными и верующими слыли только те, кто заблаговременно укрылся за запертыми дверьми и опущенными шторами, а затем выбирает удобный случай, чтобы учинять другим инквизиционный допрос, — как сказано в Писании: *ut caperent Jesum in sermone* (дабы им захватить Иисуса во время проповеди). Это ведь говорится не об учениках, — о фарисеях!

Нельзя, чтобы те, кто отважились вторгнуться в эту чужбину, дабы не сломился согнутый бамбук и не угас пылающий светильник, но вновь распрямился и вновь разгорелся, — чтобы они рассматривались всего лишь как проводники расплывчатого гуманизма.

Нельзя, чтобы истинно верующими признавались только те, кто гасит дух пытливости и тревоги, как гасят огонь в очаге.

Нельзя, чтобы те, кого с порога объявили нетвердыми в вере, кто будто бы поддался какой-то заразе, а на самом деле осознает свое поражение и чувствует себя ответственным за всех, — чтобы эти люди, протестуют ли они или уже впади в циническую апатию, оказались отброшенными в сторону. Они удручены, видя, как энтузиазм молодежи не в силах более воспламеняться сегодня для дела, возвещаемого церковью.

Что же будет с этой вестью? Я могу лишь призывать к решимости и к страданию. Нам не помогут никакие попытки примирения, никакие "и - и", "делай и то, и это", никакие увещевания насчет того, что-де истина "лежит посредине". Да, она лежит посредине... "во гробе".

+

ПОПЫТКА САМОЗАЩИТЫ

I.

Первая из речей, составивших эту книгу, — речь "Какая у нас религия?", которую я произнес на съезде католиков во Фрейбурге в 1978 году, — встретила резкую критику со стороны председателя конференции немецких епископов кардинала Гефнера в его вступительном докладе на пленарном заседании конференции, осенью 1979 г. в Фульде. Этот доклад был распространен секретариатом конференции в стольких-то тысячах экземпляров, и я не могу обойти его молчанием. При всем желании я не могу понять — как это кардинал Гефнер умудрился расценить мою фрейбургскую речь (если, конечно, он не просто придирался к частностям, но учитывал всю ее концепцию) как "тупик минимализма". Во Фрейбурге это, по крайней мере, никому не приходило в голову, не исключая епископа, вступившего со мною в полемику. Скорее я должен был ожидать упрека в обратном! Какой уж тут минимализм, если в моей речи ясно и недвусмысленно было заявлено, что нашей церкви не хватает энергии излучения, что она недостаточно взыскательна к самой себе, ибо не осмеливается поставить свои требования на один уровень с ценностями Евангелия. На каком основании речь, призывающая к возрождению христианства наследования в противовес надстроечному христианству как типично буржуазной религии, объявляется "распродажей христианства", которой-де надо решительно противопоставить серьезность Христова наследия и любви на кресте? И как это можно, если, конечно, не игнорировать общий смысл всей моей речи, — как это можно говорить о "минимализме", когда я прямо исхожу из того, что преодолеть нынешний кризис церковного пастырства мы сумеем не "строгостью законов", а лишь научив

шись радикализму Евангелия? Что минималистского нашел кардинал в моем вопросе, можно ли "посредством законнической неуступчивости одновременно преодолеть противоречия буржуазной религии в христианстве и предложить обуржуазившемуся обществу христианские альтернативы...., попробовать замазать трещину между проповедью мессианских добродетелей Евангелия и фактически практикуемыми буржуазными добродетелями" и надеяться таким образом на возможность преобразования и наследования в буржуазном обществе? Наконец, разве можно считать минималистическим мой вывод о том, что недопущение к причастию тех, кто нарушил узы брака, не освобождает церковь от лежащего на ней пастырского долга вскрывать и осуждать социальные корни неустойчивости брака, а именно, незаметное распространение принципа буржуазного обмена из предела экономической сферы в сферу душевных основ нашей общей жизни, так что даже интимные человеческие отношения все больше оказываются во власти анонимных сил обмена материальными благами с присущим ему непостоянством! Что же касается моего критического отношения к обету безбрачия священнослужителей, который я расцениваю как фиговый листок окончательно выхолощенного псевдохристианства, то всякий непредубежденный читатель, познакомившись с текстом моей речи, может судить о том, насколько в мои намерения входило оскорблять буржуазные приличия, а лучше сказать, насколько такое извращение моих высказываний отвечает их истинному духу.

Я не считаю, что свобода критики в церковной теологии подрывает единство церкви. Это мое убеждение достаточно ясно выражено уже в моей ранней статье "Вера реформаторов", также вошедшей в настоящий сборник. Но как прикажете отвечать на критику, подобную той, с которой выступил кардинал Гефнер? Могу ли я расценить ее

иначе как сознательное нежелание понять меня — исходя из известного рассуждения, что то, чему не следует быть, того нет и на самом деле? Неужели кризис пастырства в нашей церковной жизни зашел так далеко, что всякая новая, не отвечающая рутинным представлениям перспектива заранее отвергается и моментально получает клеймо: "ложный путь"? Кто же в таком случае действительно усугубляет раскол между церковью и жизнью? Кто на самом деле раздувает взаимную неприязнь между церковной кафедрой и теологией, на что ропщут сами епископы? Не запальчивость побуждает меня задать этот вопрос, а чувство горечи и даже некоторой растерянности.

Может быть, мне лучше было бы вообще не высываться со своей критикой западногерманской церкви как института буржуазной религии? Потому что, видите ли, "в своих разглагольствованиях о так называемой буржуазной религии Мец почему-то забыл упомянуть о таком высокооплачиваемом государственном чиновнике, каким является профессор теологии". Можете мне поверить: я, да и не только я, но и многие мои коллеги, отлично понимаем суть дилеммы, стоящей перед буржуазным профессором теологии, этим чиновным экскурсоводом в музее христианского наследия. И я отнюдь не забываю говорить об этом своим студентам, да и в печатных работах, излагая свое понимание того, что значит быть христианином. Выходит, оттого, что я сам профессор, я лишен морального права критиковать наш христианизм как буржуазную религию? Как отдельному человеку в такой ситуации избежать раздвоения, не стать в некотором смысле "изменником"? Если можно обратиться из подобных противоречий, то лишь всем вместе. Так давайте же освободиться из вавилонского плена буржуазной религии! Во Фрейбурге после моей речи, тут же в аудитории меня спрашивали, как это я себе конкретно представляю. Я пытался ответить. С тех пор вопросы

эти раздаются все чаще. Я подозреваю, что это не самые случайные и самые посторонние вопросы в числе тех, которые возбуждает сегодня теология и на которые она призвана дать ответ.

2.

Летом 1979 г. стало известно, что мой перевод из Мюнстера в Мюнхен на тамошнюю кафедру фундаментальной теологии, одновременно находящуюся под эгидой Экуменического института, был приостановлен из-за вмешательства кардинала Ратцингера. Этот факт привлек к себе пристальное и продолжительное внимание общественности. Как лицу непосредственно заинтересованному, мне представлялось и неуместным, и неразумным вмешиваться в публичную дискуссию. Тем более велика моя благодарность Карлу Ранеру, выступившему с протестом против поведения Ратцингера и нынешнего баварского министра по делам религии. Протест Ранера, чья позиция, подробно изложенная им в открытом письме министру Гансу Майерц и кардиналу Йозефу Ратцингеру ("Publik - Forum", 1979, № 23) имеет в виду далеко не одну только Баварию, включает в себе, по-моему, все, что можно было сказать по моему "делу". Однако кардинал, в свою очередь, возразил Ранеру (см. "Ответ архиепископа Мюнхенского и Фрейзинского Йозефа кардинала Ратцингера на публичный запрос профессора доктора Карла Ранера, члена Общества Иисуса, относительно недопущения профессора д-ра Иоганна Балтиста Меца к занятию кафедры фундаментальной теологии университета в Мюнхене", изд. пресс-центра канцелярии архиепископа, декабрь 1979). Требование кардинала "упорядочить" юридические отношения между государством и церковью, критикуемые Ранером и другими, мне, по правде говоря, непонятно. Что же касается упреков

Ранеру, носящих скорее личный характер, то теолог и христианин такого масштаба как Ранер вправе, думается мне, не обращать на них никакого внимания.

Оценка моей теологии как христианской и церковной, данная Ранера, дорога мне в особенности потому, что он ни в коей мере не обходит стороной существующие между нами теологические расхождения, равно как и мою критику его теологии. Это лишний раз укрепляет меня в моем суждении о нем как о великом теологическом учителе и друге. Поэтому, посвящая ему этот томик, я хотел бы, чтоб это было и знаком моей глубокой дружеской привязанности. Одновременно моя благодарность у всех, кто публично или частным образом выразил мне поддержку в связи с моим "делом".

+