

вы Божия нива, Божие строение» (1 Кор. 3, 9). Однако из слов того же Апостола видно, что в созидании тела Христова участвуют все члены Церкви, «при действии в свою меру каждого члена» (Еф. 4, 16). Во Христе все призваны к усynoвлению и в широком смысле слова все члены Церкви участвуют в «служении примирения».

Основой примиряющей деятельности христиан в мире является Божественная любовь, «изливающаяся в сердца наши Духом Святым, данным нам» (Рим. 5, 5), и побуждающая нас в каждом другом человеке видеть брата. Она распространяется на всех людей. Непримириое отношение к греху и неправде никоим образом не влечет за собой враждебного отношения к грешнику и заблуждающемуся. Христос умер за грешников и врагов (Рим. 5, 10), можем ли мы враждовать с ними? «Не предпочитай согласия истине,— говорит св. Иоанн Златоуст,— постой за нее мужественно, даже до смерти, но и в этом случае не враждуй душой»<sup>1</sup>. Любящие мир и насаждающие мир наиболее приметным образом участвуют в примиряющем служении Христа и от Него Самого получают название сынов Божиих (Мф. 5, 9).

Профессор Э. ВОЛЬФ (Гёттинген)

## КРЕЩЕННЫЙ ЧЕЛОВЕК КАК СОРАБОТНИК В ПРИМИРЯЮЩЕМ ВОЗДЕЙСТВИИ БОЖИЕМ НА МИР

### I

Уже при формулировке темы мы находим затруднение: что означает «крещенный человек», если попытаемся определить богословское содержание этой как будто простой и само собой разумеющейся формулы? Или точнее: что это означает в общем комплексе реформаторского богословия? Как оно понимало крещение, какой степени развития и единомыслия оно здесь достигло? В последние десятилетия в Евангелической Церкви Германии проблема крещения, и в частности крещение младенцев, оживленно дискутируется, а кое-где появляется готовность допустить практику крещения как младенцев, так и взрослых. Это связано, несомненно, с тем, что в протестантизме богословская дискуссия по проблеме крещения еще ни в коей мере не окончена. Собственно говоря, вопрос учения Церкви о крещении был впервые заострен в 1943 г. Карлом Бартом в его труде «Die kirchliche Lehre von der Taufe» (Theolog. Studien 14), где он попытался дать на него ответ так же, как и в последнем фрагментарном томе своей «Церковной догматики» (Kirchliche Dogmatik, IV, 4; 1967). Мы не можем здесь проследить подробно новейшие дискуссии в современном евангелическом богословии, но мы можем взять для нашей темы в качестве исходного пункта вступительный тезис К. Барта: «Христианское крещение в своей сущности есть отображение обновления человека через его участие силой Святого Духа в смерти и воскресении Иисуса Христа и тем самым отображение его сопричисления ко Христу, к благодатному союзу во Христе, заключенному и осуществленному к общению в Его Церкви» (Theolog. Studien 14, 3). К этому тезису нам предстоит еще вернуться дополнительно. Но мы подчеркнем уже теперь, что этот тезис имеет экуменическое звучание, а также, что им уже тогда с особой настойчивостью был поднят вопрос о богословии крещения в протестантизме.

В Аугсбургском вероисповедании (Confessio Augustana), которое является основным документом реформации, в 9-й статье говорится: «О крещении исповедуем, что оно необходимо для спасения (necessarius ad salutem) и что через оное (per baptismum) предоставляется благодать (offeratur); что нужно также крестить детей, которые через таковое крещение вручаются Богу и облагодатствуются (oblati Deo recipiuntur in gratiam Dei)».

Этой формулой вместе с тезисом об (относительной) необходимости крещения для спасения и об установлении крещения младенцев реформация принимает наследие церковного предания. Перед этим говорилось об оправдании (IV), о проповедническом служении, т. е. о благовестии слова (V), о новом послушании (VI), о единстве Церкви (VII) и о ее сущности на земле (VIII). Но здесь ничего не говорится о сущности крещения. Если взглянуть и на другие высказывания о крещении в символических книгах (в Апологии, в Шмалькальденских статьях, в Катехизисе Лютера и в чинопоследовании крещения), нам не удастся из изобилия разных высказываний извлечь целостное церковное учение о крещении. Наоборот, мы найдем только ряд апорий<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Migne, P. G., t. 60, col. 611.

<sup>2</sup> Срвз. F. Schräfer, Taufe und Kindertaufe in den lutherischen Bekenntnisschriften. Kirche in Amt I, Ev. Theol. 2, 1940, S. 19—46; W. Lohmann, Glaube und Taufe in den Bekenntnisschriften der Evang. lutherischen Kirche, 1962. Многие апории в реформатских символических книгах, где Гейдельбергский катехизис главную проблему — соотношение веры и крещения — вообще исключает, тесно связывая крещение с восприятием евангельского обетования (см. W. H. Niese, «Die Tauflehre des Heidelberger Katechismus», Th. Th. 139, 1967). Этим ему удается связать выска-

Лютер в своем споре с Римской Церковью поставил под вопрос ее традиционное понимание таинств как самоудовлеющих спасительных средств в руках Церкви. Прежде всего, он воспринял таинства в контексте творческого слова Божия, т. е. в создающем новую жизнь соотношении обетования и веры (*Promissio et fides*). При этом он понимал веру как реакцию на слово обетования и самого откровения, в которой новый человек — внутренний человек (*homo interior*) — проявляет себя как оправданный, как возрожденное дитя Божие и признаёт в Боге своего Отца. Вера и обетование взаимно сопряжены (*Nemo enim credi potest, nisi assit promissio, nec promissio stabilitur, nisi creatur. Ambae vero simultuae sint faciunt veram et certissimam efficaciam sacramentis* «*De capt. bab.*» WA 6, 583). Они вместе надежно обуславливают истинную действительность таинств. Приведенная здесь корреляция между обетованием и верой включает одновременно понятие о совершенном оправдании нечестивца только через веру, только благодатью — *solafide, solagratia*.

Оно зиждется исключительно на действии Бога, через Его слово, силой Святого Духа на основании спасительного дела Христа на кресте. Это приводит к мысли, что, по Лютеру, вообще можно обойтись без таинств. Конечно, таинства установлены для укрепления веры (*ad fidem alendam*, WA 6, 529), но вера не нуждается в них безусловно; наоборот, ни одно таинство не мыслимо без веры, так как таинства суть «таинства оправдания, ибо они являются таинствами оправдывающей веры, а не действия (*unde et tota eorum efficaciam est ipsa fides, non operatio*)» (WA 6, 532).

Ясно, что при крещении «вера в слово обетования, в которое включено крещение, оправдывает и исполняет то, что крещение обозначает. Крещение же есть потопление (*submersio*) ветхого человека и восхождение из воды (*emersio*) нового человека» (WA 6, 534). Крещение, по Рим., гл. 6, есть «смерть и воскресение, т. е. полное и законченное оправдание» (WA 6, 534). Одновременно оно уясняет эсхатологический характер процесса оправдания: «Крещение не есть ни только просто измышленное обозначение, ни полное отрицание греха; и благодать не достигает вершины, пока греховное тело, которое мы носим в этой жизни, не будет разрушено» (WA 6, 534). В крещении происходит не только одно омовение грешника, но грешник должен умереть, «чтобы быть полностью обновленным в новое творение». При этом крещение не есть «дело одного мгновения (*momentaneum aliquid negotium*), но длящееся... пока все внешние знаки достигнут исполнения для нас в последний день» (WA 6, 535). Таким образом, Лютер тесно связывал в крещении оправдание — рождение нового человека через прощение грехов силою спасающего слова Божия — с внешними действиями. Из вышесказанного вытекает вопрос: обладает ли крещение абсолютной необходимостью для спасения, поскольку то, что происходит при крещении, понимается как становление веры — смерть ветхого и восстание нового человека во Христа? Лютер ответил на этот вопрос: и нет и да. С одной стороны, оправдание, свершающееся в реальности веры, достаточно для спасения, с другой стороны, нельзя отказаться от крещения, так как оно, как и Евхаристия, дано по повелению Божьему, установлено Христом. Исходя из вопроса об установлении, Лютер сократил седмичность таинств римской традиции, приняв только Крещение и Евхаристию, включив покаяние в таинство Крещения. Исходя также из этого установления, он придерживался взгляда на крещение не только в аспекте «объективного» понимания крещения как «дела Самого Бога» (WA 30, 1, 212) и как действенной «бани пакибытия» (WA 31, 215), но удержал и церковную традицию крещения младенцев, хотя в Новом Завете нет на него прямых указаний, что, конечно, не означает, что оно в Священном Писании запрещается. Тем самым он поднял и трудный вопрос об отношении веры и крещения и, пытаясь ответить на него, видел перед собой множество апорий, из которых не дает выхода и теологумен о «вере младенцев — *fides infantium*». Нам нет необходимости проследить в деталях эти сложные и противоречивые соображения, которыми определяются также высказывания о крещении в лютеранских символических книгах.

Гораздо важнее то, что, исходя из своего представления о неразрывной связи крещения с оправданием, Лютер приходит к выводу, что вся христианская жизнь на земле тождественна крещению, и говорит о христианской жизни как о «ежедневном крещении». «Вся наша христианская жизнь должна быть крещением и исполнением знака или таинства крещения, поскольку мы, освобожденные от всего остального, подлежим только одному крещению, смерти и воскресению». Соответственно этому, покаяние есть не что иное, как ежедневное возвращение к крещению, обусловленное испытаниями веры и слабостью плоти. Если, по Лютеру, «крещенного человека» можно охарактеризовать как оправданное в вере новое творение, которое, повинувшись заповеди Божией, жаждало крещения, а, получив, его подтверждает, на него постоянно ссылается и в нем ищет и находит свое утешение — тогда вся жизнь такого человека в этом мире протекает под лозунгом: «Христианская жизнь есть не что иное, как постоянное крещение» (*Christiana vita nihil aliud est quam perpetuum baptismus* — WA 30, 22).

Читая первое Послание апостола Павла к Коринфянам, можно подумать, что

звания Лютера, Меланхтона и Кальвина в относительно целостное учение о крещении. «Обетование крещения говорит о прощении грехов и включает в него обновление Духом Святым» (Neuser, S. 36). Это — дар крещения. И он здесь явно идентичен с даром творческого слова Божественного обетования, с освобождающим и обновляющим делом Евангелия.

апостол относился к крещению безразлично, но это постольку, поскольку у коринфян крещение связывалось с определенными крещающими лицами и таким образом происходила конфессионализация христианской общины; в целом же Новый Завет, и в частности творения апостола Павла, позволяет считать, что через крещение достигается участие в воскресении Иисусовом тем, что даруется сила для нового образа жизни и крещаемый сочленяется Телу Христову, т. е. Церкви. Это крещение «приводит в исполнение» (также и в правовом смысле) «притязание (Anspruch) Божие на принадлежность Ему человеческого телесного бытия» и таким образом — для апостола Павла — является необходимой составной частью перехода от неверия к вере. Где имеет место вера в это притязание Божие на всего человека в целом, там должна осознаваться недопустимость ее ограничения одной внутренней сферой. Органическое соподчинение приводит к органическому сопряжению соподчиненных элементов. Это сопряжение апостол Павел называет Телом Христовым. В это Тело Христово человек вводится через крещение» (G. Klein. «Die Taufe — heilsnotwendig?», *KidZ* 19/12, 1964, 557 ff). Но это совершается только творческим словом Божиим. «Кто верует во Христа через слово апостолов, для тех свершится это так, что станут одним Телом (qui credit in Christum per apostolorum verbum, hoc fiet ei, ut sint unumcorpus)» (WA 28, 182). Христианами становятся через веру (BSLK 661, GrK), а это означает, что «основой» (causa) спасения остается слово, но «тот, кто отвергает крещение, отвергает слово Божие, веру и Христа, Который нас к этому крещению направляет и к нему обязывает» (BSLK 697, GrK). Таким образом, крещение становится стимулятором веры, в частности в процессе ее усвоения: «Поэтому крещение должно каждого христианина побуждать к учению и упражнению в течение всей жизни, ибо ему нужно все время добиваться укрепления веры в то, что это крещение обещает и приносит — в преодоление дьявола и смерти, в прощение грехов, в Божию благодать, в целом во Христа и Святого Духа с Его дарами» (BSLK 699, GrK).

Подтверждение нового бытия во Христе послушанием вере в добрых делах любви и подтверждение оправдания святостью оканчиваются вместе с земной жизнью христианина; так и крещение приходит здесь к своему завершению. Воспринятое в крещении воззвешение прощения всех наших грехов осуществляется в продолжение всей жизни. В этом смысле, для Лютера, крещение есть конкретизация оправдания. В этой конкретизации становится ясно, что наряду с принципиальной однократностью и действительностью переживания оправдания только верой (*sola fide*) можно говорить о возникновении и также о развитии веры. «Как только мы начинаем верить, мы тотчас начинаем умирать миру и жить для Бога в будущей жизни (*dum incipimus credere, simul incipimus credere, simul incipimus mori huic mundo et vivere Deo in futura vita*)» (WA 6, 534).

Всё до сих пор сказанное мы можем еще раз резюмировать тезисом К. Барта: «Христианское крещение в своей сущности есть отображение обновления человека через участие в смерти и воскресении Иисуса Христа, силой Святого Духа; и таким образом, это крещение есть отображение соприсчисления человека ко Христу, к благодатному союзу во Христе, заключенному и осуществленному к общению Его Церкви». Мы сразу же добавляем и пятый тезис: «Воздействие крещения состоит в том, что крещенный человек раз навсегда становится под знамя надежды, согласно которому смерть теперь ему не предстоит, а предстоит только жизнь, а поэтому, в силу свершившегося прощения его грехов, его свет будет светиться перед людьми во славу Божию». Последняя фраза этого тезиса, именно, что у крещенного человека, «в силу свершившегося прощения его грехов, свет его будет светиться перед людьми во славу Божию», нуждается в дополнительном раскрытии.

В реформаторском понимании крещенный человек возрожден к новой жизни и оправдан благодатью Христовой, словом Божиим, которому он верит действием Святого Духа; он новый человек, новое творение. Перед Богом он истинный человек. Поэтому Лютер может определить такого человека следующим образом: «Человек оправдывается верой (*hominem justificari fide*)» (WA 39, 1, 175). Это созвучно павлинскому сопоставлению «ветхий человек — новый человек» и одновременно указывает на эсхатологический аспект нового человека. В оправдании дело идет о превращении в истинного человека по открытому в Христе образу этого истинного человека, о превращении в образ Христа, как «первороджденного между многими братьями» (Рим. 8, 29), и об усыновлении грешника Богом. Благодатное Божие избрничество (Еф. 1, 4), предопределяющее усыновление через Иисуса Христа, совершается в оправдании и достигает своей цели — подобия и прообраза полной славы Сына Божия — в день Его пришествия. Осуществление этого охватывает всего человека как свершение вложенного в его сердце ответа Богу: «Да будет». И с этим «да будет» весь человек — душа и тело — делается человеком верующим и, следовательно, человеком послушания. Это свершение, это восстановление первого Адама во образ второго Адама и есть в строгом смысле слова «новое творение» в надежде. «Как мы посили образ перстного, будем носить и образ небесного» (1 Кор. 15, 49).

Итак, прототип Христа стоит над верующим, который, будучи в своей сущности в этот образ преобразован, живет «во Христе», и имеет еще перспективу окончательного преобразования. Но он живет еще земной жизнью, под властью греха, и телесной смертью (Гал. 5, 17), подверженный искушению и соблазнам дьявола. Он живет как «оправданный и одновременно грешный (*simul justus et peccator*)», обладая про-

шенном через веру. Вера есть определяющая сила, устремленная к исполнению заповедей Божиих, вера есть то «я» (subject) христианина, которое проявляет себя в делах любви, любви к Богу в условиях нового послушания, так же как и в любви к ближнему. Именно потому, что такой христианин освобожден от всякого эгоизма и вражды к Богу, ибо Христос — его Господь и его жизнь, именно потому, что он, христианин, всей своей деятельностью свидетельствует о Христе как о Господе, свидетельствует сокровенное пришествие Его Царства, именно потому он особенно подвержен соблазнам и ежедневное покаяние воспроизводит в нем его крещение. Будучи во всем послушен Богу в своей вере, этот верующий особенно подвержен искушениям, ибо он, как христианин, через слово и крещение призван быть соратником Богу (συνεργός Θεός) (1 Кор. 3, 9) в Его деле спасения и примирения в мире.

## II

Все места в Новом Завете, где говорится о «соратниках» (см. 1 Кор. 3, 9; 1 Фес. 3, 2; Кол. 4, 11; 3 Ин. 8, а также 2 Кор. 1, 24), указывают на участие христианина в действии Бога чрез него (христианина) в мире, но не в действии Бога в нем (человеке) для его собственного спасения. Они имеют в виду его (человека) активное участие, несмотря на всю немощь человеческих возможностей и вопреки этой немощи, по вере и на основе полученного только по вере оправдания. Они имеют в виду «дело» (ἔργον), обуславливаемое верой, где действующим лицом является Святой Дух. В реформаторском понимании здесь речь идет о сфере освящения, которая четко отграничена от сферы оправдания. Оправдание здесь — предпосылка освящения, а бытие в этом противящемся Богу мире — условие. Освящение происходит только в этом мире, как месте проявления послушания в вере. Освящение есть тот процесс, в котором душа, став «словообразна» чрез веру в силу дарованного ей нового бытия в состоянии усыновления Богу, со своей стороны творит дела этого бытия, дела, соответствующие пребыванию в вере, дела Христа, дарованного нам в оправдание, так как именно возникшая через творческое слово вера должна проявить себя вопреки всему, что противится слову. Это потому, что верующий вопреки «миру» должен свидетельствовать о Царствии Христовом. Отсюда следует, что Бог во Христе правосуден именно тем, что Он одновременно оправдывает. Ибо бытие Божие есть творчество и поэтому дела «соратников Божиих» также святы по их вере. Как-то Меланхтон очень хорошо сформулировал: соратники Божии суть воинство Христа, который «в нашей немощи проявляет Свою власть» и ведет в них «борьбу Христову» против мира. В новозаветном понимании это особо относится к апостольскому служению. «Работу в светском смысле и работу в непосредственном служении христианской общине принципиально нельзя отделять одну от другой. Все, что является делом — ἔργον — в христианской общине... в конечном итоге, есть дело Божие, совершаемое через людей... Этим определяется единообразный характер христианского делания, которое творится Богом и вытекает из веры. Поэтому, и по апостолу Павлу, это делание может и должно служить меркой, по которой человек будет судим (Рим. 2, 6)...» (Bertram, Art. «ergon» Th. Wb. N I, II, 646).

Таким образом, освящение не является самооправданием и не является усовершенствованием нового бытия перед Богом, потому что это бытие, т. е. вера, растет и укрепляется сама по себе. Как сама вера имеет божественное происхождение, так и ее созревание пребывает в одной только воле Божией. Так как, по свидетельству Писания, христианин есть соратник Божий в преодолении враждебного Богу мира, именно поэтому христианин не является соратником в деле оправдания этого «соработажущего» «я». К этому свидетельству Писания присоединяется для Лютера собственный опыт, который говорит: было бы это «я» хоть в какой-нибудь мере соратником своего собственного спасения, тогда уверенность в спасении находилась бы все время под угрозой, была бы предметом постоянно возникающей озабоченности, достаточно ли было сделано, всегда была бы под угрозой вновь и вновь выплывающих, как искушение, сомнений в своих достижениях, в своем высшем и глубочайшем сокровенном религиозном делании. Но такое сомнение ставит под вопрос и творческую силу и бесконечную милость Божию, противится отеческой верности Божией и открывающейся во Христе Иисусе славе Божией.

Все, до сих пор сказанное, резюмирует второй тезис Бармской богословской декларации (1934): «Как в Иисусе Христе Бог объявляет прощение всех наших грехов, так и в той же силе Бог притязает в Нем на всю нашу жизнь. Через Него нам даруется радостное освобождение от безбожных мирских уз, которое ведет к свободному, благодарному служению Его творениям». Здесь отчетливо выражено отношение между оправданием и освящением. Оправдание, т. е. объявление прощения всех наших грехов, есть одновременно и радостное освобождение от безбожных мирских уз. Освящение же есть мощное притязание Божие на всю нашу жизнь или также на благодарное служение Его творениям. Предпосылка освящения и есть оправдание. Если в этом тезисе оправдание описывается как дар «радостного освобождения», то этим затрагивается центральное понятие богословия апостола Павла. Апостол Павел описывает свободу детей Божиих, как свободу от греха (Рим. 6, 18—23), от закона (Рим. 7, 3; 8, 2; Гал. 2, 4; 4, 21), от смерти (Рим. 6, 21; 8, 21), а учитывая идеалист-

тическое греческое понятие свободы, это означает свободу от эгоизма, от желания быть самим собой, свободой от заботы. Эта свобода «во Христе» состоит в новом существовании «во Христе». Как новая жизнь, она тождественна послушанию по вере. Это значит, что эта свобода проявляется в новом послушании Богу, новому «закону Христову» (Гал. 6, 2), или, иначе, «закону свободы» (Иак. 1, 25). Эта свобода осуществляется в любви. Только свобода любит, так как только освобожденность от самого себя позволяет действительно воспринимать зов к общности, зов к «самоотверженному» служению. Так свобода оправдания утверждается в любви освящения. Так становится ясным, что, по свидетельству Нового Завета, человек живет не «для себя», а «для других». Все дела, совершающиеся исходя из этой свободы, устремлены одновременно к справедливости Божией и тем самым к вечной жизни (Рим. 6, 22). Это означает прежде всего: «Существование, освобожденное от своего эгоизма, действием Святого Духа и верой проявляет эту свободу в делах, которые и для ближнего открывают доступ к той же жизни, которой теперь живет это «новое бытие», к жизни, которую любовь Божия дарует нам во Христе» (R. Vulliamy p. Theologie des Neuen Testaments, 1952, 488). Это, по I Кор. 9, 19,— свобода для «благодарного служения»; «ибо, будучи свободен от всех, я всем поработил себя». Однако полнота действия этого процесса освобождения не поддается описанию. Если христианин по вере и свободе готов быть «слугою всех», то это означает, что он свое отношение к миру как созданию Божию осознаёт отныне в новом, трезвом и свободном от всякой демонологии и идеологии аспекте и с этого момента у него появляется возможность по повелению Божию работать над этим миром. Как Лютер однажды сказал: христианин через оправдание вновь помещен в рай, и к нему обращено райское повеление Бога, Который сказал: «Обладайте ею (землею)». Когда Бог призывает человека к жизни — как в первом, так и в новом творении, — Он проявляет Свое притязание на человека. Только свобода, дарованная во Христе, дает основание, чтобы человека почитать как человека Божия. Только она позволяет подчиниться «велению» обладать, которое мы видим в истории творения, путем истинного служения Божиим созданиям. Только для христианина этот мир свободен от властей, демоний и идеологий, которые неосвобожденных людей оставляют под властью их пожеланий, страха и заботы.

Еще кое-что требует разъяснения, например: оправдание изымает человека из мира и противопоставляет ему. Оправданный имеет небесное гражданство (*πολιτεία*), но именно как освобожденного от эгоизма, от мира и от греха. Бог делает его вновь солидарным с нуждами этого мира. Так как христианин принципиально принадлежит уже спасенному миру, то Бог требует от него отдать всю его жизнь для Божьего дела — примирения и спасения еще не спасенного мира.

### III

#### Деятельность христианина в сотрудничестве также с нехристианами

Жизнь христианина в этом мире протекает в сфере его различных мирских занятий. Но в этом совершается одновременно служение Богу, когда дело идет не только о целесообразной деятельности в решении различных задач общественной жизни, техники, экономики и политики, но главным образом и о том, чтобы человеку сохранил человечность. Поэтому христианин, освобожденный своей верой от сего мира, одновременно чувствует себя солидарным с нуждами сего мира. Своей мирской деятельностью он свидетельствует, что этот мир есть благое творение Божие и что Своей любовью Бог обращен к находящимся в этом мире людям. В какой бы светской форме ни протекала деятельность христианина, за ней стоит повеление Божие. Таким образом, христианская светская деятельность в этом мире всегда ставит вопрос об ответственности деятеля перед Богом. Так как существование христианина ни в какой мере не является «частным» существованием, оно не должно уходить в ограниченную «христианскую» сферу. Поэтому христианская деятельность, как таковая, открыта и сотрудничеству с усилиями нехристиан, направленными к улучшению существования в этом мире, к тому, чтобы человек мог бы жить в условиях мира, свободы и справедливости. Здесь у нас большие участки пути, которые мы можем и должны пройти вместе со всеми нехристианскими людьми доброй воли. Здесь много можно научиться у «детей мира», там, где преобладает их компетентность; христианин всегда при этом будет помнить, что, так как Христос умер за всех людей, нельзя ущемлять человека в его человечности. Но эта солидарность с нуждами сего мира, солидарность со всеми людьми, также и с теми, кто называет себя атеистами, ни в коей мере не снимает границы между верой и неверием. «Христиане стоят в двойном служении миру. От них ожидается личное свидетельство и свидетельство страдания и — одновременно — политическая диакония» (F. W. Kantzenbach, Ethik des Politischen — Erbe und Auftrag. Una Sancta 24, 1969, 101). Но эти два служения ни в какой мере нельзя сопоставлять или одно с другим отождествлять. Христианская солидарность с нуждами сего мира не означает пребывания на одном уровне с миром. Христианин и Церковь действуют иначе, чем мир, но ради возложенной на них ответственности за мир Божий они принципиально должны быть открыты сотрудничеству с нехристианами во многих областях. Это сотрудничество надо именно в наши дни вновь сознать и совершенно сознательно осуществлять. Ибо солидар-

ность с нуждами мира сего всегда добровольна и, по-христиански выражаясь, всегда является актом любви к ближним. А для Церкви это означает добровольное следование самоуничтожению Христа, Его отданности этому миру; для Церкви это означает быть свободной от всех собственных интересов, прежде всего не быть пристрастной, но всегда послушной. Исходя из такого понимания солидарности, деятельность Церкви в сфере нужд сего мира, так же как и особая ответственность христианина в современном мире, переступает границы чистой благотворительности, сферу так называемых дел любви, молитвы которых в разных случаях различны, но которые всегда иного рода. Как дело Христово в мире отнюдь не есть милосердное удовлетворение человеческих нужд, а постановка вопроса о жизни или смерти — и это именно там, где дело касается отдельной личности, избираемой из числа тех, к которым обращено слово, точно так же действия Церкви в мире по своему существу не есть частная благотворительность, производная и даже ревнивая по отношению к другим источникам помощи. Задачи церковной деятельности ставятся ей по ходу дела в ее обращенности ко всем. Особая ответственность христианина в современном мире состоит не в чем ином, как в том, чтобы не закрывать глаза на нужды мира, искать корни этих нужд и — по силе возможности удовлетворять их в сотрудничестве с другими людьми. Все это — в твердом уповании на притишествие Господа, которое для христианской веры есть исполнение человеческой истории. Как раз поэтому христианское делание в преодолении нужд этого мира не имеет права на отчаяние. Это делание осуществляется верой, что в нем сокровенно совершается притишествие славы Божией. А свет этой славы светит уже во тьме. Эту надежду на эсхатологическое исполнение и ее последствия очень хорошо описал как-то К. Барт: «Человек станет человеком и не будет более смотреть на свое человечество пред Богом и ближними с чувством боли, но будет считать его оправданным и радоваться ему. Он сможет утверждать свое существование, как и Бог это существование утверждает. Его существование будет радостным служением Богу и будет состоять в славословии обращенной к нему благодати Божией. По слову Евангелия, это и есть предстоящее человеку будущее... Христианская община есть место великого предвкушения радости, переживаемого со взором, обращенным ко всем людям, ко всей твари, в ином случае она не есть христианская община» (Kirchliche Dogmatik, IV, 3, 1959, S. 928).

Так от «гуманности Божией» (К. Барт) идет путь к человеческой гуманности, или, иначе, к проблеме христианства и гуманизма. I. M. Lochmann как-то недавно удачно написал: «Понятие гуманизации есть важный пункт современной социальной этики, где сходятся люди разных воззрений, и полезная вспомогательная аксиома для совместной социальной деятельности. Применение этого понятия оправдано и богословски. Путь Бога к человеку через Иисуса Христа — именно в своей суверенной и динамической универсальности — легче поддается пониманию как гуманизация, а не христианизация. Можно еще проще сказать: Бог стал не христианином, а человеком: се, человек! (ecce homo!). (Die Kirche und die Humanisierung der Gesellschaft. Ev. Th., 1969, 355). Это означает: вклад Церкви в социальный прогресс не обязательно состоит из специфически христианских элементов. Как христиане, мы проходим тот же путь, что и другие люди доброй воли. И все-таки Евангелие — не просто расширение гуманизма. Христос не есть продолжение вечного человеческого прогресса, а, наоборот, его ограничение и кризис. Это я говорю, имея в виду безусловный гуманизм.

В одном пункте для гуманизма всегда существует опасность в какой-то момент замкнуться по отношению к человеку и утратить свою солидарность с ним. Гуманизм ставит свои условия. В определенных конкретных ситуациях, может быть, это и оправдано. Но как часто это искушение воздвигало перегородки между людьми разных рас, классов и культур! Радостное благоговение о пути Бога к человеку пробивает все перегородки. Поэтому и возникает творческая напряженность как раз там, где есть опасность закрепления перегородок, где политики, идеологи (и представители Церкви) в какой-то момент утрачивают солидарность с ближними. Здесь я и усматриваю вклад Церкви в гуманизацию общества: безоговорочность ее благовестия есть то, что помогает сохранять широту горизонта человеческой солидарности и в любом положении искать новые возможности для справедливости, свободы и мира.

**МИХАИЛ,**

*епископ Астраханский и Енотаевский*

## КОММЕНТАРИЙ К 3-й ГЛАВЕ ЕВАНГЕЛИЯ ОТ ИОАННА

Хотя судить о сравнительной абсолютной ценности и важности отдельных мест Священного Писания весьма трудно, ибо «все Писание богодухновенно и полезно для научения» (2 Тим. 3, 16), однако, если подходить к Новому Завету, стремясь уяснить себе основные учительско-догматические истины, открытые нам Господом в Его святом слове, то 3-я глава Евангелия от Иоанна поражает читателя богатством и глубиной ее содержания. В ней затрагиваются и излагаются почти все основные догма-