Проф. д-р Э. ВОЛЬФ (Гёттинген)

К СОВРЕМЕННОМУ ПОЛОЖЕНИЮ ЕВАНГЕЛИЧЕСКОГО БОГОСЛОВИЯ В ГЕРМАНИИ

На последнем Синоде Евангелической Церкви Германии в Бетеле в марте 1963 г. председатель Совета Евангелической Церкви Германии презес Д. Шарф высказался, между прочим, по вопросу о состоянии богословской науки. Он заявил: пусть «зрелая» богословская наука использует при исследовании Слова Божия, с одной стороны, прагматический историзм, а с другой,— экзистенциальную антропологию, но она не имеет права оставлять без внимания, что истину, присущую Богу, Истину в Лице распятого за нас, воскресшего, властвующего над небом и землей и в близком будущем паки грядущего Господа нельзя ни растворять в сфере межчеловеческих отношений, ни пытаться установить путем исторического доказательства. «Сущность Божественного воздействия сообщается вере через Откровение».

Этим председатель Д. Шарф довольно точно наметил главные проблемы современной дискуссии в немецком богословии. В то же время он молчаливо имеет в виду наличие на заднем плане богословской ситуации: во-первых — нового и осознанно положительного отношения научного богословия к Церкви, а во-вторых, концентрации богословской работы на проблеме Слова Божия в Священном Писании. И то и другое не отрицалось и в ходе самой дискуссии. И то и другое является результатом новой ориентации богословия, а отчасти и Церкви, со времени первой мировой войны, а в особенности результатом испытания этой новой ориентации в гонениях времен нацизма. Карл Барт однажды в 1935 году выразил это такими словами: «Богословие и по существу и практически принадлежит Церкви». Это значит: «Без Церкви богословие могло бы и должно было бы тотчас раствориться в философии и в исторической науке». Служа жизни Церкви, оно свободно и самостоятельно по отношению к другим наукам, потому что оно тем самым участвует в свободе Церкви по отношению к другим областям жизни. Но верно и обратное,— и это следует учитывать: Церковь нуждается в богословии, ибо она не может совершать богослужений, не может наставлять и заботиться о душах, не зная, чего она хочет. У Церкви нет своей свободы, если она ежедневно ее не завоевывает. Церковь не может свидетельствовать не познавая и, следовательно, не занимаясь исследованием. Церковь не может наставлять, не обучая саму себя. Церкви нужна самопроверка. Эта самопроверка и есть то, что должно давать для Церкви и в Церкви богословие. Вот то, что мы тридцать лет назад еще не знали в такой степени.

I

Начиная с XVII века под влиянием рационализма и просвещения реформатское богословие все больше и больше превращалось в религиозную философию и нравственное учение даже там, где старались держаться теоретически учения, зафиксированного в древнецерковных Символах веры и символических книгах реформаторов. Центр этого богословствования, место Библии, как свидетельства об Откровении

и о спасительном действии Бога, занял религиозный человек, признававший Иисуса Христа как известный образец для себя. Личный религиозный опыт этого человека составлял основу и исходный пункт всякого богословского мышления. Так, Шлейермахер исходным пунктом своего вероучения глубокомысленно сделал религию как «чувство большей или меньшей зависимости», и религиозное общение — как необходимую предпосылку развития человеческой личности, связав с этим спасительное воздействие Иисуса Христа и Его единственного в своем роде Богосознания. В доверчивой преданности Ему мы становимся причастными силы Его Богосознания и тем самым возрождаемся к новому бытию. И в других богословских течениях, прежде всего, в лютеранском «движении пробуждения» и в реставрации XIX столетия, как она богословски оформилась в Эрлангенской школе (Гофман, Франк, Томазиус), в центре стоит опыт возрождения. С этим опытом по-новому связывается традиционное вероучительное содержание лютеранства.

В то же время христианство и христианское богословие понимаются как самая зрелая и самая высокая реализация всех человеческих религиозных возможностей и тех форм проявления этих возможностей, которые даны в истории религий. Подобным образом еще в начале XX столетия Рудольф Отто (умер в 1937 г.) выдвинул в качестве исходного феномена любой религии осознание святости в смысле благоговейного изумления перед величием Божественного. Это изумление испытывается как мистерия трепета (mysterium tremendum), как чувство неизмеримого расстояния твари от Бога, и как мистерия восторга (mysterium fascinans), как чувство воодушевления в мистическом единении с Богом. Различие между религиями заключается в степени чистоты этих религиозных переживаний, причем христианской религии опять-таки приписывается относительно высшая ступень. Здесь, как и у богословов XIX столетия, у Шлейермахера и в эпоху Просвещения, благочестивый человек со своей религиозной субъективностью является прямо-таки мерилом Откровения Бога в Иисусе Христе. В то время как благая весть Евангелия при всех огромных духовных достижениях и искреннем стремлении к истине богословски понималась и истолковывалась здесь все-таки исходя из религиозно-нравственной потребности или из религиозного чувства человека, и при этом неизбежно истолковывалась превратно,— значительное влияние на богословие приобрела религиозно окрашенная философия «Я», Духа и Мира немецкого идеализма, мышление Фихте, Гегеля и Шеллинга; она усилила внутреннее преобразование богословия в христианскую религиозную философию. Одновременно связанное с этим историческое понимание форм проявления христианской религиозности стало до такой степени распространенным, что, например, истории догматов присваивается функция критики догматов, и в век богословского историзма оно привело, таким образом, к упразднению догматики, в то время как экзегезис попал под одностороннее влияние исторического критицизма, понимаемого как самоцель. С половины XIX столетия с ним связывался возрастающий интерес к общему сравнительному изучению религий, по отношению к которому лишь с большим трудом можно было поддерживать притязания христианства на абсолютность. Эти старания были бесплодны, поскольку отнюдь не была сама собою разумеющейся и достоверной их предпосылка, а именно: будто бы само Евангельское благовестие должно умещаться в рамки истории религий.

Историческая критика, в принципе уходящая корнями в Реформацию, с одной стороны, сильно углубила понимание Ветхого и Нового Завета, а с другой, поставила под знак вопроса каноническое достоинство Библии и открыло много дверей для компромиссов с духом времени. Непререкаемые до того единство и непогрешимость Библии

стали оспариваться. Содержание Евангелия выхолащивалось, сводясь в конце концов к учению об отеческой благости Бога, о бесконечной ценности человеческой души и о нравственном следовании примеру Иисуса в любви к ближнему. Благовестие об Иисусе Христе, как Спасителе и Совершителе мира, учение о Св. Троице и Христология древнецерковной догматики, а также Ветхий Завет, были оттеснены на задний план тем легче, что практически они оказались где-то на периферии евангелического богословия. Огромные успехи церковно-исторического исследования, прежде всего в области патристики, древнецерковной литературы и вообще истории догматов, соединились с отказом от древнецерковной догмы, как от «греческой метафизики». Разработанная в ходе усиленного исследования картина Древней Церкви имела в основном лишь исторически-познавательное значение. Идея общецерковной традиции, еще энергично поддерживавшаяся реформаторами, утратила значение для жизни современного протестантства, даже начисто отрицалась.

Вместе с этим происходило явное отчуждение научного богословия от Церкви. Оно привело к тому, что, вместе с падением вообще интереса к догматике сравнительно с интересом к истории, непреходящая ценность историко-критической работы для богословски эффективной экзегезы, или достигнутое религиозно-исторической школой открытие эсхатологического характера евангельского благовестия (И. Вейсс, А. Швейцер) тоже еще не были распознаны. Кроме того, церковностью богословия жертвовали в пользу его научности. Вследствие этого само богословие, как таковое, распалось на отдельные дисциплины, независимо от того, было ли оно либеральным или модернистски-позитивным.

Решающим для новой ориентации богословия стало фактически открытие заново Церкви, как таковой, после первой мировой войны. Церковь предстала теперь уже не как организация, имеющая целью религиозное и нравственное образование и удовлетворение различных религиозных потребностей отдельного человека, или также улучшение социальной жизни; она была заново открыта, как место, где надлежит возвещать и прославлять Иисуса Христа, Его Крест и Его Воскресение, Его уничижение и владычество Его над миром. Ее задача состоит в слушании и в возвещении слова Божия. Но для этого она нуждается в богословии. И наоборот, богословие, вступая на служение Церкви, получает подобающее ему место, обеспечивающее ему свободу как науке. Исходя из этого, богословие могло отныне совершенно свободно положительно воспринимать методы и достижения историко-критической работы и религиозно-научного исследования и использовать их для критического обеспечения проповеди, являющейся задачей Церкви. Явный переход богословия к новой ориентации происходит с появлением так называемого диалектического богословия, или богословия кризиса, первым документом которого считается толкование Карлом Бартом Послания к Римлянам, появившееся в 1919 г. Вместе с такими богословами, как Е. Турнейзен, Э. Бруннер, Ф. Гогартен, Р. Бультман, Г. Мерц и другими, Барт стремился к сдвигу богословия с позиций субъективного опыта в направлении возвещения великих дел Божиих. В первом тезисе Бармской богословской Декларации 1934 г. это нашло яркое воспринятое Церковью выражение: в связи с Ин. 14, 6 и Ин. 10, 1, 9 здесь говорится: «Иисус Христос, как о Нем свидетельствует нам Священное Писание, есть единое Слово Божие, Которое мы должны слушать, Которому мы должны и в жизни и в смерти доверять и повиноваться. Мы отвергаем ложное учение, будто Церковь может и должна вне и наряду с этим единым Словом Божиим признавать в качестве источника ее благовестия еще иные события и силы, образы и истины как Откров-

ние Божие». Открытие заново Церкви, как Церкви Иисуса Христа, происходило постепенно и достигло в условиях гонения известного завершения. Церковь снова стала восприниматься в ее сущности богословски, а не социологически. Она возникает не как у Шлейермахера — в результате общего взаимодействия отдельных верующих, а все время вновь утверждается проповедью слова Божия. «Христианская Церковь,— говорится в 3-м Бармском тезисе,— есть община братьев, в которой через Святого Духа в слове и таинстве Причащения Иисус Христос действует в настоящее время как Господь. Она, как Церковь помилованных грешников, должна своей верой, как и своим послушанием, своим благовествованием и своим строем, свидетельствовать в мире греха, что она только Его достояние, что она живет и хочет жить только Его утешением и Его руководством в ожидании Его явления. Мы отвергаем ложное учение, будто Церковь может менять форму своего благовестия и своего строя по собственному усмотрению или в зависимости от тех или иных господствующих мировоззренческих и политических взглядов.

В этой новой ориентации богословия есть и своя доля влияния возникшего со времени первой мировой войны нового отношения к наследству Реформации, в особенности к богословию Мартина Лютера, а также и Кальвина. Монументальным выражением этой новой ориентации является, несомненно, объемистая, представленная до сих пор в 12 томах «Церковная Догматика» Карла Барта. В ней явно обнаруживается, прежде всего, возрождение Христологии, как оно также выражено в Бармской Декларации со ссылкой на 1 Кор. 1, 30, именно — во 2 тезисе: «как Иисус Христос есть дарование Богом прощения всех наших грехов, так — и столь же реально — Он есть мощное требование, распространяющееся на всю нашу жизнь; через Него сподобляемся мы радостного освобождения от безбожных уз этого мира для свободного благодарного служения Его творениям. Мы отвергаем ложное учение, будто существуют такие сферы нашей жизни, в которых мы принадлежим не Иисусу Христу, а другим властителям,— сферы, где мы не нуждаемся в Его оправдании и освящении».

В связи с этой новой ориентацией иногда говорили о неоортодоксии и о вызываемой ею опасности изоляции Церкви от мира, такого, каким он является сегодня. И то и другое утверждение ошибочны. Сколь велика готовность прислушиваться к «голосу отцов»,— не только отцов Реформации, но и отцов всей Церкви в ее истории, в частности также отцов Древней Церкви, в той же мере имеет место решимость считаться с обусловленностью богословия библейским свидетельством Слова Божия. Подобающее отношение к Церкви в устремлении к ее единой Главе — Иисусу Христу повлекло за собой соответствующее отношение к ее ответственности за мир, к ее служению спасению мира, а тем самым, конечно, и к новому уразумению мира таким, каков он есть как творение Божие. Дело здесь идет о «свободном, благодарном служении» творению Божию,— служении в Иисусе Христе, на которое Бог призывает нас отдать всю жизнь.

При новой ориентации богословия вопрос сначала стоял не о новой тематике тех или иных видов богословской работы, но о принципе, заново определяющем эту работу в ее полном объеме. Ко всем дисциплинам стали подходить более «богословски», т. е. стремились выявить отношение богословской работы к проповеди Слова, к актуализации его благовествования. Заново ставился вопрос, в частности, и о богословском значении «исторических» дисциплин. Характерной для этого является постановка неясного еще вопроса о «патристическом богословии» и его задачах. А особенно наглядным стало это в отношении Ветхого Завета — области, в изучении которой в настоящее время наиболее ощутителен богословский результат эпохи гоне

ний. Прямым выражением этого является «Богословие Ветхого Завета» Г. фон Рада, после того, как, по его словам, богословский импульс к работе над Ветхим Заветом в XIX и в начале XX столетия все более и более ослабевал: богословие Ветхого Завета больше уже не сводится к истории религии Израиля. Но при всем том, разумеется, не обошлось и без трудностей. В этом отношении указывают на распад с началом церковной борьбы группировки «диалектического богословия». Он связан с вопросом, перед решением которого национал-социализм поставил Церковь. В то же время, как Карл Барт показал свою решимость отстаивать без компромиссов «существование богословия сегодня», Бруннер снова обратился к богословию рациональных установок и апологетики, опирающемуся на «естественное Откровение» и на процессы, происходящие в области «мира сего», а Ф. Гогартен, в связи с положительной оценкой секуляризации, разработал схему консервативной политической этики, близкой к идее этнического законопорядка (Volksnomos). Наконец, у Бультмана связь с экзистенциальной философией начала приводить к программе определяемого этой философией истолкования христианской Истины, истолкования, характеризуемого лозунгом «демифологизации». Наряду с этим в других группировках снова ожила конфессионально выраженная ортодоксия, а с ней отчасти была связана и программа «реального богословия», для которого стала важной проблема обоснования веры историческими фактами.

Если гонение повлекло за собой необычайно интенсивное соучастие общины в том, что происходило в богословской работе, если, в связи с оборонительной борьбой Церкви против национал-социалистского духа, развилось нечто вроде общинного благочестия, базирующегося на Писании и вероисповедании, то в настоящее время дальнейшее развитие основ, данных новой ориентацией богословия в области научно-богословской работы со всеми ее затруднениями, создает условия для появления чего-то противоположного общинному благочестию, богословия, становящегося якобы «неверующим». Но при более близком рассмотрении эта противоположность оказывается фиктивной. В действительности, как это отметил Э. Кеземан, все еще происходит борьба двух основных богословских концепций, а именно, с одной стороны, концепции, центральным пунктом которой является религиозный опыт, развивавшейся как просветительство и пиэтизм и характеризующей в основном облик протестантского богословия вплоть до начала XX столетия, а с другой стороны,— вновь открытого реформатского богословия Слова Божия и исключительно богооткровенного характера великих дел Божиих, которое в условиях новой ориентации богословия стремится к собственному становлению, используя историко-критический метод. В центре его снова стоит учение реформации об оправдании. И так как с этим теснейшим образом связан вопрос об истинной Церкви и о единстве Церкви, то это богословие привело к оживлению богословско-полемического диалога с Римско-Католической Церковью и, сверх того, экуменического диалога в христианстве вообще. Фактически дело здесь идет о богословской проблеме существования в настоящем, т. е. бытия и реальности человека перед Лицом Божиим в Его общине, в Церкви, в мире и для мира.

В особенности же дело идет о проблеме веры и истории, причем под понятием истории мыслится как история отношений Бога с Его человеком, так и самопонимание человека, как исторического существа. Здесь возникают вопросы, выяснение которых в рамках современного богословия связано с значительными трудностями. Сдвиг, последовавший в порядке новой ориентации богословия, в смысле возрождения реформатско-библейских исходных позиций, все время на

ходится под угрозой старого антропоцентрически ориентированного наследия. Так, например, возрождение исповедания могло привести также и к канонизации унаследованных вероисповедных формул, застывшего вероисповедания к конфессиональной ограниченности, возврат к Слову Откровения мог привести в трактовке Откровения к позитивному в стиле фундаменталистического богословия. Новая оценка совершения богослужения могла приводить к формальному и законническому литургизму, а вновь достигнутое осознание ценности учения — к застывшей ортодоксии «чистого учения», наконец, новое понимание оправдывающей веры — к законнической оценке религиозности.

Решающим при всем этом остается то, что в порядке новой богословской ориентации в протестантском мире вновь была приобретена готовность к пониманию духовной сущности Церкви и богослужебного свершения, в связи с этим — возрождение церковного исповедания и догматического наследства неразделенной Церкви, а в последнем в особенности — открытие заново христологии, как центра догматической мысли, которая в свою очередь привела снова к возрождению учения реформации об оправдании в его христологическом аспекте, а к этому, в конце концов, также вскрытие значения Ветхого Завета для возвещения христианской Истины. Богатое мыслями «Введение в евангелическое богословие» (Цюрих, 1962), которым Карл Барт закончил в зимнем семестре 1961/62 г. свою официальную академически-педагогическую деятельность, позволяет особенно ясно почувствовать глубину и широту новой ориентации евангелического богословия.

II

Обратимся к характеристике вклада, внесенного новой ориентацией в отдельные богословские дисциплины. При этом бросается в глаза, что вопросы экзегетики и герменевтики резко выступают на первый план по сравнению с догматическими вопросами, даже если делаются догматическими вопросами. Вопросы экклезиологии, с которыми, кстати говоря, связано и усиленное изучение всего комплекса богослужебной деятельности, ставятся пока независимо. И в-третьих, тоже еще без увязки с остальным обширный комплекс социально-этической и политико-этической проблематики, в котором находит выражение повышенное чувство ответственности Церкви за ее заботу о человечности человека, осуществляемую путем истинного благовестия и доброделания.

Экзегетическая работа направляется двумя методологическими проблемами: во-первых, данными формально-исторической школы, а во-вторых, вопросами «экзистенциального истолкования».

Формально-историческое исследование текстов Ветхого и Нового Завета есть продолжение историко-критической и религиозно-исторической работы XIX столетия, однако с использованием новой методики. Оно уже не интересуется в первую очередь фактами, являющимися результатом исторического исследования, «жизнью Иисуса», столь привлекательной в историческом смысле, не интересуется также зависимостями религиозно-исторического и литературно-исторического порядка, но видит свою задачу в первую очередь в обнаружении «места в жизни», занимаемого отдельным текстом, как свидетельством веры. Г. Гункель, например, первый исследовал, кем, когда и почему пелся тот или другой псалом, является ли он, например, покаянной песнью или песнью паломников, шествующих в Иерусалим, и т. д. Тем самым ставится вопрос об историко-типовом единстве отрывков Ветхого и Нового Завета и таким образом устанавливается их керигматический характер. В отношении Нового Завета решающую работу проделали М. Дибелиус («История литературных форм Еван-

гелия». 1919; 2 изд.— 1933), Р. Бультман («История синоптической традиции», 1921; 3 изд.— 1957) и К. Шмидт («Обстановка истории Иисуса», 1919). Вместе с этим росло понимание предания, распознаваемого за письменно фиксированным текстом и в самом тексте, понимание значения устной передачи слова Божия.

«Экзистенциальное истолкование», как программа, развитая относительно Нового Завета Р. Бультманом («Новый Завет и мифология», кроме того, обширная дискуссия в сборнике «Керигма и миф», I — IV, 1948—1961), тесно связано с исагогикой, поскольку оно ставит вопрос о непосредственной встрече со Словом Божиим в библейском свидетельстве. И здесь дело идет о правильном понимании библейского свидетельства, и притом под углом зрения обосновывающего возможность такого понимания жизненного к нему отношения. Предпосылкой является экзистенциальный анализ бытия, как он дан в экзистенциальной философии, прежде всего, у Хейдеггера, в особенности — определяемое этим анализом самопонимание человека, каковым (самопониманием) определяется и истолковывается содержание библейских высказываний, как затрагивающего человека в его сущности, даже и тогда, когда это содержание облечено в язык мифологии. Здесь экзистенциальное истолкование ведет к демифологизации. Благовестие Библии не должно пониматься как объективное сообщение реальностей, фактов и истин, но как благовестие, как действенное обращение к человеку. Только в таком случае становится очевидным и истинным соблазн Слова Крестного. Только в таком случае Евангельское благовестие может возвещаться надлежащим образом, освобожденное от традиционной религиозной и мировоззренческой искаженности, превратившей его в христианскую религию.

1. Новейшие исследования Ветхого Завета сводятся в основном к шести темам: а) Исследование истории предания стремится, в особенности в области исторических книг Ветхого Завета, определить богословские устремления творцов, например, Второзакония в тесной связи с законодательной деятельностью его автора. (М. Нот «Исследования по истории предания», 1943). б) Затем усиленно стремятся дать новую картину истоков и основ Истории Израиля и при этом завоевание земли обетованной рассматривается как решающее событие. Здесь в центре внимания находится проблема союза двенадцати колен. И здесь решающую роль играет фактор веры. «Нельзя сомневаться, что чувство веры, т. е. твердая уверенность в воздействии Ягве, имело свой подлинный источник в священной войне», и притом как вера в личную помощь Ягве,— приблизительно так отвечает Г. фон Рад («Священная война в ветхозаветном Израиле», 1951) на одну из проблем этого комплекса. С этой тематикой связываются в) новые усилия по библейской герменевтике Ветхого Завета (ср. Г. фон Рад, «Герменевтическая проблема в книге Бытия» в «Благовестии и исследовании» 1942/46). Здесь дело идет, прежде всего, о герменевтике композиции в исследовании истории редакции. Таким образом, Пятокнижие понимается как изложенное и расширенное «Credo». Тексты ягвиста, элогиста и «священника» понимаются теперь уже не как отражение различных стадий развития истории религии, но скорее как свидетельства различных имевшихся в Израиле богословских течений. Таким образом и здесь путем дифференцированного выяснения сложных текстов, используя формально-исторический метод, стремятся достигнуть понимания отдельных текстов. г) Затем следуют проводимые, прежде всего, в Англии и Скандинавии, но подхваченные также и в Германии исследования по истории культа, которые дают представление о многообразии израильского культа. д) Особо усиленно занимаются вопросами пророческих книг и самого пророчества в Ветхом Завете. Главными проблемами при этом являются: отношение

пророческих писаний к культу, характер и структура пророческого слова, роль традиции в пророческом материале Ветхого Завета. е) Почти все усилия, помимо настойчивой работы в области библейской археологии Ветхого Завета, сосредоточиваются на вопросе о богословии Ветхого Завета. Главная проблема гласит так: «Откровение и история». Здесь дело идет о свидетельстве Ветхого Завета, отнесенном к истории Слова, о свидетельстве, которое выражается в большом числе богословских схем именно этой привязанности Слова Божия к истории в Писаниях Ветхого Завета, точнее,— в отдельных слоях этих Писаний. Следовательно, дело идет уже не просто об историческом изображении религии Израиля, будь то в форме религиозно-исторической схемы или в форме общих понятий богословия, антропологии, сотериологии, но, в соответствии с новыми формально-историческими данными, о богословском понимании трех больших отделов истории предания в Ветхом Завете: Шестокнижия, исторических материалов Второзакония и хроникально-исторических книг, каждый из которых сам по себе представляет особую форму изображения истории отношений Бога с Израилем. В соответствии с этим Г. фон Рад развивает богословие исторических преданий Израиля в первом томе своего обширного труда «Богословие Ветхого Завета» (1957, 4 изд.— 1962). В нем выявляется, как в вере и мышлении Израиля все время обновляется уразумение и исповедание дел Божиих, все время происходит осознание спасительного Промысла Божия в связи с важнейшими священными установлениями Израиля, притом особое внимание уделяется древним вероисповедным высказываниям. Второй том сопоставляет с этим богословие пророческой традиции (1930, 3 изд.— 1962). Это соответствует относительной независимости исследования пророков вообще. В нем все более и более уверенно возвращались от «классического» противопоставления «религии пророков» — «религии священнического культа», от господствовавшего психологизма, пресонализма, идеализма такого представления о пророках к осознанию связи пророческого благовестия с преданием. Следовательно, и здесь сознание традиции начинает играть бо́льшую роль по сравнению с аргументацией, опирающейся на личное переживание этими людьми Бога. В то же время проблематика богословия Ветхого Завета вступает в самую тесную связь с Введением в изучение Ветхого Завета, с одной стороны, и с экзегетикой, с другой. Так же как данные формально-исторического метода в области вводных дисциплин и экзегетики определяют собою богословие Ветхого Завета, и достигнутое здесь богословское познание, наоборот, прокладывает путь экзегетике. Это особенно очевидно в новом, весьма обширном комментарии, который, кстати, пользуется растущим признанием со стороны большинства ветхозаветников в немецком евангелическом богословии, а именно в изданном М. Нот так называемом Нейкирхнерском Библейском Комментарии (до сих пор вышло — полностью или частично — 6 томов).

Литература, вводящая в проблемы, затронутые в пунктах от а) до е):

М. Нот. Сборник исследований по Ветхому Завету «Богословская библиотека», VI, 2 изд.— 1960.

Г. фон Рад. Сборник исследований по Ветхому Завету. «Богословская библиотека», VIII, 1958.

Проблемы ветхозаветной герменевтики. К пониманию Ветхого Завета. Изд. К. Вестерман, «Богословская библиотека», XI, 1960.

Ф. Хорст. Божественное право. Сборник статей по вопросам права в Ветхом Завете «Богословская библиотека», XII, 1961.

В. Циммерли. Божественное откровение. Сборник статей. «Богословская библиотека», XIX, 1963.

К. Вестерман. Основные формы пророческой речи, 1960.

Х. И. Краус. *Богослужение Израиля. Очерк истории ветхозаветного культа*, 1962.

Не следует, однако, забывать, что первые мощные импульсы к богословскому подходу к Ветхому Завету и в направлении изучения вопроса о типологическом толковании даны были В. Фишером в «Свидетельстве о Христе в Ветхом Завете», I. «Закон» (3 изд.—1936); II. «Ранние пророки» (1942). Хотя проблема экзистенциального истолкования Ветхого Завета тоже появляется, но, по сравнению с Новым Заветом, — только на заднем плане, как бы затененная более важной здесь проблемой Откровения и Истории (ср. Г. В. Вольф. Ветхий Завет и проблема экзистенциальной интерпретации. «Евангелическое Богословие», 23, 1963, с. 1—17). Наряду с кратко описанными попытками богословского оформления исторической картины, выявления отнесенного к истории «Слова» исповедания Израиля, выдвигается другой тезис, а именно, что факты истории Израиля, устанавливаемые историко-критическим путем, уже сами по себе обладают признаками Откровения (В. Панненберг. Откровение как история, 1961). На заднем плане обеих этих установок стоит, по-видимому, дискуссия с более старым пониманием Ветхого Завета в целом, как непосредственно «истории спасения».

Недостает, однако, еще моста, ведущего от этой новой работы над Ветхим Заветом к Новому Завету, несмотря на наличие некоторых общих моментов, как, например, перерастание формально-исторического метода в редакционно-исторический. Относительному единообразию, характерному для большей части ветхозаветников, в области работы над Новым Заветом противостоит гораздо большее разнообразие и противоречивость.

2. Если рассматривать состояние проблематики Нового Завета в Германии, то прежде всего следует согласиться с Е. Кеземаном, что «немецкая гегемония» в этой области «уже не имеет места». Затем, что хотя вторжение диалектического систематического богословия в исторические дисциплины сравнительно в наибольшей степени было подхвачено последовательно исторической критической разработкой Нового Завета, все же влияние его на экзегетику еще недостаточно. Из унаследованных религиозно-исторических проблем на первом плане стоят вопросы эсхатологии и апокалиптики, и в особенности проблема отношения первохристианства к раннему католичеству (как последнее проявляется, например, в пастырских посланиях и у Луки). Новый Завет теперь уже не рассматривается больше как нечто среднее между иудейством и ранним католичеством, а раннее католичество, с другой стороны, не отграничивается так резко от Нового Завета. Это обнаруживается особеннно ясно в проблеме канона и в многообразии вероисповедных формул, так же как и богословских положений в самом Новом Завете. Это многообразие особенно заметно в Новом Завете в вопросе о Церкви. Она понимается как новый мир Божий, представленный в каждой отдельной общине и в каждом христианине. Она живет не в какой-то святой сфере, но в среде обыкновенных людей. Присущая ей открытость соответствует эсхатологической свободе предстояния «coram Deo et sub coelo» (лат. «перед Богом и под небом»).

Проблема метода Новозаветной экзегетики по окончании второй мировой войны прежде всего стоит под знаком демифологизации Бультмана и отчасти программы экзистенциального истолкования. Не без основания обращалось внимание на то, что в этой области обнаруживается своеобразное положительное соотношение между историко-критической работой и протестантским учением об оправдании, доходящее до утверждения, что экзистенциальное понимание

«формально точно соответствует протестантскому методу». Но в то же время угрожает перевес герменевтической проблематики. Если, благодаря этому, библейская экзегетика станет только частным явлением общей теории познания, то она в то же время окажется зависимой от того или иного самовосприятия человеческого существования. Тем самым отпадет исключительность Откровения в евангельском благовестии. Но Откровение всегда стоит впереди веры, и Новый Завет, как и все Священное Писание, есть прежде всего свидетельство человеку о действиях Божиих и лишь затем о человеке, как их объекте. Общепринятая герменевтика не могла бы принять этого положения, но была бы должна «демифологизировать» его в пользу религиозного самовосприятия человека, благодаря чему феномен веры снова превратился бы в религиозное миросозерцание. Герменевтика может для богословов обладать только функцией критики, и она ограничивается благовестием, содержащимся в конкретном тексте. Следовательно, если и должно признать за демифологизацией функцию необходимой поправки к фундаменталистически позитивному восприятию Откровения, то сама демифологизация все-таки должна встать на службу данного в Писании Откровения. Также и язык экзистенциального истолкования имеет свои границы (ср. Г. Айххольц. Границы экзистенциального истолкования. «Евангелическое Богословие», 22, 1962, с. 565—579). И если действительно переводить сейчас означает то же, что избрать именно этот язык, тогда грозит опасность, что влияние этого языка скажется еще сильнее, чем влияние мифологического языка. Но язык подчинен предмету изложения, а это значит, что Слово Божие даруется тому, кто его свидетельствует, и что вера остается как утвердительный ответ послушания и благодарения, притом как вера в Иисуса. Здесь невозможно подробно воспроизвести весьма оживленную дискуссию, разгоревшуюся по всему этому кругу вопросов, а также размер грозящих опасностей. Столь же мала возможность охватить в таком обзоре многообразие различных исследований, в которых применяется историко-критическая разработка новозаветных текстов, особенно Евангельских. Но в этой связи нужно отметить появление снова вопроса об историческом Иисусе.

Работа над Новым Заветом имела в виду освободить «исторического Иисуса» от уз догматики своим историко-критическим подходом, выработать, так сказать, свободную от догматических предпосылок «жизнь» Иисуса как основу и центр веры, но окончилась эта работа признанием самых радикальных представителей критики, что вера в Воскресение есть единственный доступ к историческому Иисусу. Тем не менее существует неоортодоксальное направление «реального богословия», которое стремится снова подойти к жизни исторического Иисуса путем понимания Евангелий, как свидетельств об исторических фактах. Таким образом, ортодоксалы превращаются в этой области в либералов (ср. Кеземана), но их позиция, расцениваемая с точки зрения истории богословия, принадлежит прошлому, во всяком случае по сравнению с новейшим «кериг матическим богословием». Если для последнего решающим исходным пунктом является вероутверждение общины, то оно должно в то же время все-таки признать, что события Воскресения остаются непонятными, если их оторвать от «истории» Иисуса. Конечно, из истории Иисуса невозможно вывести обоснованность и необходимость веры от Христа. Эту обоснованность и эту необходимость доказывает только Сам Воскресший посредством всемогущего Слова христианской проповеди. Но решающей проблемой, вокруг которой здесь ведется борьба, является непрерывно-преемственная связь Христа, в Которого мы веруем и Которого проповедуем, с так называемым «историческим» Иисусом. Поэтому прежде чем говорить о Воскресении, надлежит ставить во-

прос относительно связи благовестия об Иисусе с благовестием Самого Иисуса. Божественное действие связывает меня с историей, с событием, имеющим место вне меня, которое столь конкретно, что доказуемо исторически. Тем не менее только верой, а не человеческим знанием, опытом или расчетом я могу в него проникнуть.

Библиография:

Богословский словарь Нового Завета, изд. Г. Киттель и др., 1933 (пока вышло 7 томов).

В. Кюммель. Новый Завет. История исследования его проблем, 1958.

М. Михаэлис. Введение в Новый Завет, 1946.

Р. Бультман. Богословие Нового Завета, 1953, 4 изд.— 1961.

Критико-экзегетический комментарий к Новому Завету (основан Х. Мейером); в нем см. прежде всего: Р. Бультман. Евангелие от Иоанна, 17 изд.— 1962; Е. Хенхен. Деяния апостолов, 13 изд.— 1962; Х. Шлир. Послание к Галатам, 12 изд.— 1962.

Справочник по Новому Завету (основан Х. Лицманном, новое издание Г. Борнкамма).

Обращаю также внимание слушателей на значительное количество монографий в «Благовестии и исследовании»; в частности, к настоящему обозрению см. в «Свободе Евангелия» 1952, с. 133—152, статья Е. Кеземана «Проблемы работы над Новым Заветом в Германии».

Теологизация новозаветной науки проявляется также и в том, что каждый новозаветник более или менее отчетливо развивает свою догматику. Но вместе с тем все время слышатся жалобы на то, что в наши дни догматика и экзегетика не находят общего языка. В этом верно то, что догматика еще не приступила к исследованию методологических проблем новозаветной науки, т. е. вопросов герменевтики. Особенно ярким примером догматической настроенности новозаветника может служить сборник статей Е. Фукса (I. К герменевтической проблеме богословия. Экзистенциальное истолкование, 1959; II. К вопросу об историческом Иисусе, 1960; также Е. Фукс. Герменевтика, 3 изд.— 1963).

3. Нельзя фактически отрицать, что в настоящее время интерес к экзегетике сильно превышает интерес к догматике. И это — несмотря на то, что Карл Барт в своей обширной «Церковной догматике» (пока вышло 12 томов) представил труд, который по объему и содержанию вполне может сравниться с Summa theoloqiae Формы Аквината. В истории богословия ему, может быть, подобает такое же место, как «Вероучению» Шлейермахера. Только в «Церковной догматике» Барта в значительно большей степени ощущается сознательная связь с церковной проповедью и одновременно яснее выявляется ее христоцентрическая структура. В «Церковной догматике» впервые за долгое время опять мы находим учение о Троичности, которое заново излагается в связи с учением об Откровении. Но обсуждение этой монументальной работы едва только началось, и в настоящее время оно проводится в католическом лагере больше, чем в евангелическом. Другие догматические очерки, как, например, носящий более лютеранский отпечаток труд П. Альтхауза «Христианская истина» (6 изд.— 1962), или развивающий реформатскую догматику и все время полемизирующий с Карлом Бартом труд О. Вебера «Основы догматики» (2 тома—1958—1962), составлены по сути дела как учебники. Особым путем идет конфессионально-лютеранская догматика В. Элерта «Христианская вера» (5 изд.— 1960). Х. Дим в своем многотомном введении «Богословие, как церковная наука. Пособие к усвоению его проблем», во 2-м томе — «Догматика, ее путь между ис-

горизмом и экзистенциализмом» (3 изд.— 1960) представил в общих чертах догматику в ее нынешнем состоянии в евангелическом богословии, в то время как Г. Харбсмайер в своем маленьком томике «Ответы веры» (1961) стремится сделать понятными основные вопросы догматики в непосредственной связи с совершением приходского богослужения.

Большой интерес к проблеме религиозной философии показывает прежде всего П. Тиллих в «Систематическом богословии» (2 тома — 1957—1958) и В. Триллхаас в написанной в качестве учебного руководства «Догматике» (1962). Наконец, книгой с апологетическим уклоном является «Догматика» Э. Бруннера (3 тома — 1946—1960).

Возрождение христологии привело к двум большим монографиям догматического характера: Э. Бруннер. Посредник (1927) и Х. Фогель. Христология (1949) и Бог во Христе. Догматика (2 изд.— 1954). В сфере вопросов экклезиологии, быть может, все еще определяющее значение имеет первый труд Д. Бонхоффера «Sanctorum communio» (1930, 3 изд.— 1960). Г. Веринг стремился дать принципиальное исследование в своей объемистой книге «Церковь в евангелическом понимании» (1945), в то время, как П. Бруннер в ряде статей пытается развить новое ортодоксально-лютеранское понимание Церкви и священноначалия (теперь в сборнике: П. Бруннер, «Pro Ecclesia», 1962). Наряду с бесчисленными статьями по экклезиологической проблематике — как в конфессиональном, так и в экуменическом аспекте, Е. Киндер резюмировал общепринятое лютеранское учение о Церкви в своем труде «Евангелическая вера и Церковь» (2 изд.— 1960). Вопросы эсхатологии разрабатываются в монографии П. Альтхауза «Последние времена. Учебник эсхатологии» (8 изд.— 1961) и в сопоставлении с экзегетическими вопросами в труде Б. Крекка «Будущее наступившего» (1961).

В вышесказанном перечислены основные пункты современной работы систематического богословия в области догматики и ее отдельных проблем. Вопросам о Писании и Предании снова посвящаются многие богословские сочинения. Нет еще обобщающих работ, кроме очерков Г. Глеге «Откровение и Предание. Догматический очерк» (1954) и Х. Дима «Что значит: соответственно Писанию?» (1958). Общепринятый взгляд, что догматика должна служить церковному благовестию и в этой связи раскрывать современному человеку истину засвидетельствованного в Писании Слова Божия и что, следовательно, ее существенной задачей является познание Откровения Божия в Иисусе Христе, привел к настойчивому подчеркиванию доксологического характера догматики (Э. Шлинк).

Одновременно с этим возобладало убеждение, что богословскую этику невозможно отделять от догматики, так же как и догматику нельзя растворять в этике, как это пытались делать, например, в XIX столетии, и не только один А. Ричль. Но и здесь необходимо основные установки искать заново. Наиболее очевидным это становится, когда берешь в руки посмертно изданную «Этику» Д. Бонхоффера (5 изд.— 1961). Картину состояния проблемы можно найти в учебнике датского богослова Н. Зоэ «Христианская этика» (2 изд.— 1957). Очень обширно, подробно, а также несколько казуистично раскрываются этические вопросы в большом труде Х. Тилике «Богословская этика» (пока вышло 4 тома — 1951—1964). В. Элерт снова представил столь же своеобразный, сколько и интересный очерк на основе своего проникнутого убежденностью лютеранского мировоззрения — «Христианский этос» (2 изд.— 1961), в то время как В. Триллхаас в своей «Этике» (1959) более чем кто-либо из упомянутых авторов стремится обрести связь с философской этикой, и, по-видимому, одновременно возвращается к прежнему разграничению догматики и этики.

С особенно большим размахом, однако, пока ощупью ведутся разные попытки создания евангелической социальной и политической этики. Здесь дело идет все время о проблеме отношения между заповедью и правопорядком, как это тематически сформулировал Э. Бруннер в своем очерке «Заповедь и правопорядок» (1952). Обширное развитие социально-этических вопросов представил преподающий в Берне А. де Кервен в своей «Этике» (вышло пока 4 тома, 1942—1956). Краткий обзор основных вопросов дает В. Швейцер под заглавием «Свобода для жизни. Основные вопросы этики» (1959) Отдельные исследования собраны Х. Вендландом под заглавием: «Церковь в современном обществе» (1956). Ведущей точкой зрения в новейших усилиях создания евагелической этики является, по-видимому, мысль о царственном владычестве Христа, как о призыве к послушному осуществлению заповеди Божией в силе веры и в христианской ответственности за этот мир; это относится также и к широкой экуменической дискуссии по этому вопросу.

С этим отчасти связаны усилия, направленные на создание самостоятельного евангелического Церковного права, которое представлено двумя большими работами: Э. Вольф, Правопорядок Церкви. Учебник и справочник Церковного права на экуменической основе (1961) и Х. Домбуа, Благодатное право. Экуменическое Церковное право (1961). Обсуждение относящихся сюда вопросов мы находим прежде всего во вновь основанном в 1950 г. «Журнале евангелического права».

4. Интерес Практического богословия, наряду с очень обширным обсуждением вопросов церковного наставления, религиозного обучения и проблем душепопечения, где используются, между прочим, последние достижения психологии, устремлен также к вопросам богослужения. Достойно внимания, что наряду с обширными литургическими очерками и богослужебными книгами вовлекается в сферу богословия не только литургика («Ежегодник Литургики и Гимнологии», выходящий с 1955 г.), но появился уже обширный справочник по евангелическому богослужению в четырех томах под заглавием «Литургия». Обзор работы практического богословия в настоящее время дает Х. Дим в 3-м томе своего труда «Богословие как церковная наука» под названием «Церковь и ее практика» (1963).

5. В области истории Церкви и догматики до сих пор не пришли еще ни к какому цельному общему представлению, увязанному с новой богословской ориентацией. Работа выражается здесь в большом числе отдельных исторических исследований и, прежде всего, в критическом издании источников. Но с этим связывается известный вопрос о богословском значении и задаче истории Церкви и догматики вообще. И здесь, следовательно, проявляются усилия включить эту богословскую дисциплину, по крайней мере принципиально, в общий поток изменений богословского самосознания в связи с новой ориентацией богословия (Г. Эбелинг. Историчность Церкви и ее богословие как богословская проблема, 1960; по истории догматов: Е. Вольф, Керигма и догмат?—в сборнике «Ответ», вышедшем к семидесятилетию Карла Барта, 1956, с. 780 и далее). Начал выходить из печати новый справочник по истории Церкви под заглавием «Церковь в ее истории». Готовится к печати соответствующий справочник по истории догматов. Факт распределения выполнения задач, поднятых в обоих этих трудах, между множеством сотрудников указывает на то, что создание обобщающего труда на сегодняшний день вряд ли по силам отдельному ученому.

За последние годы ведется также систематическая исследовательская работа, посвященная новейшей немецкой церковной истории. По поручению Церковной Комиссии по истории гонения Церкви выходит

ряд монографий под общим заглавием «Труды по истории гонения Церкви». Современное евангелическое богословие представляет в Германии чрезвычайно пеструю картину, в которой, однако, повсеместно со времени второй мировой войны можно наблюдать «оцерковление», определяющее новую ориентацию. Богословие снова осознает себя самостоятельной и свободной наукой, хотя и определяемой Словом Божиим, которая если в вопросах метода и много обязана общему научному развитию, однако не намерена больше приносить в жертву тому или иному научному духу времени свою сущность. Но унаследованные от XIX века и не получившие разрешения вопросы еще требуют обстоятельного ответа.

Для изучения богословия в университетах и высших церковных школах можно рекомендовать в качестве основного учебного пособия книгу, изданную Р. Бореном под заглавием «Введение в изучение евангелического богословия» (Мюнхен, 1964), автор которой придерживается обрисованных нами изменений в богословской науке.